

CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / Nº 37



Fundación
Universitaria
Española



Número monográfico sobre Interioridad humana. Presencia, conciencia, y educación

ANCOS MORALES, Beatriz de
ANTÚNEZ CID, José
CALVO HERNÁNDEZ, Fatima
CALVO TOLOSA, Francisco Javier
CORNEJO OJEDA, Juan Patricio
DE LA CRUZ, Yuridia Cecilia
FERNÁNDEZ BEITES, Pilar
GALLARDO GONZÁLEZ, Sara
GARCÍA NORRO, Juan José
GOMEZ, Gabriela Alicia
HERNÁNDEZ, Carlos Gregorio
JIMÉNEZ, Lydia
LACY, Travis

MANTINI, Alessandro
MARTÍN DE MIGUEL, José Luis
MORETTI, Manuela
NOGALES, M^a Ángeles
PERATONER, Alberto
PEROLI, Enrico
POMPEO, Lorenzo
PRIETO, Martín
TOBAR QUIÑONES, José Pablo
URBINA VALOR, Laura
VILARROIG, Jaime
VIVAS, Vicente



Seminario «*Ángel González Álvarez*»
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Cuadernos de Pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española

*Publication of the Philosophy Department «Ángel González Álvarez»
of Fundación Universitaria Española*

Número 37 (2024)

Número monográfico sobre Interioridad humana.

Presencia, conciencia, y educación

Monograph on Human Interiority.

Presence, conscience and education

Sección Miscelánea

Miscellaneous section

Seminario «Ángel González Álvarez»

Fundación Universitaria Española

Cuadernos de pensamiento es la revista del Seminario «Ángel González Álvarez» de Pensamiento, de la Fundación Universitaria Española. Desde 1987 recoge en sus páginas el resultado de la investigación de numerosos autores españoles y extranjeros. Su objetivo es la investigación y difusión del pensamiento filosófico, jurídico, político y humanístico, desde una perspectiva multidisciplinar. Se dirige a especialistas en la investigación filosófica y las humanidades. Publica exclusivamente artículos originales.

Cuadernos de pensamiento is the Journal of the Philosophy Department «Ángel González Álvarez» of Fundación Universitaria Española. Since 1987 it collects in its pages the results of the research of numerous Spanish and foreign authors. Its objective is the investigation and dissemination of philosophical, legal, political and humanistic thought, from a multidisciplinary perspective. It is aimed at specialists in philosophical research, professors and students of philosophy and humanities. It publishes only original articles.

Indexación de datos: la revista *Cuadernos de Pensamiento* está incluida en DOAJ (Directory of Open Access Journals), Redalyc, Catálogo 2.0 Latindex, ERIHPlus y REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico). Está indizada en Miar (Universidad de Barcelona), en Carhus Plus (Próximo catálogo), en Dialnet (Universidad de La Rioja). En la base de datos especializada de ESBCO de The Philosopher's Index with Full Text; y está clasificada en C.I.R.C. con una *B* en el área de Ciencias Humanas.

Data indexing: *Cuadernos de Pensamiento* has been evaluated and included in DOAJ (Directory of Open Access Journals), Redalyc, Catálogo 2.0 Latindex, ERIHPlus and REDIB (Ibero-American Network of Innovation and Scientific Knowledge). It is indexed in Miar (University of Barcelona), in Carhus Plus (Next catalog), in Dialnet (University of La Rioja). It has been included in the ESBCO specialized database of The Philosopher's Index with Full Text; and appears in the C.I.R.C. classification as *group B* Human Sciences.

SECRETARÍA / ADMINISTRATION
Alcalá, 93. 28009 Madrid (España)
Teléfono (0034) 914 311 193
E-mail: pensam@fuesp.com
<https://revistas.fuesp.com/cpe>

ISSN: 0214-0284 / ISSN-e: 2660-6070
Depósito Legal: M-37.362 - 1987



Copyright © 2024 Revista *Cuadernos de Pensamiento*
Open Access. La edición electrónica de la revista se publica bajo una licencia Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: a) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); b) no se usen para fines comerciales; c) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Copyright © 2024 *Cuadernos de Pensamiento* Journal
Open Access. The electronic edition of the journal is published under an Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. They may be copied, used, disseminated, transmitted and publicly displayed, provided that: a) authorship and the original source of publication (journal, publisher and URL of the work) are cited; b) they are not used for commercial purposes; c) the existence and specifications of this license for use are mentioned..

EQUIPO EDITORIAL / EDITORIAL TEAM

DIRECTORA / DIRECTOR

Lydia Jiménez, *Universidad Católica de Ávila*

EDITORA JEFE / EDITOR IN CHIEF

María Teresa Cid Vázquez, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

COORDINADORA TÉCNICA / TECHNICAL COORDINATOR

Maša Kmet, *Fundación Universitaria Española*

CONTACTO / CONTACT

Seminario «Ángel González Álvarez» de Pensamiento

C/ Alcalá 93, 28009 Madrid

María Teresa Cid Vázquez

Teléfono: (0034) 914311122

Correo electrónico: pensam@fuesp.com

CONSULTORES / CONSULTING EDITORS

Enrique Alarcón Moreno, *Universidad de Navarra (España)*

Alexander Fidora Riera, *Universitat Autònoma de Barcelona (España)*

Christoph Ohly, *Kölner Hochschule für Katholische Theologie, Colonia (Alemania)*

María del Carmen Paredes Martín, *Universidad de Salamanca (España)*

Conrad Vilanou Torrano, *Universidad de Barcelona (España)*

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR / SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

Angela Ales Bello, *Centro Italiano di Ricerche fenomenologiche, Roma (Italia)*

Juan Arana, *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (España)*

Enrique Bonete Perales, *Universidad de Salamanca (España)*

María Teresa Cid Vázquez, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

Sara Gallardo González, *Universidad Católica de Ávila (España)*

María Esther Gomez De Pedro, *Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile (Chile)*

Amancio Labandeira, *Universidad Complutense, Madrid (España)*

Ricardo Martín de la Guardia, *Universidad de Valladolid (España)*

Mora Perpere Viñuales, *Pontificia Universidad Católica Argentina (Argentina)*

José Tomás Raga Gil, *Universidad Complutense, Madrid (España)*

María Lourdes Redondo, *Universidad Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo (Perú)*

Ignacio Sánchez Cámara, *Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)*

Rubén Sánchez Muñoz, *Universidad de Puebla (México)*

Gabriela Schmidt, *Ludwig-Maximilians-Universität München, Munich (Alemania)*

Marianne Schlosser, *Universität Wien, Viena (Austria)*

Juan Fernando Sellés Dauder, *Universidad de Navarra, Pamplona (España)*

Francesco Valerio Tommasi, *Università degli Studi di Roma La Sapienza, Roma (Italia)*

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS / BIBLIOGRAPHIC NEWS

María Luisa Pro Velasco, *Universidad Católica de Ávila (España)*

COLABORADORAS / STAFF MEMBERS

Miriam Ramos Gómez, *Escuela Univ. Fray Luis de León, Valladolid (España)*

Charlie Jorge Fernández, *Universitat de les Illes Balears (España)*

Nuria María Ríos Sánchez, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

COMITÉ INTERNACIONAL DE REVISORES CIENTÍFICOS /

INTERNATIONAL COMMITTEE OF SCIENTIFIC REVIEWERS

José Ángel Agejas Esteban, *Universidad Francisco de Vitoria, Madrid (España)*

Jorge Luis Álvarez, *Universidad Pontificia de Salamanca (España)*

Álvaro Antón Sancho, *Escuela Univ. Fray Luis de León, Valladolid (España)*

Salvador Antuñano Alea, *Universidad Francisco de Vitoria, Madrid (España)*

María Arriola Jiménez, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

José V. Bonet-Sánchez, *Univ. Católica de Valencia (España)*

Beatriz Bullón de Mendoza, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

Noa María Carballa Ribas, *Universidad Pontificia de Salamanca (España)*

María Jesús Carravilla Parra, *Universidad Católica de Ávila (España)*

Gloria Casanova Mayordomo, *Universidad Católica de Valencia (España)*

Jesús Manuel Conderana Cerrillo, *Universidad Pontificia de Salamanca (España)*

María Carmen Chivite Cebolla, *Universidad Católica de Ávila (España)*

Luz María Fernández Mateos, *Universidad Pontificia de Salamanca (España)*

Urbano Ferrer Santos, *Universidad de Murcia (España)*

Santiago García-Jalón de la Lama, *Universidad Pontificia de Salamanca (España)*

Emilio García Sánchez, *Universidad Cardenal Herrera-CEU, Valencia (España)*

Jordi Gayà Estelrich, *Maioricensis Schola Lullistica, Mallorca (España)*

María Eugenia Gómez Sierra, *Universidad Complutens, Madrid (España)*

Susan Hegarty, *Dublin City University, Dublin (Irlanda)*

Begoña Lafuente Nafría, *Universidad Católica de Ávila (España)*

Manuel Lázaro Pulido, *Univ. Internacional Rioja UNIR (España)*

María José Luciáñez Sánchez, *Universidad Autónoma, Madrid (España)*

Elena Martín Acebes, *The Catholic University of America, Washington D.C. (EEUU)*

Iván Martín Gómez, *Universidad Católica de Ávila (España)*

María Ángeles Martín del Pozo, *Universidad de Valladolid (España)*

María Martín Gómez, *Universidad de Salamanca (España)*

Anneliese Meis Wörmer, *P. Univ. Católica de Santiago de Chile (Chile)*

Albert Moya Ruiz, *Universitat Internacional de Catalunya, Barcelona (España)*

José Luis Orella Martínez, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

Eduardo Ortiz LLueca, *Universidad Católica de Valencia (España)*

Antonio Piñas Mesa, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*

Mora Perpere Viñuales, *Pont. Univ. Católica Argentina, Buenos Aires (Argentina)*

Anna Maria Pezzella, *P. Universidad Lateranense de Roma (Italia)*
Paniel Reyes Cárdenas, *UPAEP Universidad (Puebla, México)*
Ana Risco Lázaro, *Universidad Católica de Valencia (España)*
María Rodríguez Velasco, *Universidad San Pablo-CEU, Madrid (España)*
Rosa Sánchez Barragán, *Universidad Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo (Perú)*
Dalia J. Santa Cruz-Vera, *Universidad Católica de Colombia, Bogotá*
Juana Sánchez-Gey Venegas, *Universidad Autónoma de Madrid (España)*
Francisca Tomar Romero, *Universidad Rey Juan Carlos, Madrid (España)*
Jaime Vilarroig Martín, *Universidad Cardenal Herrera-CEU, Madrid (España)*
Idoya Zorroza Huarte, *Univ. Pontificia de Salamanca (España)*

PERIODICIDAD ANUAL

Cuadernos de 37 Pensamiento

2024



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española

*Publication of the Philosophy Department «Ángel González
Álvarez» of the Fundación Universitaria Española*

Número monográfico sobre
Interioridad humana. Presencia, conciencia, y educación

*Monograph on
Human Interiority. Presence, conscience and education*

Número 37 (2024)

Coordinado por / Coordinated by
María Teresa Cid Vázquez / Miriam Ramos Gómez /
María Luisa Pro Velasco

SUMARIO / SUMMARY

Presentación
LYDIA JIMÉNEZ 15

MONOGRÁFICO / MONOGRAPH

El difícil conocimiento de sí mismo. Reflexiones en torno a un texto de
Brentano
JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO 21

Los tipos de interioridad emocional: la razón afectiva PILAR FERNÁNDEZ BEITES	49
La despersonalización del cuerpo, un desafío para la técnica y la medicina. Sugerencias desde Zubiri, Xirau y Marcel JOSÉ ANTÚNEZ CID	79
Mirar que me mira. Un análisis filosófico del cruce de miradas JAIME VILARROIG MARTÍN	103
Presencia e interpersonalidad. Reflexiones acerca de la interioridad desde la perspectiva materna SARA GALLARDO GONZÁLEZ	127
Interiority and Transcendence From Antiquity to Christianity ENRICO PEROLI	151
St. Bonaventure's <i>Fontalis Plenitudo</i> and the intimate anthropological relationality ALESSANDRO MANTINI	169
Interiorità e “nuova creazione” nella riflessione antropologica di Romano Guardini LORENZO POMPEO	191
María Zambrano, una filósofa de la maternidad MANUELA MORETTI	215

MISCELÁNEA / MISCELLANEOUS

La flexión hacia la interioridad de un pensamiento reabierto a la relationalidad ALBERTO PERATONER	239
La respectividad mística JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA	259
<i>Alter Christus</i> : Edith Stein on the Liturgical Sources of <i>Bildung</i> TRAVIS LACY	285
La idea de “crisis ambiental” ambiental en la praxis: sentido débil y sentido fuerte MARTÍN PRIETO	303

La Antropología de Edith Stein, fundamento de una Pedagogía integral LAURA URBINA VALOR y GABRIELA ALICIA GÓMEZ	335
La tesis de la empatía en Edith Stein. Una orientación en torno al concepto de persona YURIDIA CECILIA DE LA CRUZ GERARDO	359

RESEÑAS /REVIEWS

PÉREZ LÓPEZ, PABLO (2024). <i>De mayo del 68 a la cultura woke</i> CARLOS GREGORIO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ	377
CAÑAS FERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS (2024). <i>Rehumanización: Un mundo más humano es posible</i>	382
JOSÉ LUIS MARTÍN DE MIGUEL	
SÁNCHEZ BARRAGÁN, ROSA DE JESÚS (2024). <i>Objeción de conciencia, dignidad humana y vida humana: presupuestos y análisis a la luz de las sentencias del TEDH y de la CIDH</i> MARÍA DE LOS ÁNGELES NOGALES NAHARRO	387
CEREZO GALÁN, PEDRO (2022). <i>El camino del saber. Comentario de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel</i> FRANCISCO JAVIER CALVO TOLOSA	392
FUSTER VAN BENDEGEM, JOSÉ MARÍA (2024). <i>Invariantes en la historia de la Cosmología</i> JOSÉ PABLO TOBAR QUIÑONES	396
PUPPINK, GREGÓR (2020). <i>Mi deseo es la ley. Los derechos del hombre sin naturaleza</i> BEATRIZ DE ANCOS MORALES	400
SADA, ALEJANDRO, TRACEY ROWLAND, RUDY ALBINO DE ASSUNÇÃO (2023). <i>Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo</i> VICENTE VIVAS GONZÁLEZ	403
ENKVIST, INGER (2022). <i>Conocimiento en crisis</i> FÁTIMA CALVO HERNÁNDEZ	407
Normas de admisión y presentación de las colaboraciones	413
Standars for Admission and Presentation of Contributions	425

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE (in alphabetical order):

ANCOS MORALES, *Beatriz de*
ANTÚNEZ CID, *José*
CALVO HERNÁNDEZ, *Fátima*
CALVO TOLOSA, *Francisco Javier*
CORNEJO OJEDA, *Juan Patricio*
DE LA CRUZ GERARDO, *Yuridia*
Cecilia
FERNÁNDEZ BEITES, *Pilar*
GALLARDO GONZÁLEZ, *Sara*
GARCÍA NORRO, *Juan José*
GOMEZ, *Gabriela Alicia*
HERNÁNDEZ, *Carlos Gregorio*
JIMÉNEZ GONZÁLEZ, *Lydia*

LACY, *Travis*
MANTINI, *Alessandro*
MARTÍN DE MIGUEL, *José Luis*
MORETTI, *Manuela*
NOGALES NAHARRO, *M^a Ángeles*
PERATONER, *Alberto*
PEROLI, *Enrico*
POMPEO, *Lorenzo*
PRIETO, *Martín*
TOBAR QUIÑONES, *José Pablo*
URBINA VALOR, *Laura*
VILARROIG MARTÍN, *Jaime*
VIVAS GONZÁLEZ, *Vicente*

SECRETARÍA / ADMINISTRATION
Alcalá, 93. 28009 Madrid (España)
Teléfono (0034) 914 311 193
E-mail: pensam@fuesp.com
<https://revistas.fuesp.com/cpe>

ISSN: 0214-0284 / ISSN-e: 2660-6070
Depósito Legal: M-37.362 - 1987



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.

Presencia, conciencia y educación

Año 2024



Presentación

LYDIA JIMÉNEZ

*Presidenta de la Fundación Universitaria Española
Directora del Seminario «Ángel González Álvarez» de Pensamiento*

Cuando preparamos un viaje a un lugar desconocido, lo primero que solemos hacer es buscar un guía que nos acompañe, de la misma manera, para llegar a lo más profundo del corazón no puede hacerse solo, aislado, necesitamos de un guía experimentado, de un *maestro* que nos oriente por los difíciles caminos de la intimidad. El camino no puede concebirse como un plan técnico en el que alcanzar unos objetivos, sino a modo de un *interrogante* que acompaña cualquier acontecimiento.

“No vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mutable, transcíendete a ti mismo”¹. La frase por sí misma se dirige a un hombre que está caminando y que pide una orientación. Se puede definir al hombre como un “ser en búsqueda”², o, lo que es lo mismo, un “homo *viator*”³. “No vayas fuera”, es el primer imperativo que

¹ S. Agustín, *De Vera Religione*, 39, 72 (CCL 32,234).

² S. Juan Pablo II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 16: “No es casual que, en el momento en el que el autor sagrado quiere describir al hombre sabio, lo presente como el que ama y busca la verdad”. cf. J.J. Pérez-Soba, “La vía de la interioridad: conciencia y amor”, revista *Cuadernos de pensamiento*, en núm. 21 (2008), pp. 51-79.

³ G. Marcel (2022). *Homo Viator. Prolegomenos a una metafísica de la esperanza*. Ed. Sígueme.

marca el inicio del camino que tiene el sentido de una advertencia: quien no se percató de la misma corre el peligro de perder el camino. De hecho, es en el “no” del ir fuera, donde san Agustín hace surgir lo que denomina la *magna quaestio*: “Me hice una gran cuestión para mí mismo, y preguntaba a mi alma, por qué estaba triste y por qué me turbaba tanto, y no sabía responderme nada”⁴.

“Vuelve a ti mismo”, es una indicación muy diferente, el hombre se hace consciente de la existencia misma de su propia intimidad. La *magna quaestio* en la que concluía la sorpresa causada por la primera advertencia negativa, ahora se convierte en el marco fundamental del *sentido*: “En el interior del hombre habita la verdad”. El *lugar* de la interioridad no es un vacío que busca un sentido, sino que está *habitada* por la verdad. Es lo que permite afirmar: “Se puede definir, pues, al hombre como *aquel que busca la verdad*”⁵.

Al entrar en la intimidad, surge una duplicidad de dinámicas que parecen, en un primer momento, enfrentadas entre sí en una relación de oposición, pero que en realidad configuran la intimidad del hombre en cuanto dramática. Las dos dimensiones que son esenciales en todo el camino de la interioridad: *la intimidad y la trascendencia*. La intimidad tiene su valor porque está llamada a trascenderse, es el *lugar* de la búsqueda, del encuentro y de la relación. Es la intimidad la que recibe la llamada de la trascendencia y en ella es donde ha de encontrar su sentido. La intimidad humana está envuelta en una conciencia del propio límite, de no bastarse a sí misma, de tal modo que se trata de una *intimidad dramática*, a la que no basta de ningún modo la propia autoafirmación.

La intimidad del hombre es el *lugar* donde se revela la verdad del hombre y solo en la medida en que se descubre la fuerza y belleza de esta verdad se puede configurar una vida personal digna de tal nombre. Introducirse en el camino de la interioridad es el objetivo de estas reflexiones, que nos permitirán descubrir algunos mojones que van a ser la guía en el camino, imprescindibles para no perderse en la soledad. Este camino de interioridad se funda en la verdad contenida en lo paradójico de una interioridad unida a lo más íntimo del hombre, pero que el hombre no conoce espontáneamente y que tantas veces llega a ignorar o incluso a dañar.

⁴ S. Agustín, *Confesiones*, I. 4, 4, 9 (CCSL 27,44).

⁵ S. Juan Pablo II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 28.

Me alegra presentar este número 37 de *Cuadernos de pensamiento*. En la sección monográfica se recogen los valiosos trabajos –previa revisión por pares ciegos– presentados en el V Simposio internacional de la Sociedad de Filósofos Cristianos (SOFIC), sobre *Interioridad humana, presencia, conciencia y educación*, celebrado en la Universidad Católica de Ávila (España), en septiembre de 2023. Los trabajos incluidos en la sección miscelánea, profundizan y amplían algunas de las cuestiones tratadas en la sección primera.

Nos invitan a introducirnos en el *itinerario de la interioridad* de la mano de san Agustín, Pascal, Edith Stein, Brentano, Zubiri, Xirau, Marcel, san Buenaventura, Guardini, María Zambrano, entre otros. Los autores centran sus reflexiones en la intimidad dibujando el ámbito relacional en el que se enmarca, que no es otro que la relación vertical hombre-Dios.

Mi agradecimiento a todos los que han colaborado en su preparación, a los autores, revisores, editores y al servicio de publicaciones de la Fundación Universitaria Española.

MONOGRÁFICO / MONOGRAPH



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

El difícil conocimiento de sí mismo: Reflexiones en torno a un texto de Brentano

*The difficult knowledge about oneself:
Reflections on a text by Brentano*

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO¹

Universidad Complutense de Madrid (España)

ID ORCID 0000-0003-0343-0885

Recibido: 04/06/2024 | Revisado: 22/07/2024
Aceptado: 09/09/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.495>

RESUMEN: El presente texto pretende revisar el privilegio del conocimiento de sí tal como lo ha entendido la filosofía de la reflexión desde Descartes. Tomando a Brentano y su clásica distinción entre fenómeno físico y fenómeno psíquico como hilo conductor, nos adentramos en la cuestión, tan asumida desde la filosofía de la reflexión,

¹ (jjgnorro@ucm.es) Juan José García Norro es profesor Titular de Universidad en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica. Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del consejo asesor y de redacción, director de revistas científicas. Ha participado en los grupos de investigación “Fenomenología y hermenéutica”, “Filosofía y filosofía primera”. Ha dirigido 11 tesis doctorales. Publicaciones: (2023) “Epicuro y la muerte o la imposibilidad de vivir en el instante”, en: *Conocer y pensar la realidad humana* / Idefonso Murillo Murillo (ed. lit.), pp. 253-260. (2022). La religión moral o el cristianismo sin Cristo, *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 7, Nº. 1, pp. 86-104. (2021) “¿Puede una obra de arte no ser bella?”, en: *¿Cómo se hace una disertación filosófica?* / coord. por Felipe Martín Ignacio Silvero, pp. 277-292.

del supuesto privilegio del conocimiento de sí mismo como inmediato, evidente e infalible. Precisamente un atento examen muestra que lo mentado y el mentar no difieren precisamente en ello y que la tentación idealista sin embargo tampoco es correcta. Se concluye, a partir de la intencionalidad y del modo primario en que el objeto intencional se nos da, que la distinción entre lo dado y lo supuestamente dado sigue siendo una tarea no exenta de errores por la profundidad de lo real, pero que, como muestran los filósofos realistas, son superables.

PALABRAS CLAVE: conocimiento de sí, Brentano, fenómeno físico, fenómeno psíquico, infalibilidad, inmediatez.

ABSTRACT: The present text aims to review the privilege of self-knowledge as understood by the philosophy of reflection since Descartes. Taking Brentano and his classic distinction between physical and psychic phenomena as a guiding thread, we enter into the question, so often assumed from the philosophy of reflection, of the supposed privilege of self-knowledge as immediate, evident and infallible. A careful examination shows that the mentate and the mentate do not differ precisely in this respect and that the idealist temptation is not correct either. One concludes, on the basis of intentionality and the primary mode in which the intentional object is given to us, that the distinction between the given and the supposedly given remains a task does not exempt from errors because of the depth of the real, but which, as realist philosophers show, are surmountable.

KEYWORDS: self-knowledge, Brentano, physical phenomenon, psychic phenomenon, infallibility, immediacy.

1. UN FRAGMENTO DE SABIDURÍA ANTIGUA

Los antiguos consideraban el conocimiento de sí mismo como una de las *L*cumbres de la sabiduría humana². De creer a Pausanias, la inscripción γνῶθι σεαυτόν podía verse en el frontispicio del templo de Apolo, en su principal santuario, el levantado en la ciudad de Delfos³. Obviamente, cualquier

² Cf., por ejemplo, entre otros lugares bien conocidos, los escritos platónicos *Cármides* (165 a), *Protágoras* (443 b), *Alcibiades* (124 b 1) o *Leyes* (923 a). También Aristóteles recoge este adagio (*Retórica*, II, 21, 1395 b, 22-3).

³ *Descripción de Grecia*, lib. 10, cap. 24

mandato presupone cumplidos una serie de requisitos. En primer lugar, implica que es preferible, al menos desde algún punto de vista, efectuar lo establecido por él que omitirlo. Pero la bondad o preferibilidad de lo propuesto no basta para que esa conducta se convierta en objeto posible de una prescripción, y mucho menos de una orden de tanta importancia para que la cultura helénica considerara conveniente esculpirla en piedra a la entrada de uno de los templos más visitados de la Hélade.

Para que un comportamiento fuese establecido como obligatorio en una prescripción tan estimable era preciso que lo indicado en ella alcanzase una categoría acorde. Pero hace falta aún algo más. Junto a este requisito de índole axiológica, por decirlo así, es preciso que se den asimismo condiciones de naturaleza modal. En otras palabras, es necesario que lo dispuesto por él para ser cumplido sea factible, o sea, accesible a través del comportamiento humano. A lo imposible, en cualquiera de sus formas, nadie está obligado, por mucho que nos pese. *Ad impossibilia nemo tenetur*. Asimismo, del mismo modo y por razones contrarias, carece de sentido una ley que nos prescriba lo necesario, aquello que no podemos dejar de realizar. Tan absurda es la orden, pongamos por caso, de que dejemos de pesar, como la ley positiva que nos obligue a pesar. Querámoslo o no, nuestra masa, compañera inseparable del cuerpo, nos fuerza a caer, a acercarnos cuanto podamos al centro de la Tierra, al menos mientras no la abandonemos a suficiente distancia. De aquí cabe, entonces, inferir que la regla délfica que aconseja el conocimiento de sí nos recomienda una acción que está en nuestra mano ejecutar u omitir, o, como mínimo, podemos realizar mejor o peor, a diferencia de lo que está fuera de toda consigna, como lo imposible y lo necesario, verbigracia, el hecho de que pesemos. Pesamos siempre, independientemente de nuestra voluntad y no podemos evitarlo, y pesamos perfectamente, si bien a algunos nos gustaría pesar algo menos, pero esto es otro asunto.

Junto a estos requisitos, que, a falta de mejor nombre, he denominado axiológicos y ontológicos, aparece uno de índole muy diferente. Podría ser considerado *pragmático*. Como se ha dicho, lo escasamente valioso no suele ser objeto de un mandato importante. Por motivos similares, no se cincela en el frontispicio de un templo una prescripción de una acción muy valiosa si esta es una actividad fácilmente asequible al ser humano, una actividad que todos

o casi todos ejercemos con frecuencia y sin esfuerzo. En consecuencia, para que una prescripción sea considerada valiosa tiene que dictar una conducta que el ser humano puede seguir o no (condiciones ontológicas), que es preferible que realice a que se omita (condiciones axiológicas) y que su cumplimiento resulte arduo (condiciones pragmáticas).

Si recapitulamos, se vuelve patente que el precepto de Apolo suscita unas cuantas cuestiones relativas a cada uno de los requisitos puestos de relieve: ¿Merece la pena tratar de conocerse a uno mismo? ¿Es verdad que podemos vivir sin conocernos a nosotros mismos hasta el punto de que el antiguo consejo nos advierta atinadamente de este peligro? ¿Ocurre, por el contrario, que acaso el mayor esfuerzo dedicado a esta tarea será siempre infructuoso, ya que no cabe que uno se conozca a sí mismo? ¿Se dan acaso grados en este autococonocimiento?

Estas preguntas han ocupado buena parte de la reflexión filosófica a lo largo de su historia. Ha habido pensadores que han desechado como carente de interés el conocimiento de sí. Posiblemente esta actitud se resume en una de las formas de la desesperación que enumera Kierkegaard, la que consiste en que el desesperado no quiere ser él mismo, hasta el punto de que anhele liberarse de sí (Kierkegaard, 1969, p. 48). Dejemos, no obstante, esta posibilidad y otras desde las cuales el autoconocimiento se muestra carente de interés y atendamos a los requisitos modales: ¿es posible conocerse a sí mismo? ¿cabe vivir sin conocimiento de sí, o, por el contrario, vivir y conocerse a sí mismo son la misma cosa?

Naturalmente, las respuestas a estas dos preguntas dependen de cómo se entienda la cuestión de qué quiere decir *conocimiento de sí*. Bajo esta expresión se puede entender el desciframiento de la naturaleza del ser humano. Claro está que conocer esta naturaleza es un primer paso, difícil de orillar, para construir una vida con sentido. Sin asomarse a la esencia humana, proponer fines a la existencia se antoja un disparate. Con todo, sin quitar importancia a lo que se acaba de decir, sugiero que quizá el edicto apolíneo apuntaba en otra dirección, pues no encaminaba a un conocimiento de lo genérico, de lo común a todos los seres humanos, sino a vislumbrar lo que cada sujeto humano es en su propia individualidad inconfundible, tal vez porque se pensase que este saber era también indispensable para aspirar a una vida lograda, como,

asimismo, era un conocimiento que ninguno otro ser humano, ni siquiera la pitonisa en trance, podría proporcionárselo a nadie.

Los fieles que se asomaban al pórtico del santuario eran conminados a una tarea que cada cual había de cumplir por sí solo, en afanosa tarea solitaria. Me pueden comunicar qué es un ser humano, pero más allá, de este saber específico y común, qué o quién soy, nadie me lo puede dar a conocer salvo yo mismo. La traducción latina del mismo precepto, *Temet nosce*, pone de relieve claramente que lo que hay que descubrir consiste en lo que cada uno mismo es, lo que posee de singular, único e irrepetible.

2. LA FACILIDAD DEL AUTOCONOCIMIENTO

Este viaje de descubrimiento de uno mismo parte de darse cuenta de lo que cada cual experimenta, siente, piensa, anhela, etc. Dicho de otra manera, el conocimiento de sí, aunque no concluye en el descubrimiento de los propios pensamientos, al menos se inicia ahí. Y en este punto nos sorprende Descartes, el padre del pensamiento moderno, el iniciador de lo que luego se ha llamado *filosofía de la reflexión*, cuando asevera que es más fácil conocerse a sí mismo que conocer lo que uno no es: las demás personas y el mundo en general.

Así lo declara en el título que encabeza su segunda meditación metafísica: “de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo”. Y el lector familiarizado con el pensamiento cartesiano no se confunde con la fórmula elegida, esto que, por razones que ahora no vienen al caso, Descartes no entiende por espíritu humano lo común al ser espiritual de todos los hombres, sino el espíritu, mente, conciencia de cada uno de nosotros, ya que la meditación emprendida por el sabio francés, cuando duda de lo aprendido en la formación recibida de los jesuitas, es inevitablemente solitaria y experiencial.

La duda metódica recluye dramáticamente a Descartes en su aislamiento. Tampoco interesa aquí repasar el camino que le devolverá el mundo, que, en tanto que incierto o dudoso, decide tomar como falso provisionalmente. Quedémonos de momento con un solo punto. Mi mente es conocida por mí de una forma privilegiada, pues la conozco mejor que cualquier otra cosa. Si, como

es sólito, se equiparán *mente, espíritu y yo*, se concluye en el supuesto error en que se sumía el fiel que acudía a Delfos al pensar que se le exigía una tarea extraordinaria, una labor de toda una vida, cuando la verdad sería precisamente lo contrario, de acuerdo con lo que enseña la filosofía moderna. Conocer a ti mismo, saber de ti, de lo que ocupa tu mente, es la labor más simple que cabe imaginar; lo arduo, lo dificultoso, lo que hay que alcanzar tras penosa tensión metafísica, es conocer algo diferente de tu propia mente, llegar a los objetos que la trascienden.

Ahora bien, ¿es verdad, como propone la filosofía de la reflexión, que el conocimiento interior de sí mismo, el conocimiento de la propia mente, aventaja al conocimiento de cualquier otro ente? Y de ser correcta esta pretensión, ¿en qué lo sobrepasa? En tanto que filosofía de la subjetividad, toda la filosofía moderna se ha construido sobre este fundamento, que ha venido a describirse a través de la certeza, la inmediatez y la infabilidad como rasgos exclusivos del conocimiento de sí. Se ha pensado que, a diferencia del conocimiento de cualquier otra cosa, el conocimiento que una conciencia posee de sí misma es cierto, está más allá de la duda que embarga a otros saberes.

Esta certeza se refiere no solo a su existencia, sino a lo que es; no solamente puedo saber que siento algo, sino que estoy en disposición de determinar cómo es mi sentirlo. Y ni en un conocimiento ni el otro puede penetrar la posibilidad del error. Mi conocimiento de mí mismo, tanto existencial como esencial, es infalible, incorregible, se me da con una evidencia que aparta definitivamente cualquier posibilidad de estar equivocado.

De ahí, la certeza con que lo vivo. Y esto es posible porque, mientras todos los demás conocimientos están mediados, el conocimiento de sí se muestra inmediato. Justamente esta cercanía máxima entre el conocimiento y su objeto excluye la posibilidad misma del error. Conocer un cuerpo pasa indefectiblemente por *conocer* que es percibido, medido, pensado, etc. Así, el conocimiento del *mundo externo* presupone el del *mundo interno* (a la conciencia). En esta presuposición consiste la mediatez insalvable de cualquier conocimiento de lo que no soy yo. Y, a su vez, esta mediatez es la causa de la falta de evidencia, de la falibilidad, de todo saber distinto del autoconocimiento.

Es este el momento de preguntarnos hasta qué punto Descartes estaba en lo correcto o, más bien, se encontraba él y toda la filosofía moderna que ha

seguido sus pasos en un error que los condenaba al idealismo, al relativismo y, a la postre, al escepticismo.

3. EL PLANTEAMIENTO DE BRENTANO

Para discutirlo, tomemos a un pensador que está a punto de abandonar el pensamiento moderno. De hecho, su obra pone los fundamentos de la filosofía que va a aflorar en la primera mitad del siglo XX, la fenomenología. Sin embargo, su apego a Descartes le obliga a no cortar todas las amarras que lo detienen en ese puerto tan seguro y abrigado que es el racionalismo cartesiano. Me refiero a Brentano. En su libro *La Psicología desde el punto de vista empírico* se impone la tarea de deslindar lo mental de lo físico.

De entrada, para él tanto lo uno como lo otro son fenómenos. Entiende por *fenómeno* lo que se presenta, lo que se muestra, lo aparente, en definitiva. Con esta cautela, evitamos asegurar que lo que se me da a la conciencia, el fenómeno, sea más allá de su dárseme y exista tal y como se me aparece. Al menos en este punto de la investigación, no importa decidir qué es lo que existe, propiamente dicho, qué es lo real, a diferencia de lo puramente aparente. Estamos detenidos en la tarea previa y necesaria de describir minuciosamente lo que se nos da a la experiencia.

A este respecto, dice Brentano que el conjunto completo de los fenómenos, de todo aquello que se muestra, se divide en dos ámbitos disjuntos que agotan el campo entero fenoménico: el de los *fenómenos físicos* y el de los *fenómenos psíquicos*⁴.

Sería impertinente para nuestra meta objetarle en este momento a Brentano que quizá la distinción entre los fenómenos psíquicos y los físicos no es exhaustiva pues deja fuera *fenómenos* difíciles de encajar en una de estas dos categorías. Por ejemplo, una pena recordada y no sentida en el momento en el que se la rememora no encaja entre los fenómenos físicos ni entre los psíquicos, de acuerdo con la taxonomía brentaniana. De la misma forma que el miriágonο propuesto por Descartes, al que nos podemos referir mentalmente y,

⁴ “El entero mundo de nuestros fenómenos se divide en dos grandes clases: la clase de los fenómenos *físicos* y la de los fenómenos *psíquicos*” (Brentano, 2020, p. 103).

al hacerlo, convertirlo en un “fenómeno”, algo que se me da, tampoco es un fenómeno mental ni físico⁵. Aunque, ciertamente, es posible que un brentiano de escuela descarte el polígono de diez mil lados como fenómeno, pues lo mentado mediante los términos abstractos puede ser rechazado como no fenoménico desde una perspectiva empirista. Es el *reísmo* que Kotarbinski (1976) asociaba al último Brentano.

En cualquier caso, en este momento nuestro tema no es decidir si la esfera completa de lo dado se divide completamente en fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, sino preguntarnos hasta qué punto está fundada la pretensión de Brentano de privilegiar el conocimiento de los fenómenos psíquicos respecto del conocimiento de los fenómenos físicos. Para Brentano este privilegio procede del carácter infalible de nuestro conocimiento de los fenómenos psíquicos frente al conocimiento falible de los fenómenos físicos. Brentano lo expresa así:

Pero aparte de la especialidad de su objeto, la percepción interna tiene también otra cosa que la distingue; a saber, aquella evidencia inmediata e infalible que le corresponde a ella sola entre todos los conocimientos de objetos de experiencia. Por tanto, cuando decimos que los fenómenos psíquicos son aquellos que se captan mediante percepción interna, con ello se dice que su percepción es inmediatamente evidente (Brentano, 2020, p. 117).

⁵ En este momento no sería totalmente desacertado poner de relieve que aquí he usado el término *fenómeno* de un modo peculiar e, incluso, abusivo, puesto que sería preferible no convertirlo en equivalente de *objeto al que la conciencia se refiere de un modo u otro*, sino delimitarlo para nombrar exclusivamente al objeto al que la conciencia se refiere de un modo muy concreto, sensible y como estando ahí, en persona, de forma inmediata, de manera que la conciencia no se refiere a él a través de algo diferente. Desde esta perspectiva, es común distinguir tres maneras básicas de referirse a un objeto: la presencia, cuando este se da de modo inmediato, como estando ahí delante en persona; en imagen, cuando la conciencia se refiere a un objeto a través de tener presente, directamente, en persona, una imagen; y la mención, cuando la referencia al objeto, que no está *personalmente* delante, se realiza sin la mediación de una imagen. De alguna manera, Brentano alude a esta clásica distinción fenomenológica cuando dice: “Todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto, aunque no todos de igual modo” (Brentano, 2020, pp. 114-5). En este contexto, el miriágono difícilmente puede ser denominado *fenómeno*, pues es exclusivamente objeto de mención, ni siquiera de él cabe una imagen, pues, como nos desafía Descartes, ¿quién es capaz de contar sus diez mil lados y distinguirlo de un polígono compuesto de 9999 o 10001 segmentos?

Brentano acababa de caracterizar los fenómenos mentales como los que se aprehende a través de la percepción interna. Para evitar que su afirmación se torne vacía, le urge dilucidar en qué consiste la percepción interna y cómo cabe diferenciarla de la *percepción externa*, mediante la cual se alcanzan los fenómenos físicos. En la estela cartesiana, a Brentano no le cuesta encontrar la principal diferencia entre ambas percepciones. La percepción interna posee el rasgo de la evidencia inmediata, que a Brentano se le antoja equivalente a la infalibilidad.

Sin embargo, hay algo que no encaja. Para darnos cuenta de ello, pongamos de relieve la inextricable relación que vincula los fenómenos psíquicos con los físicos. En la perspectiva de Brentano, los fenómenos psíquicos, cuyos ejemplos suelen ser, en la *Psicología desde el punto de vista empírico*, casos de actos conscientes de la mente tales como percibir, recordar, dudar, aseverar, amar, etc., son siempre representaciones o están fundados en representaciones. Por *representación* ha de entenderse el acto mismo de representar, en vez de lo representado.

Disponemos así de un nombre para un miembro de la pareja de conceptos “acto-objeto”. Si bien ambos, tanto el acto mental como su objeto, pueden recibir en español –y en alemán– la denominación de representación, en una anfibología molesta para la comprensión, Brentano decide limitar el vocablo *representación*, o *Vorstellung* en su propia lengua, para referirse exclusivamente al acto de representarse algo y nunca para nombrar lo representado. Veo manchas cromáticas. El ver, el acto de percepción visual, es una representación porque es la vivencia que pone ante el sujeto percipiente los colores y sus formas, le permite vivirlos, experimentarlos.

A su vez, estos colores y sus figuras son el objeto del acto de representar. Por mor de la claridad, insisto en que evitemos llamarlos *representaciones*; mejor decir que son los objetos de la representación o acto de percibir visualmente. Recordemos asimismo la tesis de Brentano que se citó hace un momento: Todos los fenómenos mentales son representaciones o se fundan en representaciones. La aclaración es indispensable porque innumerables fenómenos psíquicos rebasan ampliamente la esfera de la representación. Pongamos el caso del acto de juzgar o de la vivencia de desear.

En el primero, no me limito a representarme algo, sino que, además, asiento a ello. En el segundo tiendo apetitivamente a lo que me he representado. Solo son

posible tanto la vivencia dóxica como la orética porque junto a ellas –¿o, sería preferible decir, en ellas?– hay un acto también de mera representación. Sé a lo que asiento, pero ese saber al qué asiento consiste en representarme un estado de cosas y, en vez de quedarme en su mera representación, me adhiero cognoscitivamente, creo que se da tal estado de cosas. Otra tanto sucede con el deseo, me represento un estado de cosas y noto en mí la pretensión o impulso de que sea real, me doy cuenta de que me agrada más su existencia que su no ausencia.

Acontece, además, que la representación, entendida como acto de representar, es siempre un fenómeno psíquico⁶, mientras que su objeto, lo representado, es un fenómeno físico⁷.

4. EL ERROR DE BRENTANO

Fijadas estas distinciones, Brentano nos asegura que el acceso cognoscitivo al fenómeno psíquico es *inmediato e infalible*, mientras que el acceso al fenóme-

⁶ “Según esto, podemos considerar como una definición indudablemente correcta de los fenómenos psíquicos la de que son o representaciones o fenómenos, en el sentido explicado, que se basan en representaciones como su fundamento” (Brentano, 2020, p. 111).

⁷ ¿Qué ocurre cuando nos representamos, por ejemplo, en la memoria, un acto psíquico, como puede ser el deseo vehemente que tuve hace un rato? ¿Es el deseo representado rememorativamente, un fenómeno mental o un fenómeno psíquico? Como ya se puso de relieve, la cuestión es difícil de responder. Cabe decir, al menos, que el deseo cuya remembranza opero no es un fenómeno psíquico en la medida que no es ejecutivo, no es vivido como tal, cuando meramente recuerdo mi deseo, no soy un sujeto apetente del objeto de ese deseo. Lo sería solo si junto a mi recuerdo del deseo pasado se diese simultáneamente el deseo de dicho objeto, si siguiese vivo en mí ese apetito.

Lo importante en este punto es que recordar un deseo no supone necesariamente vivir el deseo, no es desear el objeto de ese deseo. Quizá se podría decir, empleando expresiones de origen escolástico, que el deseo que ahora se recuerda no se encuentra *in actu exercito*, sino *in actu signato*. Ahora bien, esto es una respuesta negativa a la cuestión suscitada. Si el deseo que en este momento se recuerda sin revivirlo, o sea, sin vivirlo como deseo actual, no es un fenómeno psíquico, ¿qué es? Caben tres respuestas diferentes. Se puede pensar que, al no ser un fenómeno psíquico, es un fenómeno físico, si se acepta que es completa la dicotomía brentaniana que divide el mundo fenoménico en psíquico o físico. De no reconocer tal carácter exhaustivo a esta clasificación, habría que encontrar un nombre para un nuevo tipo de fenómeno que no se confunda con los dos reconocidos. Es posible, sin embargo, una tercera respuesta, según la cual, el deseo recordado y no vivido no es un fenómeno, se limita a ser un objeto mentado. Afortunadamente, no es preciso en este punto responder a esta peliaguda cuestión.

no físico no lo es. ¿Se puede seguir a Brentano en este punto? Dicho de otra manera, ¿es evidente que se da esta distinción entre el conocimiento del fenómeno físico y el fenómeno psíquico? Creo que de ninguna manera es como supone Brentano. Conozco que estoy viendo y conozco que veo un círculo de color rojo sobre un fondo negro.

Es preciso no perder de vista que no puedo percatarme de que estoy viendo si no sé, al mismo tiempo, qué es lo que veo, ya que, como sugiere Brentano, un fenómeno psíquico o es una representación o se funda en una representación. Esto se puede expresar de esta otra manera: todo fenómeno psíquico posee el rasgo de la intencionalidad⁸.

Ahora bien, ¿es tan diferente mi conocimiento de mi acto de ver y mi conocimiento de lo visto en él? ¿Tiene razón Brentano en que mi darse cuenta del acto de visión es un conocimiento infalible, mientras que cabe el error en el conocimiento de lo visto, el círculo bermejo sobre fondo oscuro? En definitiva, ¿puede ser verdad que esté viendo, pero que no sea verdad lo que creo ver, unas manchas cromáticas de talas o cuales tonos y de tales o cuales contornos? Claramente la respuesta tiene que ser negativa. No estoy menos seguro de lo segundo, el objeto visto, que de lo primero, la vivencia de verlo. Al menos, Leibniz así lo afirma:

Non tantum autem mei cogitantis, sed et meorum cogitatorum conscius sum; nec magis verum certumve est, me cogitare, quam illa vel illa a me cogitari. Itaque veritates facti primas non incommode referre licebit ad has duas: Ego cogito, et: Varia a me cogitantur. Unde consequitur, non tantum me esse, sed et me variis modis affectum esse (Leibniz, 1844, p. 30).

Cuando veo o pienso, vivo en general un acto mental, ¿de qué soy consciente? Afirma Leibniz, obviamente no solo soy consciente de que pienso, o más literalmente, de mí pensando (*mei cogitantis*), sino asimismo de aquello en lo que pienso (*meorum cogitatorum*). Pero además, es preciso añadir que mi conciencia de ambos –de mí como pensante y de lo pensado– alcanza la misma

⁸ “Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apeteído, etc.” (Brentano, 2020, pp. 114-17).

verdad y certeza, frente a la afirmación que se suele atribuir a la filosofía de la reflexión y que comparte Brentano, de que una, la conciencia de mí, el conocimiento del fenómeno psíquico, supera en verdad y certeza, a la otra, la conciencia de lo que no soy yo, el conocimiento del fenómeno mental.

En consecuencia, y frente a Descartes, según Leibniz no podemos quedarnos en el *cogito, ergo sum*, sino que habría que reformular el principio para decir si pienso, entonces sé que soy y que se me dan varias cosas que no soy. Dárseme cosas distintas de mí equivale a conocer fenómenos físicos.

Con todo, hay que reconocer que, en cierto modo, hay una diferencia entre ambos conocimientos, pero es de naturaleza opuesta a la que sostiene Brentano. Se asemejan ambos en ser conocimientos *infalibles*. Con ello se quiere decir, que son incorregibles. No hay ninguna instancia diferente de ellos que pueda modificar mi conocimiento de ellos, mostrar su falsedad. Una creencia puede ser corregida por otro conocimiento. Si pienso que en el cajón del escritorio hay una pluma estilográfica, mi creencia es corregible –de la misma manera en que es confirmable–; basta abrir la gaveta y, si veo la pluma, mi creencia se confirma; si, tras revolver lo que contiene, no tengo la percepción de una estilográfica, mi creencia muestra su falsedad.

Por ello decimos que es corregible. Pero, en cambio, ¿con qué otra vivencia podría corregirse mi conocimiento de que estoy viendo y que estoy viendo un círculo rojizo sobre un fondo oscuro? ¡No hay ninguna otra! Al menos no hay ninguna otra que me ofrezca más garantías que mi propio acto de ver. Por ello, este conocimiento es infalible, como asevera Brentano. Exactamente lo mismo se podría haber expresado, como hace el autor, con el término *inmediato*.

La inmediatez del conocimiento supone su infalibilidad. El conocimiento de que estoy viendo un círculo rojo sobre fondo oscuro es *inmediato* porque es el conocimiento de algo dado, de algo que aparece, mientras que mi creencia de que la pluma está en el cajón del escritorio es *mediato* porque me refiero a algo que no se me da, no se me aparece de forma directa, no se muestra en persona, me adhiero cognoscitivamente a una situación objetiva que *miento*, a la que me refiero sin tener presencia *plástica* o *figurada* de ella, o si la tengo, porque la recuerdo, porque aparece en mi mente el cajón abierto y la pluma dentro de él, sigue siendo verdad el hecho de la pluma en el cajón no se me da directamente, sino en *imagen*.

Tanto la creencia como la imagen pueden confirmarse, o desmentirse, mediante la correspondiente percepción *impletiva*, percepción capaz de *llenar* una estructura creada por el sujeto cognoscente, que reclama ser completada a través de la intuición. Por eso, la falta de inmediatez implica la posibilidad de la corrección, que queda descartada totalmente cuando el conocimiento es directo o inmediato.

No obstante, hay que tener cuidado con la calificación de inmediato dado al conocimiento del fenómeno mental. Y esto acontece porque, aunque no pierda su inmediatez, el conocimiento del fenómeno psíquico posee una inmediatez diferente del conocimiento del fenómeno físico. La apariencia física, el fenómeno físico, exhibe la inmediatez completa: se me da sin intermediario alguno, en vez de en imagen o en mención. Y se me da también de *modo natural*, cabría decir. No tengo que hacer nada para encontrarme embebido en esas apariencias, atento a ellas, para *vivir entre los fenómenos físicos*. No requiere esfuerzo o atención especial por mi parte reparar en el círculo encarnado sobre fondo negrozco.

O en el caso de que lo requiriera es porque los *ojos se me iban en otra dirección*, es decir, porque otros fenómenos físicos reclamaban mi atención, o, simplemente, cansado de un estímulo tan insulso cierro los párpados. Nada de esto pasa con los fenómenos psíquicos. Aunque inmediatos, cuesta un esfuerzo considerable darse cuenta de ellos. Están ahí, sin duda, pero uno no suele reparar en su presencia. Me percato del círculo granate sobre un fondo oscuro, pero no me percato, por lo general, de mi acto de ver colores y figuras. Cuesta un esfuerzo notable reparar en el fenómeno psíquico⁹. En este sentido y solo en él, el fenómeno psíquico no es inmediato.

⁹ Hasta el punto de que algunos autores han sostenido equivocadamente que la vivencia mental, el fenómeno psíquico, no se da al sujeto consciente cuando se está ejerciendo, sino solo, posteriormente, una vez vivido, gracias a la introspección, cuyo objeto es un acto mental pasado, inmediatamente anterior (véase, por ejemplo, James, 1884, 2). Detengo mi proceso de contar cuántas monedas de cobre he esparcido sobre el tablero de la mesa, para darme cuenta de que estoy contando la calderilla. Se diría, que mi conocimiento de mi vivencia de contar se me da solo cuando dejo de contar y echo la *vista* atrás en el tiempo. Es como si mi vivencia de contar solo se me apareciera como objeto de una nueva vivencia, la mirada introspectiva hacia la propia mente, o mejor, hacia el estado en que estaba la propia mente hace justo un momento. Brentano y otros autores sostienen, por el contrario, que la introspección

De ser correctas estas consideraciones, habría que aceptar que la inmediatez y la incorregibilidad no son rasgos que distinguan los fenómenos físicos de los fenómenos psíquicos y, lo que es aún más relevante, que el conocimiento de lo mental no tiene ningún privilegio epistemológico respecto del conocimiento de lo extramental, en contra de lo que se ha venido argumentando en la filosofía moderna y Brentano repite con frecuencia: “La percepción interna no es sólo la única que tiene evidencia inmediata: es la única percepción, en el sentido propio de la palabra” (Brentano, 2022, p. 117).

5. EL FILÓSOFO DE LA REFLEXIÓN SE GUARDA UN AS EN LA MANGA

Con todo, el partidario de la filosofía de la reflexión¹⁰ puede contraargumentar todavía en favor de la tesis del carácter infalible del conocimiento de lo mental en comparación con el conocimiento de lo extramental. Para ello dispone, al menos, de dos caminos. Y no han faltado pensadores que han transitado por uno, por otro o por ambos, ya que se trata de vías que se retroalimentan entre sí.

solo es posible si su objeto –la vivencia mental atendida y que acaba de vivirse– era ya presente para el sujeto cuando la vivía. Si bien, para ser respetuoso con los datos inmediatos de la conciencia, hay que reconocer que esta presencia pasaba casi totalmente desapercibida. De ahí las frecuentes denominaciones de conocimiento consecretario, conocimiento en segundo plano, aprehensión desatendida que se reservan para el conocimiento de las propias vivencias psíquicas cuando se las está viviendo. Brentano en la misma línea, habla de objeto primario –el fenómeno físico– y objeto secundario –el fenómeno mental–, de toda representación o fenómeno fundado en ella. Sería de agradecer mayor claridad en estos pensadores, pues deberían dejar inequívocamente claro si la admisión del conocimiento consecretario de la vivencia mental que se está ejerciendo es la conclusión de una argumentación (si la introspección se percata de la vivencia, es porque su conocimiento ya se daba, aunque desatendido) o es un dato primario que una descripción más precisa de lo vivido puede poner de relieve.

¹⁰ Aquí el término *reflexión* está tomado en el sentido de que la mirada de la mente, naturalmente dirigida hacia *afuera*, hacia el mundo de los fenómenos físicos, experimenta una fuerte torsión, se retuerce, se flexiona al máximo, para dirigir su mirada en sentido justo opuesto, no hacia afuera, sino hacia dentro, hacia sí misma. Se pasa, de este modo, de la extroversión, modo natural de vivir, a la introversión, forma artificiosa de estar en el mundo.

La primera forma de mantener el privilegio cognoscitivo del fenómeno psíquico frente al físico resulta sumamente extraña si se anuncia abruptamente, mientras que parece una propuesta muy natural si se introduce tras una sencilla reflexión. Esta estrategia persigue aumentar desmesuradamente el ámbito de lo mental, que se ve incrementado hasta tal punto de anular la esfera de lo físico. Se llega a dictaminar que no existe, propiamente dicho, ningún fenómeno físico. ¿Cómo se puede llegar a realizar esta aseveración?

Se acepta provisionalmente que se da a la conciencia infinidad de fenómenos psíquicos y, en la medida en que estos son representaciones o están fundados en ellas, se presentan a la conciencia también, se dice, fenómenos físicos. Expresado de otra manera, vivimos actos mentales y sus respectivos objetos. Ahora bien, se supone que lo físico¹¹ se da en el espacio real, resulta accesible a cualquiera y, por ello, es intersubjetivo. Pongamos por caso que fantaseo con una sirena, me la imagino, ya sea con las características pavorosas que le presta Homero o las más dulces que le atribuye la factoría Disney. No se discute el carácter de fenómeno mental de mi acto de imaginación. Pero ¿cuál es la naturaleza de lo imaginado en él? ¿Qué tipo de fenómeno es la sirena? Para muchos –filósofos y no filósofos– resulta natural responder que la sirena imaginada es también un fenómeno psíquico.

Los mueve a esta respuesta la reflexión de que la sirena que imagino, como todos sabemos, no existe, no ocupa una porción del espacio físico, solo yo, en mi fantasía, tengo acceso a la sirena imaginada por mí, a diferencia de las sirenas pintadas, que como imágenes físicas reales, son accesible para muchos y están ubicadas en el espacio real común a todos. Si lo mental es, para decirlo vulgarmente lo que solo existe en la *propia cabeza*, lo que solo existe para un sujeto, lo estrictamente subjetivo, entonces la sirena imaginada que no puedo encontrar en ningún lugar, salvo en mí mismo, es tan psíquica como el acto de imaginarla.

Se ve, entonces cómo esta forma de pensar conduce a extender sin tasa el ámbito de lo mental, que ya ahora no se limita exclusivamente a las vivencias, sino que incluye también a todos sus objetos. Llegados a este punto, se pone

¹¹ Repárese en la ambigüedad de este término, no se determina si se habla del fenómeno físico o de la cosa física.

de manifiesto el privilegio del conocimiento de los *fenómenos psíquicos*, que resulta incorregible, respecto del conocimiento de lo físico⁹, que es siempre problemático. Expresado en otros términos, es evidente, inmediato e incorregible mi saber que estoy fantaseando y también es incorregible mi conocimiento de qué es lo que imagino: lo que fantaseo es una sirena con tales o cuales rasgos. Si fuera suficientemente hábil, podría pintarla bastante bien. En cambio, resulta sumamente dudoso si existen realmente sirenas. Y *realmente* quiere decir fuera de mi mente y, de existir, cómo son estos seres. Como el acto de imaginar y lo estrictamente imaginado son ambos mentales, el conocimiento de los fenómenos psíquicos es infalible.

Descarto totalmente que esta sea la posición de Brentano. Dudo mucho de que la desafortunada fórmula de Brentano de *inexistencia intencional*, aplicada al fenómeno psíquico, fuese entendida por su autor como significando el carácter de psíquico del objeto del fenómeno mental, a pesar de que otras expresiones sinónimas, como contenido de conciencia, dicho del fenómeno físico, pueden apuntar en esa misma dirección, como si lo representado fuese conciencia. Sea como fuere, lo importante es que esta suposición es insostenible. Si el objeto de la vivencia mental es un elemento de la vivencia, si existe dentro de ella como parte integrante suya, habría que aceptar que su naturaleza es idéntica a la naturaleza de la vivencia. Al ser esta un fenómeno psíquico, será también psíquico cada uno de sus componentes, incluido el objeto que existe intencionalmente en ella, con lo que el color visto sería, en realidad, un fenómeno psíquico.

En resumen, en esta hipótesis, la representación y lo representado compartirían la naturaleza de ser fenómeno psíquico. Sin embargo, esto es inadmisiblemente. Obviamente si uno imagina una sirena, el acto de imaginar es un fenómeno psíquico, entre otras cosas, o, sobre todo, por su carácter intencional, ya que apunta o se refiere a algo diferente de sí. No hay acto de imaginación que no imagine algo. No obstante, lo imaginado, en el ejemplo propuesto la sirena, es claramente no psíquico. No es psíquico, entre otros motivos, porque posee espacialidad; la sirena imaginada se extiende en el espacio.

Aquí es indiferente que no sea el espacio real o físico, un espacio aparentemente intersubjetivo, el espacio donde afirmamos que está nuestro cuerpo y los demás cuerpos que tenemos por reales. Lo importante es que la sirena

imaginada tiene partes yuxtapuestas: su cabeza está sobre su torso al final de su cuello, por lo que nadie corre el riesgo de tomar una sirena por una *blemia*; tiene anverso y reverso, puedo imaginarla de espaldas o de frente; me la imagino de un cierto tamaño, y manteniendo relaciones de distancia con otros objetos espaciales también imaginarios, la veo en mi fantasía sobre una roca apenas emergida del mar, etc.

Además, la sirena no puede ser un fenómeno psíquico porque carece de intencionalidad a diferencia del acto de imaginarla. Estas son algunas de las múltiples razones que hacen inviable la pretensión de que el conocimiento que un sujeto tiene de sus vivencias, de sus fenómenos mentales, es el único conocimiento incorregible porque, aunque el conocimiento de los objetos inmediatos de esas vivencias es un conocimiento infalible, estos objetos son también mentales. Hay que afirmar con rotundidad, al menos por ahora, que el conocimiento de los fenómenos, tanto psíquicos como físicos, es inmediato, infalible e incorregible por igual. Por consiguiente, en este sentido, no hay un privilegio en el modo en que se conoce lo mental, frente a lo psíquico.

Hay que reconocer que a la tentación de atribuir un carácter psíquico al objeto intencional de un acto mental ha sucumbido buena parte de la tradición de origen cartesiano. Frente a ella unos pocos filósofos han levantado con denuedo su protesta. Lo que existe en la mente, sea lo que esto signifique, es el acto de ver rojo, pero nunca el rojo visto. Si el rojo visto existiera en la mente, si fuese de naturaleza psíquica, entonces, habría que reconocer que la mente, al ver rojo, se colorea, enrojece. Completamente absurdo: la vivencia de ver una mancha roja no es roja.

Hay que diferenciar una *sensación roja* –un verdadero contrasentido si se toma literalmente– de la sensación de rojo. Esto justamente es lo que, a su manera, defendía Aristóteles cuando sostenía que el alma es en cierto modo todas las cosas, sin convertirse en ninguna de ellas. La posibilidad del conocimiento estriba en que la conciencia entra en contacto, aprehende, abarca lo conocido sin transmutarse jamás en ello. La relación de intencionalidad no es nunca una relación de inherencia. El *cogito* puede ser un accidente de la *res cogitans*; pero nunca el *cogitatum*, un accidente de la sustancia pensante.

Como digo, estoy convencido de que Brentano compartiría por completo lo que se acaba de decir contra la ampliación desmesurada de la noción de

fenómeno psíquico. Y, sin embargo, sigue pensando en el carácter privilegiado del conocimiento de los fenómenos psíquicos frente a los físicos. Y esto es porque el segundo camino de los mencionados hace un momento le parece mucho más hospitalario.

Esta segunda vía viene a argüir que la diferencia no se encuentra en el conocimiento de los fenómenos, ya sean psíquicos o físicos, sino de las realidades o cosas en sí psíquicas o físicas. Aquí, cuando se trata de las realidades y no de los fenómenos, de acuerdo con Brentano, sí se abre una brecha en nuestro modo de acceso cognoscitivo. Y es que el fenómeno físico es mero fenómeno o, como mínimo, no podemos saber que es algo más.

El círculo bermejo sobre fondo oscuro es un fenómeno porque ahora lo veo, pero, ¿es algo además de su apariencia? ¿Es un color que existe cuando no es objeto de mi visión? ¿Es el color de una superficie que se resistiría a la presión de mi cuerpo? ¿Es el matiz coloreado de un cuerpo que tiene un cierto grosor? ¿Es el tono cromático de un cuerpo al que podría ver por detrás? Si pasase la mano por esa superficie coloreada que veo, ¿tendría sensaciones táctiles, de suavidad o dureza, de temperatura, etc.? ¿Si lo lamiese me sabría a algo? ¿Su color lo producirán pigmentos de fuerte olor? Cuando veo el círculo colorado, preveo que podría seguir teniendo de él, otras muchas sensaciones, que en el momento de limitarme a verlo no experimento.

Anticipo, en una palabra, que además de ser un fenómeno visual es potencialmente otros muchos sensibles fenoménicos e, incluso, que es una cosa, un cuerpo, o su superficie, encuadrado en complicadísimas cadenas causales, de las que las leyes físicas dan una paupérrima descripción. Además, si pienso como Brentano y soy un científico representacionista, puedo sospechar fundamentalmente que el color visto es el pigmento de un cuerpo que carece realmente de color, pues en verdad no es más que un amasijo de moléculas desprovistas de muchas de las cualidades sensibles que aparentemente posee. Cuando hago todas estas anticipaciones, puedo estar equivocándome. Hay que admitir que mi conocimiento del fenómeno, tan pronto como se aparta de lo estrictamente dado, es corregible, no es infalible.

Y cuando se mantiene en lo estrictamente dado, puede ser el conocimiento de algo que no existe, a decir verdad, más que en tanto que es representado por mí. En cambio, para el pensador de la reflexividad, la situación es totalmente

diferente cuando se trata de fenómenos mentales. Mientras que el fenómeno visto invita a pensarlo de mil maneras que superan lo estrictamente dado, el fenómeno mental no dispara estas anticipaciones, su realidad coincide plenamente con su apariencia y su mero darse garantiza toda la existencia que puede tener.

Si es verdad que puedo imaginar un cuerpo que no exista, es falso que pueda imaginar un cuerpo inexistente a través de un acto de imaginar solo fantaseado. Esto lleva a Brentano a decir que solo percibimos, propiamente dicho, los fenómenos mentales, mientras que los fenómenos físicos están más allá de nuestro conocimiento.

La percepción interna no es sólo la única inmediatamente evidente, sino que además es la única percepción en el sentido estricto de la palabra. Como hemos visto, los fenómenos de la llamada percepción externa no pueden demostrarse en modo alguno, ni siquiera por fundamentación mediata, como verdaderos o reales. Y también vimos que quien confiadamente los tome por aquello que presentan, incurrirá en error por el modo en que los fenómenos están conectados. Luego la llamada percepción externa no es, estrictamente considerada, una percepción. Así, pues, los fenómenos psíquicos pueden caracterizarse como los únicos respecto a los cuales es posible una percepción en el sentido propio de la palabra (Brentano 2020, pp. 117-8).

Ambos caminos se parecen mucho. Coinciden en negar que haya un acceso cognoscitivo privilegiado a los fenómenos físicos. Se logra sentar este rechazo por el drástico procedimiento de rehusar que se den fenómenos físicos. En el primer procedimiento esta anulación se logra transformando los supuestos fenómenos físicos (el círculo rojo sobre fondo oscuro) en un fenómeno mental. En el segundo procedimiento se logra un efecto semejante también mediante la supresión del fenómeno físico, que esta vez no es asimilado al mental, sino declarado *mero fenómeno*, pura apariencia de lo inexistente porque previamente se ha identificado lo físico con realidad física y declarado inmediatamente después que la realidad física no se da jamás a la conciencia. Aquí se muestra patentemente la coincidencia de ambos argumentos. Preguntemos de nuevo: ¿es la sirena imaginada un fenómeno mental o un fenómeno físico?

Creo que Brentano nos dice que no puede ser psíquico. Luego, ¿es físico? Sí, pero ahora, vamos a la segunda vía, la sirena imaginada es *puro fenómeno*. Y *puro* aquí quiere decir que no es nada más que fenómeno. Dicho de otra forma, que no es la apariencia de una realidad. Aquí estriba, según Brentano, la diferencia de la calidad del conocimiento de los fenómenos psíquicos y físicos. Podemos resumirla de la siguiente forma:

- a. *Conozco fenómenos psíquicos (p. ej., mi acto de ver) y fenómenos físicos (los colores y figuras vistas).*
- b. *El conocimiento de ambos tipos de fenómenos es evidente, inmediato, infalible e incorregible.* Esta forma no es la manera de manifestarse de Brentano, sino mi particular reconstrucción de modo de su pensar. Brentano expresamente dice que el conocimiento del fenómeno psíquico es incorregible, mientras que es corregible y falible el conocimiento del fenómeno físico.
- c. Sin embargo, *hay una notable diferencia entre ambos conocimientos, pues el conocimiento del fenómeno mental, por ejemplo, mi acto de ver es, a la vez conocimiento infalible de la realidad mental correspondiente, no solo del fenómeno.* En cambio, *mi conocimiento del fenómeno físico no es nunca conocimiento de la realidad física correspondiente.* Esta diferencia se debe a que los fenómenos psíquicos:

son los únicos fenómenos a los que les corresponde, además de la existencia intencional, también una existencia real. Conocimiento, alegría, o apetito existen realmente, mientras que color, sonido o calor solo existe fenoménica o intencionalmente (Brentano, 2020, pp. 118-20)¹².

¹² Habría que preguntarse si los fenómenos mentales tienen una existencia intencional, además de la real, de manera que la doble tesis de Brentano no fuese: “los fenómenos mentales tienen una doble existencia, intencional y real, mientras que los fenómenos físico tiene solo una existencia intencional y nunca una existencia real”, sino esta otra: “los fenómenos mentales tienen una existencia real y nunca intencional, mientras que los fenómenos físicos tienen una existencia intencional y nunca real”. Esta sería la diferencia entre ambos. Para dirimir la cuestión habría que analizar el conocimiento de los propios actos mentales, o sea, la teoría brentaniana del doble objeto, primario y secundario de toda vivencia mental. Véase, nota 8.

- d. Pero, entonces, la diferencia entre los fenómenos psíquicos y los físicos estribaría no en la forma en que son conocidos, como pretende Brentano, pues su conocimiento es igualmente infalible, sino *solo* en la existencia que pueden tener, como también reconoce Brentano.
- e. La confusión entre ambas posiciones –diferencia en el modo de conocimiento o en el modo de existencia– se debe probablemente a una falta de claridad acerca de cuál es el fenómeno físico. ¿Qué es el fenómeno físico? ¿Es la sirena que reiteradamente estoy solicitando del lector que evoque en su imaginación o, más bien, las cualidades sensibles de esa sirena (tamaño, color, contorno, etc.)? El conocimiento de las cualidades sensibles de la sirena es un conocimiento inmediato, el conocimiento de la sirena, más allá de sus cualidades sensibles es mediato, y, por ello, no infalible¹³.

En oposición a estas afirmaciones explícitas o implícitas de Brentano, hay que objetar: que “un color, un sonido, una temperatura solo existen fenoménica e intencionalmente” es una afirmación que no resulta inmediatamente evidente. No es un dato de conciencia. Es, más bien, la conclusión, de un complejo argumento, iniciado por los atomistas griegos, desarrollado plenamente en los albores de la revolución científica y hoy ampliamente admitido por la ciencia contemporánea. Se apoya en la diferencia entre cualidades sensibles primarias y secundarias. Para volverse plausible, exige todo el edificio de la ciencia: la temperatura es la vibración molecular, el color son ondas electromagnéticas, etc.

Dicho de otra forma, la afirmación presupone, por razones que ahora no evaluamos, la distinción entre la mesa del físico y la mesa del sentido común. Solo así, cobra sentido afirmar que un color solo existe fenoménica e intencionalmente, esto es, solo existe como objeto de una vivencia psíquica. Con todo, Brentano

¹³ Habría que explicar detalladamente en qué consiste este carácter *mediato*. El propio Brentano induce a confusión cuando al comienzo del capítulo sobre las diferencias entre los fenómenos psíquicos y los físicos comienza con enumeración de algunos ejemplos de fenómenos de cada clase. La lista de casos citados de fenómenos físicos es desconcertante porque tras varios ejemplos que son claramente casos de cualidades sensoriales, termina con uno más que es un conjunto de realidades: “ejemplos de fenómenos físicos son, en cambio, un color, una figura o un paisaje que veo; un acorde que oigo; el calor, el frío u olor que siento (así como las imágenes semejantes que se me aparecen en la imaginación)” (Brentano, 2020, 105).

no repara que, desde otro punto de vista, desde otro planteamiento, que es igualmente fruto de una concepción amplia del mundo y resultado de un conjunto de teorías, se puede decir, con igual carencia de evidencia inmediata, que *un conocimiento, una alegría, un apetito solo existen fenoménica e intencionalmente*.

Si profesamos algunas de las múltiples maneras de ser materialista, diríamos que ciertamente tenemos conciencia, autoconciencia, de fenómenos psíquicos, como puede ser un conocimiento o una alegría, pero estos fenómenos, que además son representaciones o se fundan en representaciones de objetos, son las apariencias de realidades que en nada se les asemejan. De la misma manera que Brentano parece abrazar la afirmación de que la mesa fenoménica (compacta, densa, de color madera de haya, etc.) es en realidad un amasijo de moléculas vibrando muy distanciadas entre sí, un materialista puede afirmar que la alegría que experimenta es una reacción química. No se trata aquí de debatir entre ambas visiones.

Lo importante en este punto es percatarse de que, tratando de distinguir, antes de toda teoría, entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, hemos llegado a proponer la distinción de que, aunque ambos como fenómenos se conocen incorregiblemente, los fenómenos psíquicos poseen existencia fenoménica e intencional, a la vez que existencia real –existen realmente con las características con las que aparecen– mientras que los fenómenos físicos tienen existencia fenoménica e intencional, pero carece de existencia real. Ahora bien, esta diferencia dista mucho de ser evidente por sí misma y depende de teorías complejísticas y de verdad discutible. No es una distinción que nos sirva para el propósito de una primera diferenciación entre lo físico y lo psíquico.

Por mi parte, creo que en este punto de la reflexión se pueden proponer con cierta seguridad dos tesis:

- a. Se dan a la conciencia fenómenos físicos. El conocimiento de estos fenómenos físicos tiene, al menos, el mismo carácter, en cuanto a evidencia, infalibilidad, inmediatez e incorregibilidad del conocimiento de los fenómenos mentales, si no lo supera¹⁴.

¹⁴ La reserva que aquí expreso obedece, como ya he dicho antes, a que el fenómeno físico se da de forma inmediata, en el sentido de que no requiere ningún otro conocimiento *manifiesto*

- b. Sin embargo, contra lo que se afirma habitualmente, el conocimiento de los fenómenos psíquicos no es infalible, como tampoco lo es el conocimiento de los fenómenos físicos.

Del primero de estos puntos, el que equipara la infalibilidad de ambos conocimientos, ya se ha dicho lo suficiente. El segundo requiere, no obstante, una justificación.

6. LA FALIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO DE LO PSÍQUICO

El conocimiento de los fenómenos físicos no posee, pues, menos inmediatez, infalibilidad e incorregibilidad que el conocimiento de los fenómenos psíquicos. Ahora bien, ¿es, como se supone habitualmente, infalible este último conocimiento? Hay varias razones que apunta a una respuesta negativa a esta cuestión.

Me fijaré únicamente en tres razones que se escalonan en virtud de la menor o mayor complejidad de lo que se entienda por conocimiento de un fenómeno. Es preciso insistir de nuevo que son motivos de falibilidad del conocimiento del fenómeno tanto físico como psíquico.

Una causa de engaño en la aprehensión de un fenómeno es la insuficiente atención que se le presta. Tengo la representación de una bata flamenca amarilla con lunares negros. Cesa la representación. ¿quién puede decir el número concreto de lunares representados? No se trata de haber contado los lunares del vestido, ya que solo me he representado su frente y de cuya espalda, que supongo igualmente moteada, no he tenido representación, sino, más sencillo, de determinar el número de lunares que se mostraban en la representación. La

para presentarse. No ocurre exactamente así cuando se trata de fenómenos psíquicos que poseen una inmediatez no tan marcada como se ha sugerido anteriormente. El sujeto consciente vive embebido y ocupado de fenómenos físicos y apenas repara en los fenómenos psíquicos que ocurren en él. Además, la aprehensión de un fenómeno psíquico supone la captación de un fenómeno físico, justamente el que es contenido suyo. No cabe reflexionar o recordar una duda que me sumió en la incertidumbre sin representarme, con mayor o menor, atención aquello sobre lo que la duda versaba.

atención necesaria para estar seguros de qué es lo que se me muestra a veces resulta imposible de prestar.

Cabe mostrar esto con un ejemplo extraído de las numerosas pruebas médicas a las que uno se suele someter. El óptico nos pregunta cómo vemos mejor si con este o aquel vidrio. Y nos cuesta mucho responder, lo que carecería de sentido si el conocimiento del fenómeno físico fuese infalible. Es verdad que aquí la dificultad adicional puede estar en que lo que hemos de comparar es la representación en persona –percepción– de unas letras y su recuerdo inmediato –su representación en imagen–, aun así, el ejemplo pone de relieve la dificultad de determinar exactamente qué se muestra, que se da en el fenómeno físico.

Esto no es todo, pues, a su vez la representación de un fenómeno físico queda alterada por otros fenómenos físicos que se dan simultáneamente. Pensemos en los incontables estudios de Josef Albers. Un cuadrado de un cierto tono inscrito en otros cuadrados mayores de otros colores. Según sean los colores de los cuadrados en los que está inscrito el cuadrado menor, este tendrá para la vista un matiz u otro de color. El mismo pigmento cromático es visto con tonalidades diferentes por el *contagio* de los colores que lo enmarcan.

Así, nos engañamos si decimos que el cuadrado menor del ejemplo *A* tiene un matiz cromático diferente del cuadrado menor del ejemplo *B*, cuando basta tapar con un color diferente lo que rodea al cuadrado interior del caso *A* para verlo inmediatamente del mismo tono que el cuadrado menor del caso *B* y el mismo efecto se puede conseguir con un esfuerzo de atención que se fije en el color interior desatendiendo los exteriores.

La posibilidad del engaño se incrementa notablemente si reparamos en que toda representación de un fenómeno físico va acompañada de su comprensión. No solamente para verbalizar lo visto –o sentido en general, apprehendido en cualquier modalidad de la sensibilidad– hemos de echar mano de conceptos, sino que estos, sin que nos lo propongamos, se nos vienen a la mente tan pronto como sentimos. No solo precisamos de los conceptos para compartir con otro ser humano lo que nos estamos representado –por ejemplo, vemos estas dos superficies de distinto tono cromático–, sino para simplemente representárnoslo (Lawlor 2009; Carruthers 2011; Cassam 2015). Las figuras ambiguas, del tipo pato-conejo muestran claramente que las sensaciones se

configuran y transforman no solo influidas por su contorno, como en los estudios de Albers, sino por la significación que el sujeto les da.

Los ejemplos propuestos son todos ellos de fenómenos físicos y de la posibilidad de engaño en su aprehensión. Resulta mucho más difícil ofrecer ejemplos de engaño en los fenómenos psíquicos. Ocurre esto por el carácter escurridizo de tales fenómenos y la falta de atención que se les presta. Además, su inmediatez no es tan patente como en el caso del fenómeno físico. A lo que hay que añadir, sobre todo, que la pobreza de nuestro lenguaje sobre lo mental es ingente. Esta indigencia lingüística, sin duda, está causada por lo gran dificultad de atender a lo mental. De todas formas, en el ámbito de los fenómenos psíquicos se puede encontrar el ejemplo paralelo a cada una de las situaciones expuestas anteriormente concerniente a los fenómenos físicos.

Con frecuencia se ha descrito la vida de la conciencia como un torrente, dada la profusión de fenómenos mentales que se ocurren en cada instante y la rapidez de sus transformaciones. Nos sería imposible citar cada uno de los fenómenos mentales que pueblan en un momento concreto nuestra conciencia; aún mucho más difícil que conocer el número de lunares del traje de sevillana. A esto hay que unir que las vivencias mentales que interactúan entre sí modifican nuestra aprehensión de cada una de ellas si no nos fijamos suficientemente bien en una de ellas, aislándola de las otras, como el color de la figura central de los estudios de Albers se encuentra condicionada por los colores de su contorno.

Además, el fenómeno mental se transforma según lo entendamos de una manera u otra. No es tan fácil discernir qué es lo que estamos sintiendo, viviendo en cada momento. Los ejemplos afectivos son, en este respecto, paradigmáticos. Para cualquier persona le resulta difícil conocer cuáles son los sentimientos que experimenta. Incluido los casos más sencillos. Por ejemplo, ¿cuándo un ejercicio físico exigente se transforma de placentero en doloroso?

Considerar falible el conocimiento de los fenómenos tanto físicos como psíquicos no supone entregarse al escepticismo o algunas de las formas que adopta el relativismo cognoscitivo. Hay ciertamente un conocimiento infalible. Mientras nos atengamos a lo estrictamente dado sin añadirle nada, habremos de reconocer que nos mantenemos en un conocimiento inmediato, infalible e incorregible. Es el principio de todos los principios, el punto inicial de la fenomenología,

el equivalente al *cogito* cartesiano. Pero reconocer la infalibilidad del conocimiento del fenómeno no es propiamente la tesis que aquí se discute.

En cierto modo, el principio de todos los principios, propuesto por Husserl, desprende un aroma tautológico, que lo aproxima a lo trivial, en un sentido, si bien en otro se convierte en el fundamento de todo saber. Lo único que aquí se ha discutido no es si cabe el error cuando uno se atiene a lo dado y solo a lo dado, en el sentido más estricto de la expresión “lo dado”. Lo que se trataba de poner de relieve es la dificultad de determinar con exactitud qué es lo dado y, por tanto, el error que se sugiere, cuando no se incurre en él, al afirmar la infalibilidad del conocimiento del fenómeno.

Que no sea fácil deslindar lo dado de lo puesto, da testimonio cumplido la inmensa tarea de la fenomenología de describir incansablemente, una y otra vez, lo dado en su pureza, para no confundirlo con lo supuestamente dado. En consecuencia, sostener que el conocimiento del fenómeno ya sea físico o psíquico, es infalible es tan falso como verdadero. Verdadero en el sentido de que no puede ser falso lo que genuinamente se da; falso porque con muchísima frecuencia se toma sinceramente por fenómeno lo que no es tal.

7. COLOFÓN

Una filosofía de vocación realista está obligada a reconocer la posibilidad del engaño en todas sus actividades cognoscitivas, incluido el conocimiento de las apariencias. No solamente puedo engañarme cuando trato de conocer las realidades, porque tome lo que son puras apariencias por reales, sino que también cabe el engaño en mi conocimiento de la propia apariencia.

Puedo tomar la apariencia por lo que no es, considerarla real cuando no lo es, por ejemplo, o puedo tomar la apariencia como pareciendo otra cosa de lo que parece. Este engaño es previo al error, ligado ya al juicio. La necesidad de reconocer la posibilidad del engaño, inserta en toda filosofía realista, lleva aparejada la posibilidad de superación de este engaño. Además, como se ha intentado probar, la posibilidad del engaño no distingue entre el conocimiento del mundo externo (fenómeno físico) del conocimiento de sí (fenómeno psíquico). Por esto dice Scheler,

En contraposición a todo llamado fenomenalismo y agnosticismo, una filosofía apoyada en el método de la intuición fenomenológica de esencias afirmará que el ser absoluto es evidente y adecuadamente cognoscible tanto en la esfera del mundo externo como en la del interno. Toda separación y alejamiento efectivo de nuestro espíritu de este ser no descansa en una constitución inmutable del espíritu cognoscente, sino solo en las debilidades y propensiones, en principio, superables de la naturaleza humana. Pero precisamente si la filosofía fenomenológica cree poder probar este principio [...] estará doblemente obligada a investigar con todo detalle y precisión las múltiples formas de cerrazón del hombre (y en especial del hombre de nuestros días) frente al ente, y, asimismo, las razones y motivos de todas las posibles direcciones engañosas en la consideración de Dios, de las cosas externas y de sí mismo. Ahora bien, actualmente no hay ninguno de estos sistemas de cerrazón del hombre frente a las cosas que lo dominen de un modo más profundo y poderoso que el que se sitúa entre él y su alma. La doctrina y creencia en el carácter no engañoso de la percepción interna incluso imprime en este infeliz el marchamo de un estado de “buena conciencia”, y así obstaculiza enormemente la mirada del hombre dirigida a su verdadera profundidad (Scheler, 2003, p. 20).

La profundidad mencionada por Scheler apunta quizá a la auténtica dimensión del consejo de Apolo de buscar el conocimiento de sí. Este saber, que no es fácil y está sometido de continuo al riesgo del error, cuando se lleva hasta el final, sospecho que no desemboca en la elaboración de un plano minucioso de la interioridad del sujeto ni en un exhaustivo diario de su vida personal, sino que conduce al encuentro con lo Otro, lo otro de sí y de todo. La verdad de esta sospecha sería la curiosa paradoja de que el conocimiento de sí mismo más logrado se solapa con el conocimiento de lo totalmente otro de sí mismo. Acaso a una conclusión similar llega Platón, o el autor que fuese del diálogo *Alcibiades*:

Mirando entonces hacia el dios nos serviríamos de aquella bellísima superficie reflectante, y hacia la excelencia del alma de los seres humanos, y así especialmente nos veríamos y conoceríamos a nosotros mismos (133, c 14-17).

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brentano, F. (2020), *La psicología desde el punto de vista empírico*. Sígueme.
- Kierkegaard, S. (1969), *La enfermedad mortal*, Guadarrama.
- Kotarbinski, T. (1976), “Franz Brentano as Reist”, McAlister, Linda L. (ed.), *The Philosophy of Brentano*. N.J.: Humanities Press.
- Lawlor, K. (2009), “Knowing What One Wants”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 79: pp.47-75.
- Carruthers, P. (2011), *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, G. (1844), *Animadversiones ad Cartesii Principia, Aus Einer Noch Ungedruckten Handschrift Mitgetheilt von G. E. Guhrauer*. Adolph Marcus.
- James, W., (1884), “On Some Omissions of Introspective Psychology”, *Mind*, 33: pp.1-11.
- Platón (2013), *Alcibiades*, Edición crítica del texto griego, traducción y comentarios de Óscar Velásquez, Ediciones Táficas.
- Scheler, M. (2003), *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*. Cristiandad.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

Los tipos de interioridad emocional: la razón afectiva

Types of emotional interiority: affective reason

PILAR FERNÁNDEZ BEITES¹

Universidad Complutense de Madrid (España)

ID ORCID 0000-0002-0534-5337

Recibido: 16/06/2024 | Revisado: 06/09/2024
Aceptado: 10/09/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.498>

RESUMEN: En este ensayo se estudia la interioridad afectiva de la persona y se propone una clasificación de las vivencias afectivas, partiendo de las teorías fenomenológicas de E. Husserl, M. Scheler y D. v. Hildebrand. En dicha clasificación se distingue el percibir afectivo (*Fühlen, Wertnehmen*) de las respuestas afectivas (correctas e incorrectas) y de las meras emociones. El percibir afectivo posee una intencionalidad primaria o “de partida”, las respuestas afectivas sólo poseen una intencionalidad secundaria o de respuesta, y las meras emociones son vivencias no intencionales. Además, el amor se describe como una afectividad supra-intencional, que permite el despliegue de la intencionalidad afectiva. Estas distinciones fenomenológicas se

¹ (pilferna@ucm.es) Pilar Fernández Beites es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense. Actualmente es Profesora Titular en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones: (2010). *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista*. Madrid. UESD; (2007). *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*. Madrid. Encuentro; (2007). *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Madrid. Ediciones Cristiandad. Colección El carro alado.

aplican en ámbitos prácticos decisivos, como la ética, la educación, la psicología o la psiquiatría.

PALABRAS CLAVE: amor, Hildebrand, Husserl, intencionalidad primaria y secundaria, percibir afectivo, psicología, respuesta afectiva, Scheler.

ABSTRACT: In this essay, the affective interiority of the person is studied and a classification of affective experiences is proposed, based on the phenomenological theories of E. Husserl, M. Scheler and D. v. Hildebrand. In this classification, affective perception (*Fühlen, Wertnehmen*) is distinguished from affective responses (correct and incorrect) and mere emotions. Affective perceiving has a primary or “starting” intentionality, affective responses have only a secondary or response intentionality, and mere emotions are non-intentional experiences. In addition, love is described as a supra-intentional affectivity, which allows the deployment of affective intentionality. These phenomenological distinctions apply in decisive practical fields, such as ethics, education, psychology or psychiatry.

KEYWORDS: affective perception, affective response, Hildebrand, Husserl, love, primary and secondary intentionality, psychology, Scheler.

1. INTRODUCCIÓN

No es posible comprender al ser humano sin hacerse cargo de en qué consiste su peculiar interioridad. De primeras, todos nos inclinamos a creer que en las cosas inertes que nos rodean ya hay una interioridad, como el interior de una botella o de una casa, pero esos supuestos interiores son, en realidad, un vacío o una nueva exterioridad. Al pelar una naranja creemos que vamos a descubrir su interior, pero nos tropezamos, más bien, con otras superficies exteriores, que volvemos a desgajar. Si tiramos al aire la bola de arena que acabamos de hacer en la playa, su interior se disgrega en pequeñas partículas y ellas son nuevas exterioridades. Como decían los clásicos, el espacio consiste en partes extra-partes, partes fuera de partes, que son exteriores unas a otras; o, como dice E. Levinas, “la revelación de la materia es esencialmente superficial” (Levinas, 2012, 213).

Por tanto, para acceder a la interioridad deberíamos fijarnos, más bien, en los seres vivos. Los biólogos H. R. Maturana y F. J. Varela expresaron así la

interioridad del ser vivo: “cuando un espacio se divide en dos, nace un universo: se define una unidad” (Maturana y Varela, 1995). La unidad del ser vivo logra que el espacio se divida en dos partes, porque la interioridad del viviente se cierra sobre sí, delimitándose frente a la exterioridad del entorno que lo rodea. Pero, de entre los seres vivos, sólo el ser humano cuenta con la máxima interioridad, con una interioridad en sentido estricto, porque sólo él *se sabe a sí mismo como interioridad*, es decir, sólo el hombre es capaz de vivir su interioridad *como* interioridad.

El interior del hombre es lo que solemos denominar alma o mente. Entre nosotros, Xavier Zubiri recurría a la traducción directa del griego y hablaba de la “psique” (que estudian la psicología o la psiquiatría); pero, por mi parte, prefiero hablar de conciencia, pues éste es el término utilizado en el ámbito de la fenomenología fundada por Edmund Husserl, que es donde se enmarca mi ensayo. La interioridad, como característica propia de la conciencia, tiene sin duda muchas capas y mi exposición se va a centrar en la interioridad afectiva, que ha sido la más descuidada clásicamente.

En efecto, Martin Heidegger afirmaba en *Ser y tiempo* que “no se ha tomado conciencia de que la exégesis ontológica fundamental de lo afectivo en general apenas ha logrado dar desde Aristóteles un paso hacia adelante que sea digno de mención” (Heidegger, 1986, § 29). Y hoy en día, cuando hablamos de fenomenología de las emociones, lo primero que se nos viene a la cabeza es justamente la teoría de Heidegger sobre la afectividad, a la que él se refería como el “encontrarse” (*Befindlichkeit*); más en concreto, todos pensamos en su descripción de la angustia, como distinta del miedo. Sin embargo, yo reivindicaré aquí la “fenomenología originaria”: la de Edmund Husserl y, sobre todo, la de Max Scheler, pues este último supo centrar la afectividad en un sentimiento básico, que no es la angustia heideggeriana, sino, más bien, el amor.

Es cierto que Heidegger reconoce que los intentos fenomenológicos previos al suyo son el inicio del paso hacia delante en el estudio de la afectividad y no puede por menos que referirse a Scheler, pero de modo sorprendente se limita a mencionar los actos de tomar interés en su relación con los actos representativos (estos últimos son los que Heidegger intentaba eliminar en *Ser y Tiempo* para superar así el supuesto intelectualismo de la fenomenología husserliana). Afirma, en efecto, que Scheler “ha dirigido el estudio de estos problemas ha-

cia las relaciones de fundamentación entre los actos representativos y los de tomar interés (*Interessenehmen*)” (Heidegger, 1986, § 29); y el texto que cita en nota no es ni siquiera del propio Scheler, sino de Pascal. Sabemos, además, que Heidegger es más claro en otros lugares en los que desacredita la filosofía de Scheler como agustinismo disfrazado con el ropaje de la fenomenología.

Pese a este posicionamiento de Heidegger, ahora ya vamos viendo cómo poco a poco crece el interés por las teorías afectivas de Husserl y Scheler. En este ensayo, expondré algunas de las importantes distinciones que ellos introducen en el ámbito afectivo y ofreceré al final una clasificación de las vivencias emocionales. Espero contribuir así a facilitar las discusiones en el escurridizo ámbito afectivo, que necesitan de una terminología básica compartida por los distintos investigadores.

2. FENOMENOLOGÍA DE LA AFECTIVIDAD

Para estudiar la afectividad podemos empezar por encuadrarla en la clasificación kantiana de los tipos de actos de conciencia. En ella se distinguen tres niveles: el teórico, el afectivo y el desiderativo. El primer nivel, al que denomino “teórico”, es el clásico nivel cognoscitivo (también llamado de la *representación*). En la conciencia teórica accedemos cognoscitivamente al ser, a los entes que conforman el mundo, a los árboles, las sillas, los cuadros: puedo ver sus colores, tocar sus texturas, oler sus aromas... El segundo nivel es el afectivo, que entra en juego cuando ya no me limito a conocer el mundo, por ejemplo, a ver un cuadro de tal tamaño, sino que, además, ese cuadro me gusta, lo capto como bello. En tercer lugar, tenemos el deseo, que no es ese gustarme o disgustarme de las cosas, sino un tender o un querer, que es previo a la acción. El cuadro que veo en la galería de arte no sólo me gusta, sino que deseo o quiero que ese cuadro sea mío, y quizás por ello me decido a realizar la acción de comprarlo.

Me centro ya en el ámbito de la afectividad y para describirlo recurriré a las aportaciones fenomenológicas de Husserl y Scheler. No quiero ocultar que me interesan estos autores porque ellos muestran que la afectividad permite fundar una ética, o sea una teoría acerca de la moralidad. Y, por desgracia, hoy podríamos definir la ética como aquello de lo que tenemos carencia en la vida

actual. Esto es claro en el tema que aquí tratamos, pues todos sabemos que en nuestros días se habla constantemente de las emociones o de los sentimientos, y también sabemos que al hacerlo se excluye por principio a la ética: quien hace consideraciones éticas se convierte en un personaje sospechoso, como procedente de tiempos ya superados. Muy al contrario, en mi exposición no eludiré la dimensión moral de la vida afectiva, pues seguiré de cerca las ideas de Scheler, que supo ligar la afectividad a una novedosa propuesta ética, a la que ya conocemos como la ética fenomenológica de los valores.

Como bien vio Juan Miguel Palacios (2008), el pionero en esta ética fenomenológica fue Franz Brentano, gran estudioso de Aristóteles y maestro de Husserl. Brentano intentó construir una ética del sentimiento y, como él dejó claro, esto significa una ética no relativista; es decir, no bastan las éticas del sentimiento tipo Hume, que conocía Brentano, pero tampoco los posteriores “emotivismos” al estilo de Ayer o Stevenson. Brentano propuso recuperar la noción medieval de intencionalidad, pero hay que esperar a Husserl para contar con una noción fuerte de intencionalidad, que constituye el eje central del movimiento fenomenológico. Veremos en el siguiente apartado cómo se introduce la intencionalidad en el ámbito afectivo y esto nos permitirá desarrollar lo que he denominado una “razón afectiva”, que sirve de base a una ética de la afectividad no relativista. Pero de momento quiero referirme, aunque sea brevemente, a la noción misma de intencionalidad.

Siguiendo a Husserl, la intencionalidad se define como la distinción entre el acto de conciencia subjetivo (el aparecer) y el objeto del acto (lo que aparece en el aparecer). Esto nos permite afirmar que el ver, por ejemplo, no es un ver sin más, sino un ver *algo*, ver una mesa, un árbol... La intencionalidad la solemos representar con una flecha, porque la conciencia del sujeto no debe entenderse como una esfera cerrada, una mónada sin ventanas, sino que ella es justamente una flecha que apunta hacia al mundo: la conciencia está abierta *a lo otro que ella*. Por tanto, en mi acto de conciencia hay, no sólo el aparecer, el ver o el oír, sino también el objeto que aparece en dicho aparecer, al que denominamos “objeto intencional”: hay mi ver, pero hay también la mesa, que se da *como* mesa, como no agotándose en mi aparecer; hay el acto de oír y hay también las palabras que oigo y que no se agotan en ser oídas.

La intencionalidad es, pues, la *apertura* de la conciencia al mundo, es decir, consiste en el hecho de que la interioridad del sujeto está necesariamente abierta a la exterioridad del mundo. En los actos de percepción externa (el ver, oír, tocar, etc.) hay una intencionalidad receptiva, en la que se nos dan las “cosas mismas”, y así el sujeto *conoce* el mundo que lo rodea (verdad prepredicativa). Por tanto, aquí estamos ya situados en el nivel de la razón, de esa razón que permitió definir al hombre como “ser racional”. Se trata de lo que propongo denominar la “razón teórica”, para poder introducir en el próximo apartado la “razón afectiva”.

Pero no olvidemos que lo que Husserl quiso sacar a la luz no es la verdad de ese mundo dado intencionalmente a la conciencia, sino la verdad de la conciencia misma, o sea, de la interioridad humana.

La conciencia consiste en la experiencia cotidiana en la que el hombre se vive a sí mismo, se *sabe* viviendo (y es el sujeto que sabe de sí mismo quien puede saber también acerca de lo otro, puede captar lo otro *como* otro, como distinto de él mismo). Esto significa que el hombre no sólo “es”, como el resto de las cosas del mundo, sino que el hombre es y se “sabe” siendo. Una piedra o un árbol son, pero no saben que son. Sólo el hombre sabe que es, de modo que a su ser sin más se le añade este peculiar ser que consiste en saberse a sí mismo. Como dice Miguel García-Baró (1998, 73), la conciencia es una especie de “bucle” en el ser, un ser “subrayado”, un doble ser. La conciencia es, en realidad, la interioridad de la persona y por ello, el hombre no debe reducirse, como propuso Heidegger, a una mera apertura intencional: el hombre no es ese “claro del bosque” que permite el desocultamiento del mundo, de la exterioridad, sino que el hombre ha de poseer ya su propia interioridad para poder así abrirse al mundo exterior.

3. EL PERCIBIR AFECTIVO (*FÜHLEN*) Y LA RAZÓN AFECTIVA

A Scheler le cabe el mérito de haber mostrado con todo el rigor necesario que la intencionalidad cognoscitiva no la hay sólo en el nivel teórico de la vida consciente, sino también en nuestra vida emocional o sentimental. Frente al nivel teórico, el del pensar, ejemplificado en la frialdad del cerebro, sabemos que los sentimientos son el vibrar cálido del corazón, pero lo decisivo es que

en este ámbito del corazón también hay actos estrictamente intencionales (que conviven, desde luego, con sentimientos no intencionales, de los que me ocuparé más adelante). Los actos afectivos intencionales, al poseer la flecha intencional de apertura, pueden apuntar a unos peculiares objetos, que son los valores y disvalores o, dicho en terminología clásica, el bien y el mal (lo bueno y lo malo).

Para evitar posibles malentendidos, quiero aclarar que los valores de los que hablan los fenomenólogos no deben identificarse con el Bien uno y abstracto de Platón, porque los valores se reconocen por su carácter *concreto* y por su *multiplicidad*, mayor aún que la del *Filebo*. Siguiendo la clasificación de Scheler, hay valores muy básicos como lo agradable sensible, que se nos da al saborear un helado, pero también hay valores o disvalores vitales, que aparecen en fenómenos afectivos como el asco o la vergüenza. En un tercer nivel, están los valores estéticos, los valores del conocimiento y los de lo justo. Y, por último, hay los valores propiamente morales, que son los que hacen que la afectividad nunca pueda, en realidad, desligarse de la ética.

A las experiencias afectivas intencionales en las que se nos dan los valores, he propuesto denominarlas actos de “percibir afectivo” (*Fühlen*), para resaltar que ellos deben entenderse como análogos al percibir habitual, que es el percibir teórico descrito en el apartado anterior, el ver, el oír, etc. Traduzco por percibir afectivo el término que utiliza Scheler, el *Fühlen*, que considero equivalente al *Wertnehmen* que acuñó Husserl, pues el mismo Scheler lo emplea en ocasiones como sinónimo. Es importante entender bien esta noción de percibir afectivo, porque aquí se encuentra la clave para poder luego introducir otros dos tipos de actos intencionales también relevantes, que son el amor y las respuestas afectivas.

Empiezo comentando la terminología de Husserl sobre el percibir afectivo, pues ella permite ver muy bien el paralelismo entre el nivel afectivo y el teórico. El *Wertnehmen* de Husserl lo traduzco por “percepción del valor”, para marcar así el paralelismo con la percepción teórica que es percepción del ser, del ser teórico². Percibir en alemán se dice *Wahrnehmen*, que literalmente significa coger, captar la verdad, es decir, captar el ser teórico como lo verdadero (*Wahr*). Y,

² Por ello prefiero esa traducción a la “valicepción”, propuesta por Zirión.

en paralelo con esto, Husserl propone introducir un *Wertnehmen*, pues se trata de captar el valor (*Wert*), en lugar del ser teórico (*Wahr*).

Como he indicado, la diferencia entre ambos tipos de percepción o captación es que en el *Wahrnehmen* utilizamos el frío intelecto teórico, pero en el *Wertnehmen* recurrimos al cálido sentimiento. Y justamente para recalcar este carácter sentimental de la captación de valor, Scheler introdujo el término alternativo “*Fühlen*”, que literalmente significa sentir, pero que traduzco por percibir afectivo, para que así quede claro su uso técnico por parte de Scheler.

La intencionalidad del percibir afectivo es la que permite que se nos den esos peculiares objetos que son los valores o disvalores; es decir, lo bueno o lo malo, pues el valor es precisamente lo que hace que el bien clásico sea un bien en sentido estricto y no sólo un ser teórico. Un objeto teórico o neutral, como una piedra o un trozo de cable, se le da al sujeto y lo deja impassible, pero lo valioso, al darse, no puede dejarnos indiferentes, sino que nos hace vibrar afectivamente. Al darse lo bueno y lo malo, el sujeto queda conmovido, no puede limitarse a *tomar nota*, como sucede cuando se le da un objeto teórico, sino que necesariamente se despierta en él la fibra afectiva.

Con la noción de percibir afectivo, Scheler puede recuperar la conocida sentencia de Pascal: “el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce”, pues sólo las razones del corazón (el corazón como razón) nos muestran los valores:

El corazón tiene sus razones, pero no razones sobre las cuales ha decidido ya previamente el entendimiento [...]. En la frase de Pascal el acento se halla en el ‘sus’ y en las ‘razones’. El corazón tiene sus razones, ‘*las suyas*’ de las cuales el entendimiento nada sabe nada puede saber; y tiene ‘razones’, es decir, intuiciones evidentes y objetivas (*sachliche und evidente Einsichten*) sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos [...]” (Scheler, 1986, 362. Trad. 55).

La idea de Scheler es clara. Los colores se captan con la vista y, por tanto, sería absurdo cerrar los ojos y pretender captarlos con el oído. Del mismo modo, los valores se captan con el corazón y, por tanto, para acceder a ellos sería absurdo dejar de lado la afectividad e intentar captarlos con el intelecto. Así puede afirmar Scheler que la filosofía que niega el ámbito del corazón cae,

sin más, en el absurdo, porque “se asemeja tal filosofía a un hombre con ojos sanos que los cerrara para no percibir los colores sino por medio del oído o del olfato” (Scheler, 1986, 366. Trad. 63)³.

Por poner un ejemplo sencillo, al contemplar un cuadro la percepción teórica capta los colores del lienzo, su tamaño o textura. . . , pero es la percepción afectiva la encargada de captar la belleza del cuadro, que es ya un valor y no un mero ser neutral como el color o el tamaño. El percibir afectivo es, pues, capaz de “ver” el valor, pero claro no con los ojos de la cara que perciben el color, pues no hay un tercer ojo encargado de ver la belleza, que sea tan ojo como los otros dos, sino que se trata de un ver con el corazón. Recuerdo el siguiente pasaje de José Ortega y Gasset, donde el filósofo español traduce el “sentir” o “percibir afectivo” de Scheler como un “estimar”:

[Los valores] no se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números o los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe ‘sentirlas’, y, mejor, estimarlas o desestimarlas (Ortega y Gasset, 2004, 32).

Teniendo todo esto en cuenta, podemos ya hablar de una auténtica “razón afectiva”, porque la afectividad intencional nos abre a un ámbito estrictamente objetivo, y esto es un modo de conocer, un conocer cuyos objetos ya no son los entes teóricos de la razón clásica, sino que son los valores.

La razón afectiva supone, pues, una ampliación de la razón clásica, que era razón teórica. Y esta ampliación de la razón teórica es paralela a la ampliación del ser, porque el ser incluye el ser teórico y ese “ser-valor”, que, como mostró Scheler, es irreductible al nivel del ser teórico o neutral (los valores han de darse afectivamente debido justamente a su irreductibilidad). Por ejemplo, el ser teórico de una manzana consiste en ser grande o pequeña, verde o

³ En la *Ética* de Scheler encontramos un texto paralelo: “Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles al ‘entendimiento’; para estos objetos el entendimiento es tan ciego como pueda ser lo del oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta *auténticos* objetos ‘objetivos’ (*objective* ‘Gegenstände’) y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los *valores* y su orden jerárquico” (Scheler, 1980, 261. Trad. 358).

rojiza; pero, además, la manzana es valiosa o disvaliosa, puede tener un sabor agradable o desagradable, o incluso un sabor asqueroso, como cuando mordemos en una zona podrida.

4. LAS RESPUESTAS AFECTIVAS Y SU INTENCIONALIDAD SECUNDARIA

Tras haber hablado del percibir afectivo y de sus correlatos, que son los valores, me centro en las respuestas afectivas, porque en ellas es donde se muestra con más claridad la interioridad de la persona. Scheler las denomina “reacciones de respuesta emocionales” (*emotionale ‘Antwortsreaktionen’*), pero, por mi parte, prefiero hablar de respuestas afectivas, tal como hace D. von Hildebrand.

Una respuesta afectiva es, como su nombre indica, una vivencia en la que alguien responde afectivamente, y lo decisivo es que dicho responder lo es a una situación valiosa o disvaliosa, que, por tanto, ha de estar dada en un previo percibir afectivo. Ejemplos de respuesta son la alegría ante una buena noticia o la indignación, como cuando decimos que ciertas actitudes de los políticos merecen la indignación de los ciudadanos. Y quizás el ejemplo más claro de respuesta afectiva sea la envidia. Si un familiar o un amigo me enseña ilusionado el coche nuevo que se acaba de comprar, capto su valor en un percibir afectivo: veo que es un cochazo, un coche de lujo con un buen equipamiento. Y ante esto son posibles distintas respuestas afectivas. Puedo alegrarme por mi amigo y compartir así su alegría, o puedo responder con un sentimiento de envidia, que como decían los clásicos consiste en la tristeza ante el bien ajeno. Me disgusta o incluso me siento fatal que mi amigo se haya comprado un coche tan lujoso y atractivo (pues quizás esto hace que el mío parezca viejo y anticuado). En este ejemplo, se ve con claridad que mi respuesta ha de estar fundada en un percibir afectivo: he tenido que percibir el valor del coche para poder responder con envidia, porque si no me pareciera valioso, si considero que es una birria de coche, no podría sentir ninguna envidia.

Por mi parte, he propuesto introducir la noción de “intencionalidad secundaria” para caracterizar la afectividad propia de las respuestas, pues así se re-

coge el hecho de que la intencionalidad de las respuestas se apoya en una intencionalidad previa, la del percibir afectivo, a la que denomino “intencionalidad primaria”. Dicho de otro modo, en el nivel afectivo intencional, que fue descubierto por la fenomenología, he introducido la distinción entre la intencionalidad primaria del percibir afectivo y la intencionalidad secundaria de las respuestas.

La intencionalidad secundaria de las respuestas puede denominarse también “intencionalidad de respuesta”, y por ello la he contrapuesto a lo que denomino la “intencionalidad de partida”, que es la intencionalidad del percibir afectivo, en la cual la afectividad se limita a *recibir* el valor (sin responder a él). Esta distinción entre intencionalidad primaria y secundaria, o bien, de partida y de respuesta, empieza a cobrar fuerza en la literatura actual⁴ y creo que es interesante mantenerla en el futuro, pues facilita los debates en este ámbito tan escurridizo del sentimiento.

Para mostrar la distinción entre intencionalidad primaria y secundaria, Scheler recurre al uso del lenguaje, porque, aunque nos parezca que es una distinción difícil de conceptualizar, lo cierto es que ella se refleja en nuestras expresiones lingüísticas. En efecto, cuando queremos verbalizar las respuestas afectivas utilizamos las partículas “de” y “por”. Decimos, por ejemplo, que me alegro “por” algo o “de” algo, y también nos enfadamos “por” algo o sentimos envidia “de” algo. Sin embargo, el percibir afectivo no es nunca “por” algo, sino que en el percibir afectivo se capta “algo”; como dice Scheler, “no percibimos afectivamente ‘por (*über*) algo’, sino que percibimos inmediatamente *algo*, una determinada cualidad de valor” (Scheler, 1980, 261. Trad. 358). Esto significa que en el percibir afectivo capto algo, que funciona gramaticalmente al modo del objeto o complemento directo. Por tanto, frente a esta inmediatez del percibir afectivo, en las reacciones de respuesta nunca se produce un “alegrarse algo”, sino un alegrarse “por” algo. Y este algo es el que da en un previo percibir afectivo: he de percibir *algo*, para poder alegrarme *por* ese algo. Cito el texto fundamental al respecto:

⁴ Ver, por ejemplo, Juan Velázquez que se refiere a “a kind of intentionality that [...] is given as secondary intentionality or response intentionality, as accurately named by Fernández” (Velázquez, 2022, 7).

Algo muy distinto y más importante ya es cuando me ‘alegro de y por algo’ (*an und über*), me entristezco por algo (*über etwas betrübe*). O si estoy ‘entusiasmado por algo’ (*über*) o divertido (*lustig*) o desesperado. Las palabras ‘de’ (*an*) y ‘por’ (*über*) muestran ya, incluso idiomáticamente, que, en este alegrarse y entristecerse, los objetos ‘por’ los cuales estoy alegre, etc. no son captados en ese momento, sino que, más bien, ellos tienen que estar ya antes ante mí, no sólo percibidos, sino también ya dotados *con* los predicados de valor dados en un percibir afectivo (Scheler, 1980, 261. Trad. 358).

Por poner un ejemplo concreto, si me dan una buena noticia, como que alguien ha recibido un premio acorde a sus méritos, yo me alegro por ello. La noticia relata un suceso que percibo afectivamente como valioso o justo, y por ello respondo con alegría. Y aquí es importante recalcar que la alegría es mía: no se trata de captar la alegría del objeto, sino que soy yo la que estoy alegre y lo estoy por el carácter *valioso* del suceso, no por su carácter alegre. La alegría no define, pues, al objeto, sino que me describe a mí. La alegría conforma mi interioridad.

Para acabar de entender la intencionalidad de las respuestas afectivas, es conveniente introducir la noción de “motivo”. Este término se aplica clásicamente en el ámbito de la volición libre, pero él nos permite entender también el nivel de las respuestas afectivas, pues en las respuestas su objeto es, en realidad, su “motivo”. El objeto de la respuesta es aquello a lo que estoy respondiendo, aquello “por” lo que se produce mi respuesta, o sea aquello que *motiva* la respuesta; el objeto de la alegría es el motivo de la alegría. Recapitulando, cuando capto un valor, él es el objeto primario del percibir afectivo, pero, además, él puede motivar una respuesta, convirtiéndose así en objeto secundario de dicha respuesta.

Nos damos cuenta de que las respuestas afectivas que acabo de estudiar recuerdan ciertas descripciones clásicas de la afectividad. Los griegos hablaban, en efecto, de una afectividad que, aunque esté situada en la parte irracional del alma, es capaz de “obedecer” a la razón, de seguir sus dictados, de dejarse motivar por ella. Pero lo que ha mostrado la fenomenología es que estas respuestas afectivas que siguen a la razón sólo son posibles si hay un previo percibir afectivo y no una mera captación teórica de un bien (que se reduciría por tanto al ser); es decir, la obediencia a la razón sólo es posible si la afectividad misma se sitúa ya de primeras en la parte racional del alma, como lo hace el percibir afectivo que logró descubrir la fenomenología.

5. LA AFECTIVIDAD NO INTENCIONAL

Antes de continuar con la descripción de las respuestas afectivas, voy a dedicar un breve apartado a estudiar el nivel inferior de la afectividad, que es el nivel no intencional, pues es importante que no se confunda con el nivel intencional propio de la razón afectiva que aquí más nos interesa. Para referirnos a la afectividad no intencional podemos usar la expresión “estados sentimentales” (*Gefühlszustände*), tal como propone Scheler. Este nivel inferior de la afectividad es el que sí quedaría situado en la parte irracional del alma y se distinguiría, por tanto, del nivel superior de la intencionalidad (de lo que Hildebrand denominaba las “formas espirituales de la afectividad”).

En la afectividad no intencional hay que incluir distintos tipos. En primer lugar, siguiendo en este punto a Husserl más que a Scheler, hay que tener en cuenta que los actos afectivos intencionales han de incluir una capa hilética, que he propuesto denominar “base sentimental”. Una base sentimental es un estado sentimental que se caracteriza por no ser una vivencia completa, sino una parte de un acto intencional, de manera que dicho estado sirve de apoyo a la intencionalidad del acto. En efecto, al igual que los actos intuitivos teóricos intencionales se apoyan en la “sensación” como “base sensible” (sensibilidad), los actos intuitivos afectivos intencionales, como el percibir afectivo, se apoyan en una “base sentimental” (afectividad).

Pero, en una clasificación de la afectividad, sólo nos interesa localizar la afectividad no intencional como vivencia completa. A estas vivencias afectivas no intencionales podemos referirnos como “mera emoción” (afectividad no intencional, o sea afectividad en su formato clásico irracionalista), que correspondería a lo que Scheler denomina *Affekt*⁵, entendido como “emoción no intencional”.

Por mi parte, en la mera emoción, propongo distinguir dos grupos: los “restos no intencionales” y las “emociones fisiológicas”⁶. Los restos no inten-

⁵ El *Affekt* es el nivel afectivo no intencional que Scheler menciona en primer lugar, para distinguirlo del percibir afectivo, que acaba de introducir como noción central en su teoría afectiva. Y, a continuación, distingue dicho *Affekt* de las respuestas afectivas.

⁶ En Beites (2013) intentaba distinguir partida y respuesta dentro del nivel no intencional, pero creo que eso resulta confuso.

cionales lo son *de actos intencionales previos* y consisten en la afectividad que queda como resto al perderse el correspondiente objeto intencional. No puedo entrar en esta cuestión difícil, pero sí quiero referirme a lo que he propuesto denominar las “emociones fisiológicas”. Estas últimas se generan de modo directo mediante causas físico-químicas, que actúan a nivel corporal, alterando la fisiología del cuerpo. Los ejemplos más sencillos son los casos de ingestión de sustancias, como el alcohol o las drogas, que generan causalmente estados afectivos de bienestar o euforia (ligados a la producción de endorfinas...).

Las emociones fisiológicas se distinguen claramente de las respuestas afectivas, porque en ellas hay sólo “causas” y ya no hay los “motivos” que caracterizan a las respuestas (motivación racional). La euforia tras beber vino no es una alegría motivada como la de una respuesta de envidia, pues dicha euforia no lo es “por” nada, sino que la vivimos como el mero efecto de una causa, que es la ingestión del alcohol. En las emociones fisiológicas abandonamos, pues, el ámbito de la intencionalidad, para pasar al de la mera “causalidad”; causalidad biológica, que es ajena a la intencionalidad, aunque también puede ligarse a ella en un segundo momento.

Si buscamos ejemplos más complejos de emoción fisiológica, podemos mencionar sustancias químicas como el Prozac o las lesiones neurológicas de las que habla Antonio Damasio, que son capaces de alterar la afectividad de los pacientes. Y no quiero dejar de referirme al experimento pionero del médico español Gregorio Marañón (1924) que consistía en inyectar adrenalina a sujetos experimentales, con el objetivo de comprobar si se generaban en ellos ciertas emociones. Así sucedió de hecho, porque los sujetos reaccionaban, por ejemplo, con un exceso de alegría ante ciertas situaciones. Pero esos estados de alegría causados por la adrenalina se distinguían de las auténticas emociones, pues los sujetos afirmaban que, en realidad, ellos no se sentían emocionados, sino sólo “como si” estuvieran emocionados. La adrenalina generaría, por tanto, emociones “como si” (estados sentimentales) distintas de las auténticas emociones (que serían las intencionales)⁷.

⁷ Cf. Schachter and Singer (1962), donde se describe un experimento posterior, en el cual no intervienen sólo sujetos informados sobre el objetivo del experimento, sino también sujetos que no han sido informados al respecto.

En otros casos más difíciles ya no se ve con tanta claridad la causa fisiológica del sentimiento, porque ella no es externa, sino que tiene su origen en el propio cuerpo. Estoy pensando en fenómenos de todos conocidos, como el enfado por hambre o la tristeza por cansancio. El enfado por hambre es siempre un enfado *a causa* del hambre. Se trata de la persona que cuando tiene hambre se enfada por cualquier tontería: por ejemplo, un padre de familia monta en cólera porque su hijo pequeño ha dado un manotazo y le ha tirado al suelo los papeles que estaban apilados sobre su mesa. En este caso, el hambre es la causa y nunca el objeto intencional del enfado (objeto secundario): la persona no se enfada “por” hambre⁸, pues no es siquiera consciente de su hambre, sino que se enfada por el manotazo del niño. Y cuando la persona es consciente de que tiene hambre, tampoco considera el hambre como objeto; es decir, no pasa a enfadarse *por* tener hambre, en lugar de enfadarse *por* el manotazo del niño, sino que, más bien, decide comer algo para calmar su mal humor, y quizás siente vergüenza de haber mostrado antes un enfado injustificado.

6. LAS RESPUESTAS AFECTIVAS CORRECTAS O INCORRECTAS

Continúo con la descripción de las respuestas, pues, como ya indiqué, aquí nos encontramos con una clara interioridad personal. Esto se debe a que la persona no se limita a recibir el valor dado, sino que *es ella* la que responde a eso dado, y así revela su propia interioridad.

El despliegue de la interioridad afectiva que encontramos en las respuestas afectivas puede llevarse a cabo en distintos niveles, de manera que ante un mismo percibir afectivo cabrían respuestas muy variadas. Un ejemplo típico es el de un experto en arte, que, al visitar un museo, percibe afectivamente la

⁸ Anthony Kenny (1979) utiliza el caso del hambre para distinguir la “causa” del “objeto” (el objeto secundario, en mi propuesta). Como dice Kenny, afirmamos que “el hambre fue la causa de mi enfado” o que “estaba enfadado porque tenía hambre (*because I was hungry*)”, pero el hambre no es objeto del enfado, porque estas expresiones no pueden convertirse lingüísticamente en “me enfadé ‘de’ tener hambre (*at my being hungry*)”. En español, el “de” se limita a las respuestas (a diferencia del “por”, que puede tener también sentido causal), pero no puede usarse en todas ellas: no podemos decir “entristecerse de algo”.

belleza de un cuadro y su respuesta consiste en dejarse embargar por el disfrute en la contemplación del cuadro. Sin embargo, cuando ese experto asiste a una subasta para invertir, aunque capta del mismo modo la belleza del cuadro, ya no se produce en él la respuesta de disfrute, sino más bien una respuesta de preocupación, porque se da cuenta de lo fácil que es que alguien le arrebatase el cuadro en la subasta.

Las múltiples respuestas posibles a un percibir afectivo pueden, además, clasificarse como correctas o incorrectas. Esto es así porque las respuestas, al tener intencionalidad secundaria, son racionales, y en el ámbito de la razón hay la distinción entre lo correcto y lo incorrecto. Las respuestas racionales incluyen la respuesta racional o correcta, pero también la respuesta incorrecta, como la envidia mencionada en el apartado anterior⁹.

Recurro en este punto a Husserl, porque él muestra la importancia y, al mismo tiempo, la dificultad de incluir las respuestas incorrectas en las racionales, ya que se trataría de incluir lo irracional (*unvernünftig*) en lo racional (*rational*). En efecto, aunque pueda parecer paradójico, hay que reconocer que lo racional (*rational*) abarca tanto lo racional (*vernünftig*) o lo correcto (*richtig*) (que sigue la ley racional), como lo irracional (*unvernünftig*) o lo incorrecto (*unrichtig*) (que se desvía de dicha ley racional)¹⁰. Esto se debe al dato decisivo de que lo irracional se sigue comprendiendo desde lo racional: como decía Spinoza, la verdad es norma de sí misma y también de lo falso. Lo incorrecto sigue siendo motivación racional, porque seguimos comprendiéndolo en tanto que lo consideramos como desviación de dicha razón.

Pues bien, para introducir la noción de lo correcto (o lo incorrecto) en el ámbito de la afectividad, Scheler muestra que los valores dados en un percibir afectivo “exigen” ciertas respuestas afectivas: “Las cualidades de valor radicantes en las respectivas situaciones de valor exigen de suyo ciertas cualidades de las correspondientes ‘reacciones de respuesta’ emocionales”¹¹. Y esto

⁹ Al interpretar a Scheler en Beites (2013), limitaba la intencionalidad secundaria a las respuestas correctas.

¹⁰ Cf. Husserl (1920, § 23, 108).

¹¹ Scheler, 1980, 264. Trad. 362. Hildebrand también habla de una “relación significativa inteligible” en la que el valor “exige (*verlangt*) objetivamente” la respuesta afectiva y distingue dicha respuesta de la mera “causación psíquica” (Hildebrand, 1973, 197 y 200. Trad. 10 y 16).

le permite afirmar que la respuesta correcta es la que se adecua a dicha exigencia de los valores, o sea, es la que se corresponde con lo dado en el percibir afectivo, frente a las respuestas incorrectas, en las que el sujeto no responde como merece la situación valiosa. Por tanto, teniendo en cuenta la terminología antes introducida acerca de los tipos de intencionalidad, propongo la siguiente definición de corrección: una respuesta afectiva es correcta si su intencionalidad secundaria se *corresponde* con la intencionalidad primaria del percibir afectivo.

Scheler acierta al señalar que es en las reacciones de respuesta no correctas donde se capta con mayor claridad, justamente *por su ausencia*, la relación de sentido que genera la exigencia del valor. Por ejemplo, cuando ante un cuadro su belleza nos deja fríos, es decir, no somos capaces de disfrutarla como merece; o cuando una buena persona, a quien deberíamos responder de modo amistoso, nos cae fatal, no la aguantamos¹².

Pero quizás lo más brillante de las descripciones de Scheler consiste en haber mostrado que la incorrección de nuestras respuestas afectivas genera a su vez nuevos sentimientos. Como él afirma, las respuestas incorrectas son fuente de nuevos sentimientos negativos, como la tristeza, que reflejan nuestro disgusto por no haber respondido afectivamente tal como el valor se merecía:

Estos casos [los de respuestas incorrectas] se dan, no hay duda. Y son la fuente de nuevos sentimientos (*Gefühle*). Por ejemplo, nos pone tristes el que nos deje fríos la belleza, el que nos pueda conmovier tan poco, o que una clase especial de lo ruin posea para nosotros un atractivo duradero (Scheler, 1980, 256. Trad. 352).

Si recordamos el texto de Scheler en la que afirmaba que las cualidades de valor exigen ciertas cualidades de las correspondientes respuestas, él mismo continuaba diciendo un poco más abajo:

Si las exigencias de los valores parecen no haberse cumplido (*erfüllt*), sufrimos por ello; es decir, que estamos tristes, por ejemplo, porque no hemos

¹² Se trata del “hecho de que podamos decir: ‘esta obra de arte, desde luego, es muy valiosa, mas no me causa ningún deleite (*Vergnügen*) contemplarla [...]’; ‘no cabe duda de que ese hombre es muy trabajador y virtuoso, pero no lo puedo aguantar’” (Scheler, 1980, 256. Trad. 352).

podido alegrarnos por un suceso tal como se merecía su valor percibido afectivamente; o a causa de que no pudimos entristecernos como lo ‘exige’ (*fordert*), por ejemplo, la muerte de una persona amada (Scheler, 1980, 264. Trad. 362).

Este último caso de la persona amada podemos concretarlo más, utilizando el ejemplo que propone Kant de un hombre pobre ante la muerte de su padre. Aquí la persona amada es un padre avaro y es su hijo quien, ante la muerte del padre, siente alegría por la herencia que éste le ha dejado: “la alegría (*Freude*) de un hombre pobre, pero de buenos pensamientos por la herencia de su padre, que le quiere, pero es avaro” (*Crítica del Juicio*, § 54 Nota). Como ya indicaba Kant, lo interesante de esta situación reside en que dicha alegría, a su vez, puede disgustar (*missfallen*) al hombre pobre.

Teniendo todo esto en cuenta, es posible entender los ejemplos más difíciles de respuestas incorrectas que ya discutía Brentano en *El origen del conocimiento moral*. Pensemos en la “alegría en el mal ajeno”¹³, que podemos concretar como la alegría de una persona cruel, de un torturador que disfruta viendo sufrir a su víctima. Aquí la dificultad reside en que, de primeras, parece que debemos afirmar que una respuesta de alegría es algo bueno, pero también parece evidente que la alegría del torturador no puede calificarse como buena.

En efecto, la alegría, entendida en sentido amplio como agrado, amor... es precisamente el segundo caso del bien que reconoce Brentano (el primero es un bien clásico, el del conocimiento). Como afirma Brentano, la alegría es buena, o sea “es preferible a la tristeza”. En el caso de alegrarse del bien, es mejor que haya el alegrarse del bien a que sólo haya dicho bien, pero el problema lo plantea el alegrarse del mal, pues ya no podemos sostener que esa alegría sea preferible a la tristeza. Y esto se debe a que, en las descripciones de la afectividad, hemos de tener en cuenta, no sólo la alegría como

¹³ Cf. Brentano, 1955, § 27 y notas 33, 34 y 38 (según la numeración de la traducción). Brentano habla del “amor” en sentido amplio, como equivalente a alegría, agrado, etc., para intentar referirse a lo que hemos denominado el percibir afectivo, pero no puede evitar confundirlo con las clásicas respuestas afectivo-desiderativas. En estos ejemplos que ahora discutimos, vemos que la alegría es respuesta.

estado afectivo (es decir, al margen de la intencionalidad), que es un estado valioso, sino también la alegría como respuesta intencional: cuando dicha respuesta es incorrecta, pesa más la incorrección de la alegría que su valor como estado afectivo y por ello la alegría de la persona cruel no puede calificarse como buena¹⁴.

Para terminar este apartado, vuelvo al tema del percibir afectivo, porque él no se califica como *correcto*, al modo de las respuestas, sino como *auténtico*. Y conviene ver la relación entre ambas nociones. Lo explico brevemente.

El percibir afectivo se sitúa en el mismo nivel de la percepción teórica, es decir, en el nivel de la verdad prepredicativa, que la fenomenología de Husserl supo poner en el centro de la filosofía primera. Se trata de la verdad de la percepción o intuición (frente el nivel predicativo de la verdad del juicio). En este nivel teórico, de la “verdad como *aletheia*”, como mostración o manifestación, la percepción puede ser verdadera o auténtica, frente a la ilusoria o engañosa. Sabemos que esta noción estaba ya en Aristóteles, pero también sabemos que fue relegada históricamente a favor de la verdad predicativa del juicio, que es la “verdad como correspondencia”, en la que hablamos, no de lo auténtico o lo engañoso, sino del juicio verdadero y falso; o, como dice Scheler, del acierto y del error (*Irrtum*).

Si vamos ya al nivel afectivo, que es el aquí nos interesa, en el primer nivel de la verdad como *aletheia* se sitúa la percepción afectiva *auténtica*, frente a las percepciones ilusorias o engañosas, a las que denominamos “engaños (*Täuschungen*) afectivos”, en paralelo con los engaños perceptivos clásicos. Y, en el segundo nivel de la verdad como correspondencia, está la respuesta afectiva *correcta*, frente a la respuesta incorrecta, paralela al clásico error del juicio.

En definitiva, en las respuestas afectivas no hay engaños afectivos, pero sí hay incorrección. Y, como ve agudamente Scheler, las respuestas incorrectas

¹⁴ Para poder decir esto, Brentano incluyó la “actividad sentimental correcta” como tercer caso del bien (el cuarto y último caso del bien es el “representar”). Justo en este punto es donde se empieza a ver que la dificultad de una *ética* de los valores reside en que la “corrección” de la respuesta afectiva, y también de la volitiva, ya no puede tratarse como un nuevo “bien” o valor equivalente a los bienes dados en el percibir afectivo.

(las perversiones emocionales, dice también Scheler), son decisivas, pues ellas están en la génesis de los engaños afectivos (de la “ceguera” ante el valor, que estudia Hildebrand). Génesis producida por resentimiento, pues se trata de que, para poder justificar una respuesta incorrecta, se llega a negar la existencia del valor que exigía tal respuesta.

7. EL PROBLEMA DE LA PASIVIDAD AFECTIVA

Puedo introducir ya, aunque sea brevemente, el problema de fondo que encierran las descripciones de la interioridad afectiva que aquí estamos haciendo. En las respuestas afectivas, como la envidia o la crueldad, nos ha resultado fácil detectar la dimensión ética o moral, pero lo cierto es que no resulta tan fácil explicar *cómo es posible* que haya dicha dimensión ética. Esta dificultad se debe al carácter de “pasividad” que es propio de la vida afectiva.

En efecto, como sabemos, los sentimientos son siempre pasivos, es decir, en ellos no hay libertad; y sin libertad no hay moralidad. Estudiar a fondo la relación libertad-moralidad fue la gran aportación de Kant al ámbito ético y por ello hoy la ética tiende a centrarse en los fenómenos volitivos, es decir, en los deseos libres, dejando de lado el ámbito de la afectividad (y de los deseos no libres, a los que Kant denominaba inclinaciones). Pero este problema de la pasividad puede solucionarse si utilizamos la noción de “libertad cooperadora”, que fue propuesta por Hildebrand.

Para comprobarlo, empecemos por reconocer que las respuestas afectivas se producen en nosotros de modo pasivo: yo puedo decidir levantar mi mano derecha y así lo hago, para coger, por ejemplo, un vaso; pero no puedo manejar mis sentimientos como manejo mi mano. No me resulta posible modificar una respuesta afectiva del mismo modo que modifico la posición de mi mano, porque, como afirma Hildebrand, no puedo “inervar” las respuestas como inervo la acción, de manera que mi sentimiento me obedezca como me obedecen la mano y el brazo al coger el bolígrafo para escribir. Por ejemplo, cuando ante un determinado suceso siento miedo, no hay la solución fácil que consistiría en tomar la decisión de dejar de sentir miedo; y si estoy nervioso de nada sirve empeñarme en que ya mismo tengo que dejar de estar nervioso, pues ese

empeño sólo me pone aún más nervioso. Tampoco puedo elegir de quién me enamoro, aunque sí puedo decidir con quién casarme.

Pero, aunque en la afectividad no haya libertad, sí hay la denominada “libertad indirecta”. Para evitar tener miedo podría evitar la situación de peligro que me da miedo o podría intentar desviar mi atención de dicha situación. Si recordamos los ejemplos de Descartes en las *Pasiones del alma*, el que va a la batalla puede considerar las razones por las que el peligro no es grande o que hay mayor seguridad en la defensa que en la huida o que tras la batalla obtendrá la gloria y la alegría de haber vencido.

Pues bien, además de esta libertad indirecta, Hildebrand introduce en el ámbito afectivo la “libertad cooperadora” (*mitwirkende*), en la que se trata de tomar posición respecto a nuestras respuestas afectivas. Esta peculiar libertad consiste en la posibilidad que tiene la persona de “sancionar” (*Sanktion*) o “desautorizar” (*Desavouierung*) sus respuestas afectivas, de manera que el sujeto decide, o bien identificarse con su respuesta, darla por válida (aprobarla, aplaudirla), o bien separarse de ella, rechazarla (reprobarla). Y lo interesante es que esto ya sí es un acto de la libertad *directa*, es decir, que queda bajo el pleno dominio de la persona:

Quando la alegría brota en nuestra alma [...] nuestro libre centro espiritual tiene, sin embargo, una función decisiva que cumplir, a saber, la sanción o el rechazo libres de esta alegría o de este amor. Podemos identificarnos libremente con nuestra alegría o distanciarnos de ella. Alcanzamos aquí el *punto más profundo de la libertad humana*, es decir, el último ‘sí’ o ‘no’ que nuestro libre centro personal expresa (Hildebrand, 1973, 333. Trad. 372, subr. mío).

Es cierto que la libertad cooperadora no puede hacer desaparecer mi respuesta (pues esto sólo puede lograrse en un largo proceso, en el que interviene la libertad indirecta, apoyada, a su vez, en la cooperadora), pero sí puede hacer otra cosa, decisiva desde el punto de vista moral, que es “modificar” dicha respuesta. Al desautorizar una respuesta incorrecta, como la envidia, el sujeto logra modificarla, en el sentido de que al alejar su centro personal de la respuesta que ha surgido en él, el sujeto logra que dicha respuesta ya no le configure en tanto que ser personal, y así la “decapita”, la priva de su validez:

En esta desautorización, la persona se desliga expresamente de esta respuesta afectiva y se opone a ella con su libre centro personal; se separa de ella de una manera tal que la priva de su “substancia”, por así decir, la “decapita”. [...]

Claro está que la desautorización de una respuesta no la erradica todavía. Después de haber sido desautorizada, permanece en nuestra alma, pero no sin haber sufrido una profunda modificación (*Veränderung*)” (Hildebrand, 1973, 335. Trad. 374).

No puedo seguir desarrollando esta cuestión de la libertad cooperadora, porque nos llevaría al difícil problema del origen del mal. Me basta con haber mostrado que, aunque los sentimientos siempre surjan pasivamente, el sujeto puede influir en ellos gracias a la libertad indirecta y, sobre todo, a la libertad cooperadora. De este modo, la persona se hace parcialmente responsable de su afectividad y esto explica la dimensión ética que vemos en las respuestas afectivas, pues en ellas se muestra la índole moral del sujeto que las padece.

8. LA INTERIORIDAD DEL AMOR

Entro ya en el tema del amor¹⁵, porque, según mostró Scheler, aquí nos encontramos con el fenómeno afectivo más originario, que por ello es también el núcleo de la interioridad personal.

En mi opinión, Scheler acierta al no entender el amor como deseo, a la manera de la teoría clásica, y al no considerarlo tampoco como una respuesta afectiva, que fue la propuesta alternativa de Hildebrand. Como veremos enseñada, en Scheler el amor no se limita a responder a valores dados en un percibir afectivo, sino que es una afectividad más originaria que la de las respuestas¹⁶; y el amor es incluso más originario que el mismo percibir afectivo,

¹⁵ Sobre este tema es imprescindible el magnífico ensayo de Leonardo Rodríguez Duplá sobre *La primacía del amor* (2019).

¹⁶ Aunque Hildebrand tiene el mérito de describir con detalle las respuestas afectivas y la motivación, su teoría sólo resulta aceptable si se incorporan en ella las tesis centrales de Scheler que aquí he expuesto. En Scheler, el percibir afectivo abierto por el amor permite acceder al *valor*, que es la noción central de cualquier ética de los valores, y, por tanto, no puede subsumirse bajo la categoría de la *importancia*, como propone Hildebrand.

porque el amor es el que abre el percibir afectivo y, por tanto, permite el despliegue de la intencionalidad afectiva.

Efectivamente, el amor es definido por Scheler como un movimiento que es capaz de ampliar el ámbito de los valores dados al sujeto. Se trata de un movimiento que se caracteriza por que “va en la dirección del valor más alto”, es decir, el amor se mueve siempre hacia arriba, hacia los valores superiores. En palabras de Scheler, el amor es un auténtico “explorador” que hace posible descubrir nuevos valores. El amor no se queda en el nivel inferior del valor, por ejemplo, en el nivel del placer y de lo útil para lograrlo, sino que aspira a valores superiores como la vitalidad, la belleza, el conocimiento o la bondad moral:

El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una *ampliación* o una *restricción* la esfera de valores accesible al percibir afectivo (*Fühlen*) de un ser. [...] Por consiguiente, [el amor] no *sigue* al percibir afectivo del valor y al preferir, sino que les precede en la marcha como un *explorador* (*Pionier*) y guía, por cuanto que le corresponde una misión ‘*creadora*’ (*schöpferische*), no respecto a los valores en sí existentes, claro está, pero sí respecto al círculo y conjunto de los valores que puede sentir y preferir, en cada caso, un ser (Scheler 1980, 266-7. Trad. 365).

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que los actos de percibir afectivo que aquí hemos descrito son algo así como las instantáneas del amor: el amor se mueve y esto permite que el sujeto vaya *parando* en los distintos valores y los vaya captando mediante su percibir afectivo.

Puedo ya aclarar que, según Scheler el amor no debe entenderse como un acto “intencional” en el sentido en que lo es el percibir afectivo, porque en realidad el amor no toma por objeto un valor dado, sino que apunta en la dirección de los valores más altos que el ya dado. Pero vemos que esta tesis de Scheler no supone una carencia de intencionalidad en el amor, sino más bien un exceso. Por ello para describir este nivel, no inferior sino superior a la intencionalidad, propongo hablar de “supraintencionalidad” (recupero así esta expresión que empleó entre nosotros el psiquiatra Juan José López Ibor cuando se ocupó de las propuestas de Scheler). El amor es supraintencional porque no capta intencionalmente los valores concretos, pero hace algo más importante, que es ir abriendo

el camino para dicha captación, de manera que se vaya ampliando el ámbito de la intencionalidad afectiva. El percibir afectivo es intencional, pero estático: sólo el amor es capaz de imprimir el movimiento a dicha intencionalidad y lo hace porque, al estar el valor jerarquizado, el mirar al valor ha de ligarse al movimiento hacia los valores más altos¹⁷.

Quizás por esto Scheler consideró el amor como la clave para entender en qué consiste la intencionalidad misma. Como él dice: “El amor es la esencia de lo intencional, del ser mismo que se extiende más allá de sí (*Liebe ist doch das Wesen des ‘Intentionalen’, des sich über sich hinausstreckenden Seins selber*)”¹⁸. Y, esta línea, también Ortega describe el amor como “el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa” (Ortega, 1983, 554).

Pero, además, el amor nos permite asomarnos a la interioridad más profunda de la persona, porque, como sostiene Scheler, el amor se sitúa en el núcleo del ser personal. En efecto, Scheler propone definir al hombre como un “*ens amans*”, seguramente para resaltar esta dimensión de la esencia humana que ha sido relegada en las teorías clásicas. Es decir, Scheler no define al hombre como un ser “racional” en el sentido de la racionalidad teórica, sino como un ser “afectivo”, siendo la afectividad básica el amor –muy distinto de la angustia, que Heidegger situó años después en el centro de la vida afectiva–. Por ello en lugar de caracterizar al hombre mediante el conocimiento racional o la voluntad, lo define mediante lo que denomina el *ordo amoris*, una expresión que toma de San Agustín. Scheler sostiene, que al conocer el *ordo amoris* de un hombre conocemos, “las sencillas líneas fundamentales de su *ánimo* (Gemütes), que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse el núcleo del hombre como ser espiritual” (Scheler, 1986, 348. Trad. 27). Y así Scheler puede decir de modo contundente que “*quién posee el ordo amoris de un hom-*

¹⁷ Aunque aquí no puedo desarrollarlo, junto al amor Scheler habla de los actos de preferir y postergar. En el preferir, el objeto ya no es un valor, sino un “estado o situación de valor” (equivalente al “estado de cosas” o “situación objetiva” del nivel teórico), de manera que el preferir consiste en reconocer esa peculiar situación de valor en la que un valor es superior a otro, preferible a otro.

¹⁸ Se trata de una breve nota manuscrita sobre el amor recogida en los textos póstumos (Scheler, 1979, 243).

bre posee al hombre. Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal” (Scheler, 1986, 348. Trad. 27).

Además, Scheler hace una original propuesta cuando caracteriza el ordo amoris de la persona como algo *individual*, que configura, por tanto, una esencia humana *estrictamente individual*, muy distinta de la esencia *genérica* que proporcionaba la razón clásica. Esto permite defender que el ordo amoris de la persona marca a cada individuo una “vocación”. El término que vertemos como vocación es *Beruf*; pero también puede traducirse por “llamada”, oficio o profesión, pues todos estos significados están incluidos en dicho término alemán. La llamada del ordo amoris lo es a un determinado modo de vida y, al tratarse de una vocación individual e intransferible, cada hombre queda situado en un “puesto” único dentro del mundo en el que le ha tocado vivir. El artista, por ejemplo, seguirá la llamada de ciertos valores estéticos, el filósofo vivirá entregado al valor de la verdad y el jurista se ocupará de que se haga justicia en los casos concretos que lleguen a sus manos.

Puedo ya hacer explícito que los valores a los que abre el ordo amoris no sólo motivan las respuestas afectivas que hemos estudiado antes con detalle, sino que motivan también los deseos o tendencias¹⁹ y, en concreto, la voluntad libre del sujeto. Los valores, dados afectivamente, son lo que ofrecen a la persona unas metas por las que merece la pena vivir y así son capaces de *poner en movimiento* la libertad del hombre para que pueda realizar su vocación.

De este modo, el amor se convierte en el motor de la libertad y, por tanto, en el motor de las acciones que transforman el mundo externo. Gracias al amor acontece el hecho sorprendente de que la libertad deja de ser la mera “libertad negativa”, o sea la clásica libertad de indiferencia (“*liberum arbitrium indifferentiae*”), a la que nos tiene acostumbrados la filosofía actual, y se convierte en “libertad positiva”, en una libertad en serio, que está orientada por el ordo amoris. En ella nos decidimos a favor o en contra de los valores, a favor del bien o del mal; y así contribuimos a mejorar, empeorar o conservar el mundo en el que nos ha tocado vivir.

¹⁹ En esta motivación tendencial se centra Miguel Armando Martínez Gallego (2022), que muestra brillantemente la equivalencia de la motivación clásica con lo que Scheler denomina la “efectividad” (*Wirksamkeit*) del valor.

En definitiva, el amor como núcleo de la interioridad es la fuente capaz de transformar el mundo. Todo empieza, pues, por el amor. Es cierto que el amor mismo no es libre, pero también es cierto que sólo el amor permite ejercer la libertad en serio. El amor no es intencional (al modo del percibir y las respuestas afectivas), pero sólo él es supraincencional. Además, el movimiento del amor, al abrir al ámbito de lo valioso, nos abre muy especialmente a las otras personas; es decir, el amor saca al sujeto de sí mismo, para acercarlo a los otros y también al Otro con mayúscula. Porque, aunque aquí no pueda ya justificarlo, una Otredad absoluta sólo puede entenderse como interioridad; como una interioridad amorosa que es capaz, no sólo de transformar, sino de crear la exterioridad misma del mundo y las nuevas formas finitas de interioridad, que somos cada una de las personas que habitamos el mundo.

9. CONCLUSIÓN

Para terminar, me permito proponer una clasificación de la afectividad, que es formal o estructural, porque se trata de distinguir los tipos mismos de experiencias sentimentales. En ella intento mejorar la propuesta que esboqué en un ensayo anterior (Beites 2013), en la cual me limitaba a recoger la propuesta de Scheler.

En primer lugar, mi clasificación puede ya prescindir de la distinción acto-función defendida por Scheler, que parece introducir dualismos innecesarios. En segundo lugar, sabemos que Scheler calificó las respuestas afectivas como “modos de comportamiento” (*Verhaltensweisen*), para no considerarlas funciones ni actos, y, por tanto, las respuestas quedaban incluidas en la afectividad “no intencional”, en el nivel de los “estados”. Seguramente Scheler se decidió por esa opción para dejar clara la diferencia entre las respuestas y el acto de percibir afectivo, pues sólo este último ocupa un lugar central en la ética fenomenológica, al poseer una intencionalidad receptiva, a la que he denominado intencionalidad primaria. Pero, como hemos visto, las respuestas poseen también una auténtica intencionalidad, que he llamado intencionalidad secundaria o de respuesta justamente por apoyarse en la intencionalidad fundante del percibir afectivo. Teniendo esto en cuenta, creo que conviene poner-

nos de acuerdo en hablar de lo “no intencional” (“estados”) para referirnos, no sólo a lo carente de intencionalidad primaria, como decía Scheler en su propuesta inicial, sino a lo carente también de intencionalidad secundaria²⁰.

Así llegamos a la siguiente clasificación, que puede ser un punto de partida para las discusiones en torno a una afectividad que no haya sido relegada de antemano al reino de lo irracional o al poderoso reino de las meras convenciones ideológicas:

TIPOS DE VIVENCIAS AFECTIVAS O SENTIMIENTOS (*GEFÜHLE*)

A. NIVEL NO INTENCIONAL. “Estados sentimentales” (*Gefühlszustände*)

- Base sentimental (parte de un acto intencional)
- Emoción no intencional. *Affekt*

B. NIVEL INTENCIONAL

- Percibir afectivo (*Fühlen*): intencionalidad primaria o de partida
- Amar y odiar: suprainintencionalidad
- Preferir y postergar: intencionalidad sobre “situaciones de valor”

Intencionalidad secundaria

- Respuestas afectivas

10. BIBLIOGRAFÍA

- Beites, P. F. (2013). Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones. *Diánoia*, (vol. LVIII, nº 70), pp.3-34.
- Beites, P. F. (2014). Tipos de motivación y vida moral: la propuesta de Edmund Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*, (11), pp. 81-98.
- Beites, P. F. (2017). El deber y lo “justo” en la ética fenomenológica: hacia una ética deontológica material. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (34), pp. 645-661. <http://dx.doi.org/10.5209/ASHF.56805>

²⁰ Además, al no incluir las respuestas en lo no intencional, ya no hay que introducir lo “absolutamente no intencional” para excluir dichas respuestas.

- Brentano, F. (1955). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Hrsg. von Oskar Kraus, Felix Meiner, Hamburg. Trad. *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid, 2002.
- García-Baró, M. (1998). El discurso hiperbólico sobre Dios. Prolegómenos. En Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía (Ed.). *Lenguajes sobre Dios*, Encuentro.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Trad. *El ser y el tiempo*. FCE, 2ª ed., Madrid, 1971.
- Husserl, E. (1920), *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920-4. Kluwer Academic Publishers, cop. 2004.
- Hildebrand, D.v. (1973). *Ethik*. Gesammelte Werke II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2. Auf., Trad. *Ética*. Encuentro, Madrid, 2020, 3ª ed. revisada. (Original americano: *Christian Ethics*, David McKay Company Inc., New York 1953. *Ethics*, a partir de la segunda edición).
- Hildebrand (1973). *Die Geistigen Formen der Affektivität*. En *Situationsethik und kleiner Schriften*, Stuttgart, pp. 195-208. Trad. esp. *Las formas espirituales de la afectividad*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 1996.
- Kenny, A. (1979). *Action, emotion and will*. Routledge and Kegan Paul, London <https://doi.org/10.4324/9780203711460>.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Sígueme, 2ª ed., Salamanca.
- Martínez Gallego, M. A. (2022). Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler. *Cauriensia*, (XVII), pp. 309-32.
- Maturana, H. R. y Varela F. J. (1995). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Editorial universitaria, 3ª ed., Chile.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Encuentro, Madrid. Tb. en *Obras completas*, Tomo 6, Alianza Editorial, Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1983), *Estudios sobre el amor* (1941). En *Obras Completas*, Tomo 5, Alianza Editorial, Madrid.
- Palacios, J. M. (2008). *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*. Encuentro, Madrid.
- Rodríguez Duplá, Leonardo (2019). *La primacía del amor. Estudios sobre la ética y la antropología de Max Scheler*. Avarigani Editores, Madrid.
- Schachter, S. y Singer, J. E. (1962). Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, (69), 379-399.
- Scheler, M. (1980). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. En Gesammelte Werke, Band 2, Francke Verlag, sechste, durchgesehene Auflage, Bern und München. Trad.: *Ética*. Caparrós, Madrid, 2001.
- Scheler, M. (1986). *Ordo amoris*. En Gesammelte Werke, Band 10. Schriften aus dem Nachlaß, Band I, Bonn, Bouvier Verlag, dritte, durchgesehene Auflage, pp. 345-376. Trad.: *Ordo amoris*. Caparrós, Madrid, 1996.

- Scheler, M. (1979). *Gesammelte Werke, Band 11. Schriften aus dem Nachlass, Band II*, Francke Verlag, Bern und München.
- Velázquez-González, J. (2023). Feeling in Values: Axiological and Emotional Intentionality as Living Structure of Ethical Life, Regarding Max Scheler's Phenomenology". *Human Studies*, (46), 43-57.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



La despersonalización del cuerpo, un desafío para la técnica y la medicina. Sugerencias desde Zubiri, Xirau y Marcel

*The depersonalization of the body,
a challenge for technique and medicine.
Suggestions from Zubiri, Xirau and Marcel*

JOSÉ ANTÚNEZ CID¹

Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid (España)

ID ORCID 0009-0000-9113-6031

Recibido: 05/02/2024 | Revisado: 16/04/2024
Aceptado: 17/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.467>

RESUMEN: Zubiri, Xirau y Marcel resaltan el carácter personal del cuerpo eludiendo mecanicismos propios del paradigma tecnocrático. Aunque su reducción a objeto sirva para las ciencias, cuando se convierte en ‘la’ dimensión se despersonaliza: la

¹ (joseantu@sandamaso.es) José Antúnez Cid es doctor en Filosofía por la P.U. Gregoriana (Roma), y catedrático de Filosofía sistemática en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, y Director de la Oficina de investigación y relaciones internacionales (OIRI) de la UESD por dos trienios. Investigador principal del grupo: Hermenéutica, técnica y gnosticismo, la persona y sus desafíos, miembro de Orígenes Apostólicos. La pedagogía de la Iglesia apostólica. Publicaciones: (2023) *El mal* (editor y capítulo). Madrid; (2016). *Antropología filosófica*. Madrid; (2016). *Somos familia* (editor y capítulo). Burgos; (2015). *La representación* (editor y capítulo). Madrid; (2006). *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Roma.

persona sufriría cierta desencarnación (neognosticismo, H. Jonas) y se pensaría el hombre desde la técnica (neurocientificismo). Zubiri subraya la riqueza personal de la corporalidad, “la persona expresa”, en respectividad al mundo y los demás. Para Xirau no hay ni almas ni cuerpos intercambiables, pues la mirada del amor los descubre en “simultaneidad indivisible”, no mero instrumento manifestativo; el alma se inscribe en el cuerpo de manera cada vez más profunda, haciéndose paulatinamente más presente hasta transfigurarlos, la presencia corporal es alma voluminosa y encarnada, centro de toda perspectiva. Marcel, en la ontología del ser-amor, sostiene que el “yo y mi cuerpo” recuperan la unidad originaria desdoblada por la reflexión abstractiva, superando el tener posesivo y pasando de la indisponibilidad a la entrega.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, gnosticismo, Marcel, Xirau, Zubiri.

ABSTRACT: Zubiri, Xirau and Marcel stress the personal character of the body, avoiding the mechanisms of the technocratic paradigm. Although its reduction to an object is useful for the sciences, when it becomes ‘the’ dimension it is depersonalised: the person would suffer a certain disembodiment (neognosticism, H. Jonas) and man would be thought of from the point of view of technology (neuroscience). Zubiri stresses the personal richness of corporeality, “the person expresses himself”, in ‘respectivity’ dies, because the gaze of love discovers them in ‘indivisible simultaneity’, not merely as an instrument of manifestation; the soul is inscribed in the body in an ever-deeper way, becoming progressively more present until it transfigures it, the bodily presence is the voluminous and incarnated soul, the centre of all perspective. In the ontology of being-love, Marcel asserts that “I and my body” recover the original unity unfolded by abstract reflection, overcoming possessive having and moving from unavailability to surrender.

KEYWORDS: Body, Gnosticism, Marcel, Xirau, Zubiri.

1. INTRODUCCIÓN

Los indudables y grandes logros de la técnica que mejoran la calidad de vida, los canales de comunicación y las ciencias de la salud se ven ahora potenciados por la IA. No son pocos los pensadores que, sin minusvalorar estos avances, también vislumbran desafíos a los que hay que responder so pena de que estos mismos avances puedan utilizarse en contra nuestra. El momento presente nos da la oportunidad de repensarnos y reflexionar sobre la

maravilla de nuestra corporalidad aprovechando los interrogantes que surgen del actual momento tecnológico. Es una buena ocasión para ahondar en el carácter personal de la corporalidad del hombre.

Hay un importante desafío, si culturalmente se extiende un paradigma tecnocrático con su concepción del hombre mecanicista y materialista, también la visión del cuerpo se vería afectada; la reducción del cuerpo a su aspecto de cosa extensa –tan fructífera para las ciencias positivas– si se convierte en ‘la’ visión del cuerpo dejaría escapar dimensiones intrínsecamente suyas pudiendo despersonalizar la vivencia de nuestro propio cuerpo, lo que afectaría a la vivencia que la persona tiene de sí y en consecuencia al entorno social, pues el hombre es carne hablante, y habla y comunicación están esencialmente arraigadas en la corporalidad, además el movimiento sociológico de las ideas tiende a crear una circularidad de retroalimentación.

Junto a la tecnología y neurociencia nos encontraríamos entonces con su deformación en neurocientificismo y mecanicismo que pensando desde una desencarnación de la conciencia desvinculada del cuerpo (especie de platonismo empobrecido) paradójicamente llevarían con el tiempo a reducir lo distintivo del hombre a funciones complejas que serían pensadas desde los productos de nuestros saberes técnicos convertidos en el analogado principal. En vez de pensar la técnica desde el hombre, se pensaría al hombre desde la técnica. En consecuencia, pensaría mi inteligencia desde la IA y la corporalidad desde la neurociencia, por ejemplo, y no al revés.

Lo interesante es que, aunque este riesgo esté ahí, los avances de la técnica proyectados sobre nuestras capacidades e identidad se vuelven en una oportunidad para la filosofía y la humanidad de ahondar en la perenne cuestión sobre quiénes somos. Nuestra responsabilidad, que siempre es de y para las personas, incluye la tarea de evitar el riesgo de despersonalización del paradigma tecnocrático que ha sido descrito con rasgos neo-gnósticos (Jonas, 2010) y así colaborar en la construcción de una cultura, una medicina y una técnica en las que el principio ‘persona’ y una corporalidad filosóficamente repensada contribuyan a articular las relaciones propias de cada ámbito.

Entre los rasgos neo-gnósticos que afectan a la visión del cuerpo de la corriente tecnocrática destaca un dualismo que incluye cierto paradójico rechazo del cuerpo dentro de la reducción de la materia a mero material a dispo-

sición; la materia sería límite del que huir mediante la técnica que intentaría someter el organismo a través de modificaciones e incluso superar la muerte, ideas presentes en la ideología de género y el transhumanismo. Para pensar la corporalidad tenemos la ventaja de contar con autores del s. XX muy sugerentes que aportan una perspectiva positiva, concreta y personal de la carne.

2. PLANTEAMIENTO

En *La Tía Tula*, Ramiro se encara: “¿Tienes derecho, Gertrudis, a perseguirme con tu presencia?, ¿es justo que me reproches y estés llenando la casa con tu persona, con el fuego de tus ojos, con el son de tu voz, con el imán de tu cuerpo lleno de alma, pero de un alma llena de cuerpo?” (Unamuno, 1921, p. 88). Tula (Gertrudis) acababa de reprochar a su cuñado Ramiro que se le insinuase pasado muy poco tiempo tras que éste enviudase por la muerte por sobrepeso de Rosa (hermana de Tula). Tula está en casa del cuñado haciendo de madre de los niños, eligiendo la virginidad para no dar madrastra a sus sobrinos. Es mujer fuerte, clara, rotunda, inteligente, librepensadora, creyente, práctica y es madre sin serlo. ¡Qué bien expresa Unamuno la experiencia de unidad, de carne que es alma y cuerpo, de carne que es sublime y brutal, de presencia que es física y personal, de atracción que es a una de sensibilidad y de espíritu!

Frente a esa ‘galerna’ que se va gestando en la interioridad ‘una’ de Tula, el neurocientificismo vería otra realidad o quizás no ve. Un episodio de la serie policiaca, *El mentalista*², se desarrolla en un prestigioso instituto neurocientífico, motor de la universidad a la que pertenece, y cuyo investigador líder trabaja en una ‘máquina ética’ que mediante impulsos eléctricos modificaría la sección adecuada del cerebro para que la persona actuase según el bien o el mal. Lograr que funcione establecería definitivamente la paz mundial. El episodio desmitifica e ironiza sobre la posibilidad de reducir la moral a manipulación neuronal. Afortunadamente la máquina no llega a funcionar, pero si llegase ya el bien no sería bien ni el mal sería mal, pues no habría libertad, ¿habría personas? El investigador afirma que “estaríamos tocando lo

² *The mentalist, Red brick and Ivy* (temp. 1,10) 2008.

más profundo de nuestras almas” y tiene razón, libertad y ética lo son, pero no se ‘tocan’ eléctricamente, ¿o sí? Encontramos en modo divulgativo y crítico desarrollada una de las herencias cartesianas: *la res extensa*, llevada al extremo por el neurocientificismo, que determina la *res cogitans*.

Descartes, a quien no gustaba la brecha dualista que él mismo abrió³, en sus herederos nos ha permitido pensar el hombre desde dos ángulos. El heredero extensivo, desde las ciencias positivas con todas sus ventajas y potencialidades para desarrollar la biología y la medicina, y el heredero que capta la vivencia de la autopresencia del yo a sí mismo, el heredero fenomenólogo que recupera un ámbito de la experiencia que había quedado olvidado. El desafío consiste en unirlos sin confundirlos, distinguirlos sin separarlos y así pensar nuestra realidad como seres conscientes en carne y hueso.

Tres –cada uno a su manera– fenomenólogos, todos heterodoxos desde los rigores metodológicos husserlianos, pero todos beneficiarios de una mirada superadora de dualismos y monismos nos ofrecen un pensamiento sobre el cuerpo y la persona que recoge esa unidad que con viveza expresaba Ramiro: “cuerpo lleno de alma, pero de un alma llena de cuerpo”.

Una mirada fenomenológica al hecho de la unidad originaria y compacta del sentir e inteligir humano abre y pide una metafísica de la persona como animal de realidades en la que hay unidad radical y sistémica entre organismo y psique, entonces el cuerpo no es parte ni componente, sino que es la misma persona expresa: Zubiri.

La mirada del pensador, ampliada por el amor, ofrece una visión interior del cuerpo que supera el mirar desde fuera que falsea su verdad reduciéndolo a histología y cosa abstracta. La nueva mirada ve desde dentro, en la misma vivencia del cuerpo, y descubre la ‘identidad’ entre yo, alma y cuerpo, el cuerpo es presencia suya: presencia del cuerpo mismo, presencia del alma, presencia del yo que transfigura el mundo y trasciende: Xirau.

Las experiencias que llevan al límite la reflexión abstracta y racional sobre el cuerpo –el suicidio– nos descubren que el cuerpo no es un haber a nuestra

³ Sin superar el dualismo, Descartes sostuvo una unión más estrecha en la 6ª meditación metafísica y en *Las pasiones del alma* (1649) al estudiar la influencia sobre la mente de las pasiones sensibles (Descartes, 2005b, 2005a).

disposición. El problema del cuerpo se ilumina cuando desde la fenomenología del tener se alcanza el umbral del misterio del ser, que es amor. Yo no tengo mi cuerpo del todo si no que yo soy mi cuerpo; la unión entre el yo y su cuerpo es más fuerte que una relación pero no es una identidad. Mi cuerpo, mi vida, mi ser están en el ámbito de la ontología del misterio, y con su luz se completa y ensancha la mirada reductora de la reflexión abstracta de las ciencias positivas y aparece la verdad del cuerpo: Marcel.

3. EL CUERPO ES LA PERSONA EXPRESA: ZUBIRI

Zubiri tiene una visión personalista de la corporalidad pues “el cuerpo es la persona expresa” (Zubiri, 1986, p. 62)⁴. Detrás de esta afirmación hay muchos años de reflexión que, conociendo la tradición hilemorfista e intentando superarla, buscando la comunión con la fe católica que profesó para pensar la inmortalidad y la resurrección de la carne, y en profundo diálogo con la ciencia positiva, concluye en esta afirmación de la unidad del hombre.

Esta unidad la descubre a la luz del estudio de un fenómeno central con su método de análisis de hechos: la inteligencia sentiente, que le permite a su vez describir al hombre como animal de realidades. Ambos pares de términos subrayan el no dualismo: se siente inteligentemente y se ‘intelige’ sentientemente⁵ (Zubiri, 1980, pp. 87-97), animalidad y trascendencia se dan sin rupturas, sin dualismo. Los dos términos de cada par reflejan en el conocimiento aspectos que son una misma y única realidad, dimensiones suyas.

El fenómeno del conocimiento humano descrito con los rigurosos cuidados de una fenomenología estilo Zubiri, comparece como un único acto de inteligencia sentiente. Para Zubiri este es un ‘hecho’ que manifiesta la unidad radical entre sensibilidad y psique, y que, a su vez, manifestaría la unidad radical entre organismo y psique, lanzando la razón hacia el esbozo, con su correspondiente probación de realidad, de una antropología metafísica que no

⁴ Procedente de “La realidad humana” (1974).

⁵ Tras dialogar con Kant, para Zubiri sentir e inteligir no concurren como dos facultades en una síntesis, sino que son dos potencias que se co-determinan intrínseca y estructuralmente para realizar un acto. Son una facultad. Difiere en esto también de la psicología tomista.

debería dejar resquicio al dualismo. El hombre es una realidad psico-orgánica que no se escinde en psique y organismo, también su actividad es a una psico-orgánica⁶.

En esta antropología el cuerpo no es principio, ni parte, ni cosa, ni sustancia, ni sustantividad a componer con otra; el cuerpo es expresión de la persona, la persona misma en expresión física, dimensión de la persona en la que esta se presencializa en respectividad con el resto de realidades, y es por ello expresión desde sí y con ellas.

¿Podemos ir más al fondo? Sin duda, aunque no resulta sencillo. La filosofía de la realidad de Zubiri, su metafísica, para comprender lo que nos es dado juega con dos planos articulados mediante la función trascendental. Es cuestión ardua que estudia en “La respectividad de lo real, pero resulta iluminadora (Zubiri, 2007, pp. 173-215).

En un primer plano, cada cosa nos hace notar qué es, nos da sus notas, se nos da ‘tal’ como es, tenemos su ‘talidad’, es ‘tal’ cosa. Se describen esas notas, su articulación, su agrupación, cuáles son esenciales, replicables, etc. En esta tarea podemos contar con la aportación de diversos saberes, en el caso del hombre serán enriquecedoras las notas que aportan las ciencias positivas. Zubiri describe la talidad del hombre como una unidad de dos subsistemas de

⁶ El hombre actúa con todos los subsistemas a la vez. La actividad es de la sustantividad y por ello “es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos” (Zubiri, 1984, p. 42). Esta unidad tan fuerte requiere pensar lo que pasa en la muerte y después. Opino que su antropología puede desarrollarse en el nivel trascendental para encajar mejor en el marco especulativo de la escatología intermedia. La articulación no estaría entre psique y organismo, sino entre persona/suidad y sus notas psico-orgánicas, la ‘inmortalidad’ podría sostenerse sin usar la categoría de alma. Pero no resulta sencillo, como tampoco lo fue para el hilemorfismo. Creo que se puede llegar más allá de Corominas-Vicens y Gracia en este punto (Corominas & Vicens, 2006, pp. 661, 818-819). La solución aniquilacionista con resurreccionismo inmediato que sostuvo el gran P. Laín Entralgo al interpretar de modo estructuralista, estaría elaborada más desde una mentalidad ‘médica’ que como desarrollo de la antropología de la suidad: “Esta concepción estructuralista de la entera realidad del hombre conduce necesariamente a la idea de la muerte total o *Ganztod* [...] todo hombre puede decir: *omnis moriar*. Pero tras la muerte física, un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitas de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo» (Laín Entralgo, 1991, p. 373), esta sería la esperanza, hecha suya del ‘cristiano’ que esperando dice: *omnis resurgam*, la discusión suscitada en la UPSA fue famosa.

notas, organismo y psique; entre todas las notas busca las esenciales; en la esencia, junto a las notas materiales, la nota de inteligencia resulta irrenunciable como algo novedoso e irreductible a la materia, y entre las notas esenciales, con ayuda de la biología reduce la esencia *quiditativa* y el esquema reductivo, muy cercano al ADN, que remite a la especiación del individuo. Siempre se trata de la esencia de ‘este’ hombre que está ante mí o que soy yo, la esencia es individual en sentido estricto y es solo un momento físico dentro de la unidad de la única realidad individual que estamos describiendo. La esencia del hombre por sus notas consiste en ser (este) animal de realidades.

Lo que tal descripción nos da se proyecta sobre el fondo de la realidad, de lo metafísico⁷, el plano trascendental, y así se describe la forma de esa realidad en cuanto realidad. Es un plano real, o físico según Zubiri, no abstracto ni ideal. Por ser tal, mi realidad tiene una forma propia, suya, dentro de la realidad. Es la función trascendental de las notas⁸. Las notas configuran la forma de realidad que soy. Por ser animal de realidades, por ser inteligencia sentiente según sus notas, por ser un sistema que aúna psique y organismo, dirá Zubiri que el hombre es suidad abierta, una forma de realidad relativamente absoluta, que es dueña de sí misma, que es persona gracias a sus notas, en el plano trascendental sobre el fondo de la realidad. Por eso, la persona se realiza de modo absoluto afirmando su ser en el mundo y en respectividad también con la realidad fundante, el ‘hecho’ de la religación.

A su vez lo configurado en el plano metafísico vuelve en unidad de movimiento, por así decir, sobre las notas ‘reificándolas’, dotándolas de su carácter de ‘reales’, es la función trascendental en su otra vertiente, ahora ‘reificante’. ¿Qué quiere decir esto? Que las notas no quedan ya como meras ‘notas’, sino que son redescubiertas como dotadas de un carácter propio que toca su intimidad ontológica por ser notas de esta realidad concreta con su forma de realidad y modo de ser, y no de otra. Son reales notas realizadas en esta realidad concreta, su realidad es la trascendental o metafísica.

⁷ Comprender el carácter ‘estrictamente’ metafísico de la filosofía de Zubiri en su última fase es fundamental, para que no se desvirtúe su proyecto (García Nuño, 2023).

⁸ En función trascendental (de las notas a lo trascendental) las notas ‘talifican’, hacen tal a esta realidad (función talitativa); y en el volver desde lo metafísico a las notas, estas quedan ‘reificadas’. Cf. “Respectividad de lo real”.

Verlo en concreto nos ayuda, centremos la mirada en el cuerpo. La nota mía de ser este organismo, con estos genes, con estas neuronas, que requieren la nota inteligencia modulada por ellos y referida a estas notas para poder ser ellas mismas viables en cuanto tales, no son solo notas tales que, en cuanto tales, son análogas a otras de otros seres (p.e. animales) y de otros hombres, sino que son mis notas reales y son reales por serlo mías, que soy persona; si son notas tales es por la realidad que las ‘reifica’ y ellas quedan ‘reificadas’ o realizadas en mi realidad, es lo más suyo. Si no llego hasta este punto no alcanzo a describir adecuadamente la realidad de mi cuerpo y de mi inteligencia.

Por eso mi cuerpo es originaria y realmente personal, no lo debo concebir como cosa independiente, sino como estrictamente personal, pues esa es su realidad, el cuerpo es la persona expresa. Por eso, aunque las notas de mi organismo puedan en cuanto ‘tales’ ser biológicamente casi idénticas a la de otros vivientes de mi especie o de otras, sin embargo en cuanto reales son mías, solo mías y totalmente mías y son realmente tales por ser mías. A la vez estas me hacen a mí ser de esta forma. Así pues la realidad de mi estómago o de mis brazos, etc. es radicalmente distinta de cualquier otro estómago o brazos, son los míos.

Por eso el cuerpo no es cosa que se tenga, ni principio, ni parte, ni ingrediente, ni la materia signada por la cantidad del hilemorfismo, sino mi realidad corpórea; a la vez que yo solo soy real corporalmente. El cuerpo es la misma realidad personal, *suidad* abierta, en expresión respectiva al mundo y los demás. Por ser corpóreo mi versión a los demás y al mundo tiene siempre un carácter corpóreo, es la función somática que recubre toda la realidad personal humana⁹.

Además, debemos mirar no solo de las notas hacia lo trascendental sino también en sentido inverso desde lo trascendental a las notas. En un sentido, el cuerpo (desde las notas más biológicas y positivas que están al alcance la ciencia) nos hace persona abierta a la interpersonalidad, al ser con los otros –fundamentos genéticos de las dimensiones interpersonales del hombre: individual, social e histórica (Zubiri, 2006)– y en sentido inverso, por ser perso-

⁹ La función somática se funda en la materia (Zubiri lo llamó ‘materismo’ no materialista), va de las notas en cuanto materiales a la realidad humana y de la realidad humana a sus notas. Merecería la pena actualizar la antropología del ‘soma’ (Zubiri, 1996, pp. 632, 667). También “El hombre y su cuerpo” (Zubiri, 1982, pp. 96-97) y “El organismo en función trascendental: el soma” (Antúnez Cid, 2006, pp. 304-310).

nas, suidad, absolutos relativos al fundamento, a los otros y al mundo, nuestro cuerpo se reviste –mediante la función trascendental– de su ser esencialmente la persona expresa, realización de la dimensión interpersonal. No sería difícil sacar consecuencias enriquecedoras. Se comprende el carácter individual de cada persona modulado por su propia ‘talidad’ biológica y material, su organismo, mostrando que hasta la libertad tiene forma, figura, es acrecente... tiene –ahora la palabra es mía– su ‘encarnadura’ que la abre y configura personalmente, el cuerpo como *soma* configura la misma apertura trascendental. Esta reflexión desvelaría lagunas presentes en ideologías materialistas, de género y transhumanista.

Lo descubierto inicialmente mediante el análisis pide la elaboración teórica de una antropología que vaya más allá (hacia dentro de la realidad) de lo puramente fenomenológico y de las ciencias positivas (que se centrarían en el estudio de las notas como tales con las herramientas de la razón científica), pide una antropología que toque lo metafísico. El camino zubiriano se sumerge en la realidad más allá de las posibilidades de la biología y de la fenomenología empujada precisamente por estos mismos saberes. El desafío está en desarrollar esa antropología en coherencia con los datos de unidad que aportan la fenomenología y la ciencia.

Las ciencias positivas juegan un importante papel, pero no alcanzan el fondo metafísico de lo real. Sin ellas no se avanza bien, pero solo con ellas no se llega hasta la meta. Puedo con la razón, y debo, reducir fenomenológicamente para tratar mi realidad desde diferentes perspectivas, pero nunca dividir como realidades distintas, distinguir sin dividir. Así la biología y la genética permiten discernir entre las notas orgánicas y psíquicas, ayudan a alcanzar la esencia ‘quiditativa’ y el esquema ‘filético’ del hombre, y sirven para esbozar una teoría filosófica del origen del ser humano tanto ontogenética como filogenéticamente; una vez acogidas por la reflexión metafísica: la trascendencia de la persona en sus notas biogenéticas descansa y es lanzada desde ella, a la vez que no se reduce a ella, pues la realidad desde estas surge y es elevada por encima de lo que en cuanto notas son, Zubiri esboza un emergentismo espiritualista¹⁰. Si nos

¹⁰ Así J. Caballero Bono y G. Amengual. Zubiri uniría mediante una ‘elevación’ la tesis emergentista (las notas psíquicas surgen del proceso de complejización de las estructuras materia-

quedásemos con lo que la biogenética y la neurociencia nos dicen del hombre no captaríamos su realidad¹¹, además de perder su carácter individual concreto y de despersonalizarlo al quedarnos en el nivel propio de la ciencia.

Sobre todo, Zubiri muestra la realidad personal del cuerpo con su antropología unitaria y dimensional; una instrumentalización o cosificación contradirían su verdad, pudiendo perder su carácter único e irrepetible, estrictamente individual y concreto, esencialmente abierto a los demás y al mundo. La densidad filosófica del cuerpo enriquece y revaloriza su visión acogiendo lo que la técnica y la medicina aportan en un contexto personalista.

4. PRESENCIA DEL CUERPO, PRESENCIA DEL YO: XIRAU

Menos sistemático y técnico, aunque no menos sugerente y clarividente, resulta J. Xirau. También tiene una visión personalista del cuerpo, con una antropología de la unidad abierta a la trascendencia, acompañada de cierto misticismo en las expresiones. La singularidad y materialidad concreta del cuerpo es esencial, alejándose de cualquier neognosticismo desencarnado que tienda a espiritualizar la corporalidad desmaterializándola. Para Xirau no hay dos almas, ni dos cuerpos, ni dos rostros intercambiables, la diferencia siempre es abismal.

El camino de su filosofía radica en mirar la vivencia del cuerpo con los ojos adecuados. Xirau apuesta por mirar al cuerpo desde dentro: interioridad. Esta mirada es capaz de descubrir aspectos esenciales de nuestra vivencia inaccesibles a una mirada desde fuera: “la matèria bruta, inerta, indiferent, insignificant, seria el cos –l’esperit– vist desde fora, la realitat no compresa ni estimada. Basta mirar-ho amb amor perquè el més insignificant pregui sentit, fisonomia i expressió propis. És la revelació” (Xirau, 2000, p. 334).

les) con la novedad de aprehender ‘realidad’ y no solo como estímulos, irreductible al puro sentir animal y la materia (Amengual, 2015, p. 244; Zubiri, 1986, pp. 468-476).

¹¹ Cuando la ciencia descubre en el nivel talitativo una realidad viviente que posee una esencia quiditativa humana con su esquema filético, pide ser pensado antropológicamente hasta lo metafísico, pensemos, así el embrión humano no bastaría pensarlo ‘talitativa’ o científicamente pues ahí no hay respuesta ‘real’: ¿Qué sería en ‘realidad’ un viviente con esas notas?

La mirada exterior solo ve el cuerpo cosa, objeto, que en el fondo es un cuerpo fantasma, reducido en su realidad. se queda con un espectro suyo. Con términos de Alfonso Pérez de Laborda, sería un cuerpo desmaterializado por el materialismo abstracto del cientificismo. La mirada exterior se mueve en el ámbito de la huida, de lo espectral, pues solo se ve gracias a un espejo y nunca de modo completo (Xirau, 2010, p. 90).

El amor¹² en cambio permite la mirada desde dentro que sí capta la realidad del cuerpo, nuestro cuerpo, interior, subjetivo, por el cual vivo y palpito y que al final también es carne (Xirau, 2010, p. 97). “L’expressió, la presencia, la revelació, és el cos –l’esperit– il·luminat, translúcid o transparent, vist per dins... Endevinar, veure el sentit de les coses i de les persones és obra de l’amor, de la fe i de la esperança” (Xirau, 2000, p. 335). En ellas y por ellas las cosas devienen personas, adquieren para mí una significación, un sentido personal e intransferible. Así ocurre en el arte y la naturaleza, incluso podría transfigurar la ciencia.

Cuando se abre este mirar desde el interior, yo, cuerpo y alma son prácticamente intercambiables. Al menos la díada sería: el yo con su ‘cuerpo/alma’. Yo soy mi cuerpo: en él y por él deseo, amo, río, lloro; yo soy en él y por él (Xirau, 2010, p. 88). Mi cuerpo es mi alma encarnada, mi espíritu encarnado, mi cuerpo espiritual: “diríamos mejor que el cuerpo es el alma, un factor esencial del alma, su volumen, su relieve, su masa palpitante” (*Ibid.*, p. 90); “no seríamos ya el alma y el cuerpo, sino yo y el alma, mi alma encarnada, mi cuerpo espiritual” (*Ibid.*). Yo soy por mi cuerpo, el cuerpo es la fuente de vida, hambre y amor. Xirau juega con rasgos que para otros pertenecerían unos al cuerpo y otros al alma, para él todos son del cuerpo, todos son del alma.

Hablar del cuerpo es hablar de mí, de todo mi mí. El lenguaje que habla del cuerpo no es metafórico ni hipotético como el de la ciencia: las cosas son entrañables, los amigos son del alma y del corazón. Mi cuerpo, yo con mi

¹² “El amor presupone plenitud. [...] Su exuberancia se traduce en la necesidad de verterse. Se vierte sobre las personas y sobre las cosas simplemente porque le sobra caudal. No es el amor imperativo o deber, sino exigencia íntima y necesidad del propio exceso. No supone sacrificio ni esfuerzo alguno. [...] El espíritu da de su propia substancia, porque las fuentes de la vida brotan abundantes y sobrepasan el volumen del recinto individual” (Xirau, 1988, p. 202).

cuerpo, mi alma voluminosa y encarnada, constituye el centro y determina la perspectiva y la presencia, se destaca de la realidad que lo rodea.

Así, como lo fue también para Zubiri, el cuerpo es expresión; no es instrumento para manifestarme, la expresión se confunde y se identifica con el acto mismo en que se manifiesta en una simultaneidad indivisible, la persona misma en expresión.

El cuerpo, la persona, es expresión y es presencia. Se descubre sucesivamente el cuerpo como resistencia (también el alma), instrumento (por el cuerpo me incorporo al mundo y lo incorporo, penetro en él y lo transfiguro) y presencia: “El cuerpo es presencia delimitada y circunscrita en un tiempo y en un lugar, manifestación y expresión. Presencia mía frente a mí mismo y al mundo, presencia del mundo en mí” (*Ibid.*, p. 94).

Así el cuerpo se dilata en presencia: “El volum del meu cos es dilata imensament. Tot l’univers esdevé, és el meu cos i el meu esperit” (Xirau, 2000, p. 334). En y por el cuerpo la persona es presencia en el mundo y al mismo tiempo en ella el mundo se hace mundo y se transfigura¹³ –se transustancializan las cosas, dice Xirau usando una analogía con la Eucaristía– las cosas se hacen presentes en él y devienen ‘personas’, se personifican. El cuerpo es medio en que se constituye el mundo y la persona como mutua presencia. El ser del mundo es revelación por su transfiguración (transustanciada) en la persona humana¹⁴.

La vida es agonía en el yo que es su alma/cuerpo, pues este cuerpo que nos pertenece como la más íntima, personal e intransferible propiedad –y que se confunde conmigo mismo– al mismo tiempo es riesgo, amenaza (agresiva y depresiva) de disolución y perdición. La salvación consistiría en lograr la integridad, hacer que sea tan mío en la identidad que ya no ‘está’, desaparece la “diferencia

¹³ “El mundo permanece intacto en su propia y específica realidad. Sin embargo, sumergida en la radiación del amor, la realidad, sin dejar de ser la misma, sufre una total transfiguración. Para transformarla no necesita tocarla. Por su sola presencia la ilumina y la lleva a la plenitud de su ser” (Xirau, 1988, p. 203).

¹⁴ Esta noción de mundo conecta con Zubiri. “Todo es referencia e intención. El ser se afirma en el trascenderse y en el distenderse. Replegarse, detenerse, fruncirse, es aniquilarse. Las ‘cosas’ y las realidades objetivas, en general, no resultan sino de la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento del dinamismo esencial a toda realidad. Nada es en sí mismo estático” (Xirau, 1988, p. 229).

vivida”. La única forma de vencer es entrega, conformidad, resignación, que el éxtasis anticipa pues en él desaparecería la resistencia: “desaparece el cuerpo para mí. Lo he hecho tan mío que ya no lo siento. Es el dominio perfecto”.

Este sería el sentido de la muerte esbozado e inconcluso. En el cuerpo anciano “el alma se inscribe en él de una manera cada vez más profunda. El espíritu se hace en él cada vez más presente, hasta la muerte”, en que presencia y transfiguración se abren como horizonte. Es encarnación progresiva. Aquí ya no puedo acompañar a Xirau en su camino sin tomar cierta distancia, encarnación, corrupción, destrucción, muerte, vida, individuo, mundo empiezan a desdibujar su contorno.

El principal contrincante de este mirar y esta trasfiguración es la lógica de la identidad, el racionalismo abstracto y controlador. Spinoza, claro, pero incluso Husserl tal y como lo interpreta Xirau, y el mismo aristotelismo, se encontrarían en esa situación. La lógica interior del amor supera la lógica de la identidad¹⁵. Coincido con Xirau parcialmente, ¿es posible y además necesaria una antropología con una metafísica, una ontología, una filosofía de lo real que se haga cargo de esta verdad sin arriesgarse al misticismo? Creo que sí.

¿Y la ciencia? La ciencia se queda en la mirada exterior. La necesitamos pero su papel tiene su sitio, pues tan solo roza la densidad real del cuerpo visto desde dentro. El cuerpo no es el cuerpo físico de la histología. Para la ciencia, en el fondo, el cuerpo es realidad desconocida, es un cuerpo hipotético, por eso acerca de él solo hay un lenguaje indirecto y el médico habla de modo metafórico, analógico, por comparaciones e hipótesis (Xirau, 2010, p. 88). La realidad de cuerpo se le escapa, ¡qué cierto y paradójico frente a la mentalidad científicista!

5. LA ENTREGA TOTAL DEL CUERPO: MARCEL

No son pocas las veces que Marcel reflexionó sobre el cuerpo, y, según ahonda, la perspectiva se amplía hasta que la corporalidad encuentra su lugar den-

¹⁵ “A pesar de todas las precauciones, la lógica de la identidad ha intentado insinuarse de un modo subrepticio y establecer la inflexibilidad de sus esquemas abstractos. [...] olvidando que son sólo elementos abstractos de un proceso vital dinámico, en el cual y por el cual las contradicciones lógicas son superadas mediante una dialéctica integradora” (Xirau, 1988, p. 226).

tro de la ontología del misterio del ser. Entonces, por el amor, el cuerpo será capaz de expresar la entrega total de la persona mostrando una disponibilidad absoluta en el sacrificio que puede llegar al extremo en el martirio.

Su primera aproximación es deudora de la *res extensa* cartesiana, el cuerpo aparece como cosa, es el cuerpo objetivo; ante su cuerpo el hombre usa una racionalidad abstracta, que Marcel denominará reflexión primera, caracterizada por el dominio, la posesión y el tener a su disposición el objeto, pretendiendo agotarlo.

En nuestra biografía el cuerpo aparecería como nuestra ‘primera’ posesión, cosa peculiar entre cosas, cosa que tengo y me permite tener, posesión e instrumento de poder: “Y así nos vemos empujados hacia el cuerpo, hacia la corporeidad. El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aun así se me escapa es mi cuerpo; éste parece ser como el reducto más secreto, más profundo del tener. El cuerpo es el tener-tipo. Y sin embargo...” (Marcel, 1996, p. 159). Estos puntos suspensivos con los que concluye este paso de su ensayo sobre una fenomenología del tener indican un camino que recorrer.

Marcel usa en 1920 (*Diario metafísico*) la imagen del cuerpo instrumento; la abandona y pasa al cuerpo como siervo, un siervo ‘invisible’ de lo ‘aunado’ que está con su señor; y, al pensar la enfermedad, estas dos imágenes dejan paso a la fraternidad: mi cuerpo es mi hermano. Pero aún en la fraternidad el hiato entre el yo *cogitans* y el cuerpo material sigue presente, lo que no le deja satisfecho, se da cuenta de que algo falla. La reflexión primera no es capaz de resolver el problema de cuerpo, porque solo otra racionalidad, la que se abre al misterio puede hacerle justicia.

Dará el salto cuando formule lo alcanzado hasta entonces mediante una fenomenología del tener (*avoir*) que pide el salto a una ontología del ser con un cambio de paradigma racional, del problema al misterio: “¿puedo decir, en rigor, que mi cuerpo es algo que poseo? Y en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como una cosa, ¿qué soy yo que así lo trato? Al final [...] se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada. El idealismo podría recurrir a la declaración de que soy el acto que afirma la realidad objetiva. ¿No se trata ahí de un juego de pasapasa? [...] Entre este idealismo y el materialismo puro no hay más que una diferencia en cierto modo evanescente” (Marcel, 1968, p. 195).

El cuerpo está en la zona fronteriza entre el tener y el ser. “Todo haber se define [...] en función de mi cuerpo, es decir, de algo que, siendo un valor absoluto, cesa por lo mismo de ser un haber en cualquier sentido que sea” (*Ibid.*, p. 102). Todo ‘poder’ entraña la interposición del organismo, por lo que no es exacto decir que ‘puedo’ disponer de él: indisponibilidad del cuerpo. Incluso cuando declaramos, confusamente, que soy mi cuerpo, se afirma una imposibilidad: no puedo tratarme exactamente como un término distinto de mi cuerpo, como algo que ostentara respecto de él una relación determinable, un tener, un haber; hay una paradoja: “Nous avons vu, pour commencer, que je suis et ne suis pas mon corps. Peut-être faudrait-il dire que l’affirmation *je suis mon corps* se supprime ou se nie dès le moment où elle s’énonce. Dire: *je suis mon corps* implique en réalité que je ne suis pas mon corps, car le dire en tant que chargé de sens n’est pas et ne peut pas être le fait du corps”, dirá en Salzburgo en 1967 (Marcel, 2007, p. 21).

Pensar el cuerpo abre una espiral ontológica ascendente que aparece en la conferencia “Mon corps, ma vie, mon être”. Una filosofía de (mi) cuerpo conduce a (mi) vida y ésta a (mi) ser, que unidos por el posesivo ‘mi’, cuerpo → vida → ser se requieren en profundización concéntrica para dar cuenta del fenómeno con justeza. Entre el yo que vive las vivencias y su cuerpo no hay dos momentos de una única realidad sino una unidad más fuerte, una relación que es menos que una identidad (caso de los animales) pero que tampoco llega a ser una diferencia.

Para la fenomenología del *avoir*, el cuerpo aparecía como algo que tengo y que, en cierta medida, está a disposición de un hipotético yo que lo tiene, pero que manifiesta una frontera ya que el cuerpo se fenomeniza como indisponible. Ya en la fenomenología del haber, el cuerpo no se deja dominar pues aparece cierta prioridad de él sobre mí, el cuerpo no se deja absorber para diluirse en el yo que lo vivencia y posee. Por eso no resulta comprensible desde el haber, y pide un salto de nivel, pues paradójicamente el cuerpo es indisponible como puro haber: yo no lo tengo (del todo), pues en alguna medida él ‘me’ tiene.

Marcel lo estudia en un caso límite¹⁶: el suicidio, que lanza la reflexión a la segunda potencia, la que une y recupera en vez de abstraer. Aparentemente mi cuerpo parece absolutamente dominado, pues está a mi disposición hasta el punto de que puedo eliminarlo. Pero precisamente entonces manifiesta su indisponibili-

¹⁶ *Passage à la limite* método que recuerda la *reductio ad absurdum*.

dad pues yo no lo puedo recuperar, no es mío –en el caso de que yo siguiese siendo sin él–¹⁷. Esta indisponibilidad se manifiesta en fenómenos menos extremos; la sed, el hambre, la falta de sueño... muestran que mi cuerpo me tiene, aunque pudiera ganar espacio ascéticamente a la sed el avance del yo siempre es limitado.

No podemos quedarnos en la fenomenología del tener, “el tener parece tender a anularse en la cosa poseída inicialmente pero que ahora absorbe a aquel mismo que creía en un principio disponer de ella. Parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión, el tender a suprimirme a mí que los poseo” (Marcel, 1996, p. 161).

Basta pensar en algún sufrimiento físico que hayamos tenido en la vida: una pierna rota, una tromboflebitis con un dolor intenso, incluso algo más leve como ese picor suficientemente intenso para no poder no rascarse o ese dolor de estómago que nos enfada con el primero que pasa. El cuerpo se nos da como indisponible al yo, y a la vez irremisiblemente como ingrediente de ese yo, como si él fuese el que nos tuviese, como si el yo fuese parte del haber del cuerpo. Podríamos decir que el cuerpo me hace dolor, me hace carne sufriente.

Con mirada perspicaz, Marcel detecta la fisura en que el tener se abre al ser. El tener anula solo en la medida en que nos hace inertes frente a lo inerte, habría otro tener vital o activo como el de un jardín o un violín: “en todos estos casos el tener tiende, podríamos decir, no ya a anonadarse, sino a sublimarse, a transformarse en ser” (*Ibid.*). Hasta el punto de que: “allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve transcendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva” (*Ibid.*, p. 162), pues cuanto más accedemos a la realidad esta resulta menos asimilable a un objeto. En el ámbito del ser, donde la posesión dominadora se diluye y también, surge con fuerza otra lógica: el amor¹⁸.

¹⁷ Además, en el suicidio el sujeto se vuelve indisponible para los demás. Así, p. e., la eutanasia como suicidio asistido queda al descubierto, no es muestra de una libertad ante el cuerpo y su vida, solo aparentemente.

¹⁸ “Planteamiento del misterio ontológico; sus aspectos concretos. Así es como pienso intitular mi ponencia para la sociedad filosófica de Marsella. La expresión misterio del ser, misterio ontológico, en vez de problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado. El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio” (Marcel, 1968, p. 124).

Ya no se trata de solucionar problemas si no de dejar que la luz del misterio se derrame sobre la realidad: nosotros y el cuerpo.

Lo que en el suicidio aparecía como indisponibilidad del cuerpo ante un haber con pretensiones de absoluto, en el misterio de un ser que es amor aparece como disponibilidad absoluta; en el sacrificio y el martirio, como en el auténtico eros, el cuerpo se hace donación total del yo, uno con él, en disponibilidad total sin dualismo alguno.

Marcel ha ahondado en el tener y ser del cuerpo, yo tengo mi cuerpo y a la vez mi cuerpo me tiene, pero eso no agota la realidad, yo soy mi cuerpo pero sin llegar a la identidad, luz y camino, sin agotar. No basta el cuerpo objeto, hay que ir al cuerpo sujeto. La verdad de mi cuerpo, del cuerpo que soy, se alcanza en el ámbito del ser y la ontología. Para Marcel el cuerpo es mi cuerpo, no es un cuerpo abstracto, general, matematizado, su verdad plena se alcanza en su entrega en el amor, en su ser para los demás, es una metafísica de lo concreto y del don.

La medicina hace bien cuando usa los recursos de la racionalidad primera, de la abstracción, pero sin embargo no puede enclaustrarse sin graves consecuencias. No cabe reducir el cuerpo sufriente a un mecano que necesita recomponerse; el cuerpo es más y pide una elección ética, una opción personalista, en el modo de ser tratado por la medicina: “nous sommes ici en présence d’une réalité qui est en quelque manière plastique, puisqu’elle dépend de la façon dont nous l’interprétons. Il y a tout lieu de croire qu’un corps souffrant n’oppose pas de résistance immédiatement discernable à celui qui entreprend de le traiter comme une simple machine à réparer” (Marcel, 1951, p. 26), pero... “En dernière analyse, ce qui ne se fait pas par Amour et pour l’Amour finit invariablement par se faire contre l’Amour” (*Ibid.*, p. 64), y se abriría la puerta a “l’empiétement des techniques” (*Ibid.*).

6. COINCIDENCIAS E INTERPERSONALIDAD

Los tres autores por caminos distintos coinciden en bastantes puntos esenciales, como son: La insuficiencia de la racionalidad tecnocrática por abstracta e impersonal para dar cuenta de la realidad del cuerpo, diluyéndolo en su misma

materialidad abstracta. El acceso a la verdad del cuerpo mediante algún tipo de fenomenología: análisis de hechos, vivencia interior, fenomenología del tener hacia el ser. La necesidad de alcanzar el nivel metafísico o equivalente: realidad trascendental, ser y misterio, ontología del ser y del amor. Aquí Xirau resulta menos claro (misticismo). La densidad ontológica particular del cuerpo esencialmente vinculado a cada persona, a la materia concreta, al organismo singular. El cuerpo es personal ontológica y axiológicamente considerado. El carácter expresivo y manifestativo de la persona, del mundo y del ser que tiene el cuerpo.

Y los tres contradicen el individualismo al que conduce el paradigma tecnocrático, el cuerpo aparece como vinculación, versión, presencia y comunión con los demás. En Zubiri la versión hacia los demás está vehiculada por el organismo ya desde su consideración genética y aún más desde la función somática, como presencia y actualidad en el mundo en respectividad a los demás e incluso en apertura al fundamento. En Xirau el cuerpo es presencia, presencia de sí mismo, y en esa presencia lo que está presente es el mismo yo y el mundo, con los demás, trasfigurado y personalizado con la vitalidad del amor. En Marcel la verdad del cuerpo posibilita la entrega y donación total de la propia vida y el propio cuerpo.

Unamuno también ve la profundidad de la comunión en la carne en la experiencia sponsal y en la vida cotidiana cuando se toca el umbral de un silencio lleno. Ramiro rememorando la relación con su fallecida esposa Rosa, escala del amor (con su efervescencia pasional y su sensualidad carnal) al cariño (del querer, de *carus*, cotidiano, entrañable) al silencio en que amar, querer y vivir son uno y no necesitan más palabras: “El amor, sí. ¿Amor? ¿Amor dicen? ¿Qué saben de él todos esos escritos amatorios, que no amorosos, que de él hablan y quieren excitarlo en quien los lee? ¿Qué saben de él los galeotos de las letras? ¿Amor? No amor, sino mejor cariño. Eso de amor –decíase Ramiro ahora– sabe a libro; sólo en el teatro y en las novelas se oye el yo te amo; *en la vida de carne y sangre y hueso el entrañable ¡te quiero! y el más entrañable aún callárselo. ¿Amor? No, ni cariño siquiera, sino algo sin nombre y que no se dice por confundirse ello con la vida misma.* Los más de los cantores amatorios saben de amor lo que de oración los masculla-jaculatorias, traga-novenas y engulle-rosarios” (Unamuno, 1921, p. 71).

El amor en su unidad realiza el “y serán los dos una sola carne”, hasta el punto de poderse describir así: “Al principio de su matrimonio fue, sí, el imperio del deseo; no podía juntar carne con carne sin que la suya se le encendiese y alborotase y empezara a martillarle el corazón, pero era porque la otra no era aún de veras y por entero suya también; pero luego, cuando ponía su mano sobre la carne desnuda de ella, era como si en la propia la hubiese puesto, tan tranquilo se quedaba; mas también si se la hubiesen cortado habríale dolido como si se la cortaran a él. ¿No sintió acaso en sus entrañas los dolores de los partos de su Rosa?” (*Ibid.*, p. 72-73).

Desde el estudio de campo con enfermos terminales y la reflexión fenomenológica, resulta complementaria la propuesta de Falque de considerar el cuerpo *épandu*. Para ser rigurosos, entre el cuerpo objetivo (cosa, organismo a disposición de la ciencia, el cadáver, *res extensa*) y el cuerpo sujeto (viviente, consciente, personal), habría que hablar del cuerpo postrado que se extiende en el enfermo terminal comatoso, que aún no es cadáver, y que se va adueñando del yo: “yo ‘soy’ mi cuerpo, sea, y la filosofía no deja de repetirlo y los cuidadores de asumirlo.

Queda que yo ‘tengo’ también un cuerpo y que a fuerza de negarlo un día mi cuerpo me ‘tendrá’. El ‘cuerpo extendido’ ciertamente no se reducirá a su condición cósmica (*res extensa* de Descartes). Pero tampoco quedará satisfecho con su dimensión ética o fenomenológica (cuerpo vivido o *Leib* de Husserl). Hay un ‘entre-dos’ o un ‘término medio’ [...] Yo no vivo ya mi cuerpo. De alguna manera este cuerpo me vive” (Falque, 2021, p. 29).

En él queda la persona, queda la memoria que demanda una respuesta, una interpelación intersubjetiva que toca nuestra humanidad y pide cuidado. “En el ‘cuerpo-a-cuerpo’ del cuidado o del eros el otro se hace ‘carne’ (o vivencia de cuerpo) para mí, puesto que él se encarna en la materialidad de su ‘cuerpo’ (o de su organicidad), que es también de la misma sustancia que la mía” (Falque, 2021, p. 43)¹⁹. Falque iluminaría situaciones hoy frecuentes que la medi-

¹⁹ Justo antes: “De este modo el ‘cuerpo postrado’ seguirá siendo humano, no por los órganos que podrían especificarle, sino por la ‘mirada’ y el ‘cuerpo-a-cuerpo’ cuyo cuidado, como en otros lugares y de otra forma el eros, viene a envolverlo. La ‘piedad’ por la carne’ (Deleuze-Bacon) se convierte en ‘piedad por el cuerpo’ (nuestra propia hipótesis) —no contra lo orgánico y lo biológico, sino a través de ello para mirarlo de otro modo” (Falque, 2021, p. 43).

cina sola no puede resolver, pues requieren también un trabajo filosófico que apunta en dirección similar a la de nuestros autores.

7. CONCLUSIÓN

Estas tres aproximaciones nos han permitido ahondar en el carácter personal del cuerpo. La visión científica del cuerpo, conservando todos sus logros, queda encajada e iluminada en un contexto personal, ámbito en que su valor, su sentido y su realidad son descubiertos y aportan una luz ética plenificadora que integra la aportación de la ciencia sin absolutizarla.

Tanto Zubiri como Xirau y Marcel reconocen, aman y valoran la visión sobre el cuerpo de la biología, la genética, la medicina, la histología... Y también los tres muestran que la verdad del cuerpo supera el campo accesible a los saberes positivos y que se ilumina en la medida en que se alcanza una metafísica de lo real (Zubiri), una mirada amorosa y personal desde la interioridad (Xirau), o una ontología del ser y del amor (Marcel).

La verdad del cuerpo humano se sitúa en el ámbito constitutivo de la persona, trascendiendo lo que las ciencias aportan, sin abandonarlas. El cuerpo está en el centro de la diana de la identidad de la persona. Esta ubicación del cuerpo implica que la identidad de la persona no se puede definir con una perspectiva generalizadora ni positivista, si no que siempre debe incluir una irrenunciable referencia a la concreción singular de cada persona de carne y hueso.

El cuerpo no solo no es cosa que una consciencia, espíritu vagabundo o misterioso yo utilizan, sino que entra en la constitución íntima del ser de cada uno. Pensar, hablar, tocar, acariciar, cuidar, manipular, servir... al cuerpo es hacerlo a la persona. La identidad de la persona humana en su máxima e inalienable concreción y absolutez procede-de y es corporal, de este nuestro, mi cuerpo, de estos huesos y estas carnes.

Esta hermenéutica de la carne tan enriquecedora y positiva permite repensarnos al repensar nuestro cuerpo y desde ahí comprender el valor de las aportaciones de la técnica –incluida la IA– y las tareas de la medicina. Además, respondería al desafío del paradigma tecnocrático, pues aporta claves de inter-

pretación para la vivencia de la propia corporalidad en la construcción de la identidad que evitarían la cosificación y despersonalización del cuerpo y en él de la persona, presentes en algunas ideologías que aún se mueven entre dualismos y monismos reductores.

Que esas ideologías no den el salto al nivel de la realidad de Zubiri, de la interioridad de Xirau o el misterio de Marcel, bloquea su capacidad de captar la verdad del cuerpo personal, y llevadas por una visión de poder, control y dominio técnico invitan a verse, vivirse y tratarse, a uno mismo y a los demás, como cosas. Además, al olvidar el peso ontológico del cuerpo se arriesgan a caer en una concepción desencarnada de la persona humana, reducida a un fantasmagórico ser libre y consciente desenraizado de su vida.

Parece paradójico, pero un pensamiento que por un lado identifica lo biológico y material con lo único real, por no poder eliminar la vivencia libre, termina por desmaterializar al hombre desencarnándolo y descorporeizándolo, rasgo que Jonas y Voegelin caracterizarían como rasgo gnóstico. Lo corpóreo quedaría despersonalizado, reducido a cosa abstracta y un pensamiento tecnocrático ocuparía el lugar de una gnosis racionalista de control y soteriología inmanente, dejando de ser sabiduría que abre campos de sentido, gratuidad y trascendencia.

Una filosofía de la carne subraya el carácter absoluto de cada ser humano, vinculado a su ser único de carne y hueso que no puede ser desvinculado de su concreción, desenraizado de su materialidad corporal, de lo contrario cada persona se iría diluyendo en el mar abstracto de la generalidad de lo humano y la humanidad, pensadas como un todo global que disuelve en su unidad a sus miembros.

Aporta un pensamiento con recursos que una lógica racionalista y materialista no tiene recursos para evitar reducir el ser persona a puro concepto, pura abstracción, por más que eso sea compatible con un lenguaje y una vivencia subjetiva en que ese ‘tratar-mal’ filosófico a la persona en su cuerpo se exprese y perciba como liberación y progreso en humanidad.

Las aportaciones de nuestro trío de filósofos nos ayudan a saborear la realidad del cuerpo y manifiestan la necesidad de un ámbito de discusión profundo entre la ciencia y la filosofía, algo que también Falque insiste en destacar. Una buena filosofía de la naturaleza y de la ciencia es tarea siempre necesaria,

pero hay más, creo que nuestros tres compañeros de este corto viaje nos muestran que no basta un barniz de filosofía. La aportación de la fenomenología es necesaria, estupenda, pero no basta quedarse en la fenomenología, ni en la primera reflexión, ni en la segunda, sino que habría que ir a algo más allá, abrir el misterio y hablarlo: realidad y trascendencia, interioridad y transustanciación, ser y amor. La tarea de una metafísica u ontología del ser y de la persona se convierten en tarea ineludible y permanente.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amengual, G. (2015). *La persona humana: El debate sobre su concepto*. Síntesis.
- Antúnez Cid, J. (2006). *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. PUG.
- Corominas, J., & Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri: La soledad sonora*. Santillana.
- Descartes, R. (2005a). *Las pasiones del alma*. Biblioteca Nueva.
- Descartes, R. (2005b). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. KRK.
- Falque, E. (2021). Ética del cuerpo expandido: Cuidados paliativos y filosofía. En R. Lorenzini, *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: Entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida* (pp. 21-53). UESD.
- García Nuño, A. (2023). *Lo metafísico en Xavier Zubiri*. UESD.
- Jonas, H. (2010). *Philosophical essays: [From ancient creed to technological man]*. Atropos-Press.
- Lain Entralgo, P. (1991). *Cuerpo y alma*. Espasa Calpe.
- Marcel, G. (1951). *Les hommes contre l'humain*. Editions universitaires.
- Marcel, G. (1968). *Diario metafísico*. Guadarrama.
- Marcel, G. (1996). *Ser y tener*. Caparrós.
- Marcel, G. (2007). Mon corps, ma vie, mon être. En *Don et liberté. Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel 17*, 5-24, Association «Présence de Gabriel Marcel».
- Unamuno, M. de. (1921). *La tía Tula* (Biblioteca digital hispánica. BNE) Renacimiento.
- Xirau, J. (1988). Amor y mundo. En *Obras completas 1. Escritos fundamentales*. Anthropos.
- Xirau, J. (2000). Présencia del cos [1946]. En *Obras completas III. Escritos sobre historia de la filosofía. 2, Artículos y ensayos*. Anthropos.
- Xirau, J. (2010). Presencia del cuerpo. En A. Serrano de Haro (Ed.), *Cuerpo Vivido*. Encuentro.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza.

- Zubiri, X. (1982). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios* (1.ª ed.). Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza.
- Zubiri, X. (1996). *Espacio, tiempo, materia*. Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica* (J. Corominas, Ed.). Alianza : Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2007). *Escritos menores: (1953-1983)*. Alianza.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

Mirar que me mira. Un análisis filosófico del cruce de miradas

Look at him looking at me. A philosophical analysis of the exchange of glances

JAIME VILARROIG MARTÍN¹

Universidad CEU Cardenal Herrera

ID ORCID 0000-0003-2612-475X

Recibido: 18/03/2024 | Revisado: 06/05/2024
Aceptado: 07/05/2024 | Publicado: 30/12/2024

DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.481>

RESUMEN: El trabajo se propone realizar un análisis filosófico sobre el cruce de miradas. Para ello aborda la experiencia del cruce de miradas con el animal, con el prójimo y con Dios. El ser humano cruza su mirada con la mirada del animal y descubre en ella algo que

¹ (jaime.vilarroig@uchceu.es) Jaime Vilarroig Martín es profesor titular de Filosofía de la Universidad CEU Cardenal Herrera. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia y en Teología, por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer, realizó el máster en bioética en la Universidad Católica de Valencia y obtuvo el título de doctor en Filosofía en la Universidad CEU Cardenal Herrera. Publicaciones recientes: Vilarroig, J., y Monfort, J. M. (2023). La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea: Cuatro propuestas, *Razón y fe*, 287(1461), 53-68; Vilarroig, J. (2023). La pedagogía de Joaquín Xirrau: entre la tradición y la modernidad, *Revista española de pedagogía* 81(286), 511-527; Vilarroig, J. y Monfort, J. M. (2022). Las virtudes personales del docente en el contexto educativo actual, *Quién: revista de filosofía personalista* 15, 29-43.

le dificulta poseerlo completamente al modo como poseemos objetos. En el cruce de miradas con el prójimo se evidencia que no podemos descubrir al otro por analogía con mi propio yo. Si nos circunscribimos al fenómeno del cruce de miradas, éstas no expresan sentimientos, pero descubren a una interioridad que está frente a mí. Pero sobre todo el cruce de miradas descubre la mutua co-presencia de dos interioridades (yo para ti y tú para mí). Se intenta una clasificación tentativa de grados de co-presencia, hasta alcanzar el cruce de miradas gracias al cual uno está para el otro, lo saben, y saben que el otro lo sabe. Todo esto es el presupuesto para comprender mejor el cruce de miradas con Dios del que los místicos hablan.

PALABRAS CLAVE: cruce de miradas, fenomenología, intercambio de miradas, mística, ojos.

ABSTRACT: The work proposes to carry out a philosophical analysis on the crossing of glances. To do this, it addresses the experience of exchanging glances with the animal, with others and with God. The human being crosses his gaze with the gaze of the animal and discovers in it something that makes it difficult for him to possess it completely in the way we possess objects. In the exchange of glances with our neighbor it is evident that we cannot discover the other by analogy with my own self. If we limit ourselves to the phenomenon of the exchange of glances, they do not express feelings, but they reveal an interiority that is in front of me. But above all, the exchange of glances reveals the mutual co-presence of two interiorities (I for you and you for me). A tentative classification of degrees of co-presence is attempted, until reaching the exchange of glances thanks to which one is there for the other, they know it, and they know that the other knows it. All this is the presupposition to better understand the exchange of glances with God that the mystics speak of.

KEYWORDS: crossing of glances, exchange of glances, eyes, mysticism, phenomenology.

1. INTRODUCCIÓN

Cruzar la mirada con alguien es un caso particular del fenómeno más amplio del mirar. Sobre la mirada en general se ha escrito mucho; prácticamente, cada vez que se habla de la facultad de ver (por ejemplo, Villamil, 2009); pero sobre el cruce de miradas no hay tanto. Para ver hasta qué punto

la reflexión sobre la mirada ha mantenido oculto el fenómeno de mirar a los ojos piénsese en la obra de Sartre.

Todo el finísimo análisis sobre el carácter objetivante de la mirada tiene sentido si se aplica a la mirada del ser humano sobre el mundo en general: mirándote a ti corro el riesgo de congelarte, objetivarte, cosificarte, etc. (Sartre, 1993, 328 y ss.) Mirar al otro significa convertirlo en un objeto. Pero ¿qué sucede si le miro a los ojos y él me mira a los ojos? Se hace evidente su resistencia a la cosificación porque sucede algo distinto: un encuentro entre dos personas.

Para estudiar el cruce de miradas tenemos varias perspectivas. Podríamos estudiar todo lo relativo a la *fisiología del cruce de miradas*, pero habiendo dicho todo lo que la fisiología puede decir de este fenómeno parece evidente que aún no habríamos rozado lo esencial (véase un ejemplo en Heredia, 2005). La experiencia de cruzar mis ojos con los ojos de alguien y mirarnos no tiene nada que ver con el nervio que conecta los ojos al cerebro o con los conos o bastoncillos que se alojan en el fondo de la retina. Ni siquiera las neuronas espejo son, en este sentido, relevantes (Rizzolatti, 2004). Si esto se comprende bien, intentar comprender el cruce de miradas es una refutación en sí misma del materialismo simplón. ¿No somos más que células y reacciones químicas? No: porque para comprender la experiencia de una mirada ni el conocimiento de la biología o la química nos aportan conocimiento personalmente relevante. Propiamente, no cabe mirar una mirada, sino cruzarse con ella. Dice Marcel: “No se contempla, hablando propiamente, una mirada, uno ha sido penetrado, y quizá aún más en tanto que se siente uno mismo observado” (Marcel, p. 2002, 122, nota a pie núm. 52).

También podríamos tratar el *aspecto sociológico del cruce de miradas*, pero entonces estaríamos haciendo entrar mucha información que para el mero cruce de miradas no es relevante, al menos en primer término: da igual de entrada si el cruce de miradas se produce entre padres e hijos, gobernantes y gobernados, varones y mujeres, etc. Los elementos que pueden resultar sociológicamente relevantes para un científico social no lo son ahora mismo para comprender filosóficamente el cruce de miradas, aunque quizá Simmel se acerque en parte a lo que pretendemos hacer (Simmel, 2014, 975 y ss.). Obviamente lo que digamos tendrá repercusiones en las interacciones sociales (véase el punto 2.4).

Lo mismo cabe decir de la *perspectiva psicológica*, al menos entendida la psicología como ciencia de la conducta, porque entendida como ciencia de los fenómenos del alma quizá sí podría hacerse algo más filosófico. Dan igual en principio los datos que puedan objetivarse sobre el cruce de miradas (por ejemplo, la distancia a la que se me hace evidente que me estás mirando a mí y sólo a mí, y no al que tengo al lado). Una investigación reciente nos informa de que el tiempo que mantenemos la mirada con un desconocido es de 2 y 5 segundos (Binetti et al. 2016). Es un buen dato relevante para un psicólogo, pero no para nosotros ahora (porque si los resultados hubieran sido entre 1 y 10 segundos nada variaría de lo esencial). Y sin embargo lo que digamos aquí tendrá repercusiones en el conocimiento psicológico.

No es lo mismo *mirar los ojos*, que *mirar en los ojos*, que *mirar a los ojos*. Mirar los ojos de alguien significa fijarse en los ojos que tiene: si son bellos o feos, su color o forma, etc. Mirar en los ojos significa buscar algo visual y relevante en los ojos de dicha persona: miramos en los ojos del otro para ver la paja ajena o algún elemento extraño que se nos haya colado y nos hace lagrimear.

Mirar a los ojos significa mirarte a ti: ni fijarme en los ojos en tanto que ojos (mirar los ojos), ni fijarme a ver si veo algo relevante en tus ojos (mirar en los ojos), sino verte a ti en tus ojos, o verte a ti a través de tus ojos, o verte a ti cruzando mi mirada con tu mirada. Es curioso porque los idiomas no son uniformes en esto. El equivalente a “mirar a los ojos” en italiano es “*guardare negli occhi*” (mirar en los ojos) lo mismo que en portugués; en francés es “*regarder les yeux*” (mirar los ojos); mientras que el inglés se acerca a la expresión española “*look at the eyes*”.

Pero si la experiencia solo es mirarte a los ojos quizá tampoco coincida exactamente con lo que pretendemos describir. Puedo mirarte a los ojos sin que tú me mires. Y lo que pretendemos describir no es ni la mirada en general, ni siquiera la mirada a los ojos del otro, sino el cruce de mi mirada con tu mirada. Así que quizá la expresión más precisa para el fenómeno que deseamos examinar sea el del cruce de miradas.

Aquí sí: *el cruce de miradas implica que yo te miro y tú me miras*. Y lo que veo yo no es sólo a ti en tus ojos, o que tus ojos miran, sino que tus ojos *me* miran. Esto es lo relevante y sobre esto no se ha detenido sistemáticamente la

filosofía. El cruce de miradas se traduce al italiano (*scambi*), francés (*échange*), portugués (*troca*) o inglés (*exchange*) con la expresión “intercambio”, que también tendría sentido en castellano. Así que intercambio de miradas o cruce de miradas es el fenómeno que queremos atrapar.

Podemos preguntar a la etimología del verbo y su sustantivo: mirar y mirada. Tanto en el cruce de miradas como en el mirarte a los ojos, empleamos la palabra de raíz latina “mirar”, que significa dirigir con atención la vista, distinguiendo el ver del mirar, como se puede distinguir el oír del escuchar. El mirar (como el escuchar) no es mero pasivo ver (u oír) sino que tiene el matiz de la acción que está llevando a cabo la atención. La etimología de “mirar” es “*mirare*” que significa literalmente “admirarse”. Pero en italiano (*guardare*) o francés (*regarder*) emplean palabras que remiten a la idea de “guardar” o “custodiar” en el sentido de acompañar algo. La etimología inglesa (*look at*) es desconocida, mientras que la portuguesa (*olhar*) hace referencia directamente al órgano de la visión. En latín se podrían usar las palabras “*aspicere*” para mirar, y “*conspectus*” para mirada, palabras que remiten a la raíz indoeuropea **spek*, de donde proviene tanto el espejo como la especulación; veremos la importancia de este aspecto. También podría usarse en latín para mirar la palabra “*intuere*”, relacionado con “guardar” o “custodiar”, como sucedía en italiano o francés. En griego antiguo la palabra que traduce mirar es βλέπω. Así que en el cruce de miradas habrá tanto *admiración-por como custodia-del otro* en algún sentido.

Vamos a ver a continuación las experiencias de mirar a los ojos a un animal no humano y mirar a los ojos a un prójimo. En tercer lugar, diremos algo relativo a la posibilidad del cruce de miradas entre Dios y el ser humano.

2. MIRAR A LOS OJOS DEL ANIMAL NO HUMANO

La primera consideración será de tipo etológico. ¿Es posible cruzar la mirada con el animal? La pregunta es imposible de contestar por cuanto no existe un único tipo de animal con el cual cruzar la mirada, sino varios millones de ellos. Para cruzar la mirada con el animal necesitamos que dicho animal tenga como mínimo ojos (1), que estos sean de un tamaño proporcionado a los ojos

del ser humano (2), y muy posiblemente que estén situados para una mirada frontal y no lateral (3).

No podemos cruzar la mirada con las medusas (porque no tienen ojos) ni con las moscas (porque sus ojos son demasiado pequeños). Menos evidente es que tampoco podríamos cruzar la mirada con peces o pájaros, puesto que tienen los ojos situados en partes opuestas de la cabeza. Mirar el ojo de un pájaro o el ojo de un pez no nos proporciona la misma sensación que cruzar la mirada con dos ojos que nos miran frontalmente. Esto puede suceder y sucede para algunos animales como gatos, perros o monos (depredadores, al parecer). La cercanía filogenética se revela también como una cierta cercanía en el cruce de miradas.

Derrida tiene un famoso ensayo sobre la mirada del animal (Derrida, 2008). En este interesante trabajo el filósofo francés arranca su reflexión tras observar cómo su gata le sorprende al salir desnudo del baño y le mira, mientras él siente vergüenza. También Derrida admite que situar a todos los animales frente al hombre, como si todos estuvieran a la misma distancia, supone un acto de injusticia con las variadas y complejas formas de vida que nos rodean. MacIntyre lo recuerda igualmente en *Animales racionales y dependientes* (2013, 61 y ss.), y un caso más cercano: Zubiri en *Sobre la esencia*, dice que "... necesitamos saber [...] todas las notas constitutivas de eso que, con inevitable pero *irritante vaguedad*, suele llamarse animal..." (Zubiri, 1985, 245. *Cursiva nuestra*). Pero Derrida parece que quiera convencernos de que el ser humano ha negado al animal la posibilidad de mirarnos, y con ello hemos objetualizado a los animales que no son el ser humano (Derrida, 2008, 26 y ss.).

Y, sin embargo, en primer lugar, no es cierto que el ser humano haya negado al animal la mirada o la posibilidad de mirarnos: basta recurrir a la literatura para darse cuenta de ello. Pero es significativo que los filósofos que según Derrida habrían orillado al animal (Descartes, Lévinas, Lacan o Heidegger) son todos pertenecientes a la modernidad que arranca con Descartes: de la antigüedad clásica o el medioevo cristiano no se dice nada. No es novedoso recordar que la modernidad y los procesos industriales anejos a ella han supuesto una objetivación del animal como no se había conocido nunca.

Y sin embargo parece escapársele a Derrida la distinción que hay entre un animal que me mira (a mí desnudo, saliendo del baño) y un animal que cruza

su mirada con mi mirada. Son dos fenómenos totalmente distintos. Y Derrida indaga sobre todo en lo que me provoca un animal que me mira el cuerpo y frente al cual puedo sentir vergüenza (experiencia no universal, por cierto) y *deja de lado lo que debería ser especialmente significativo, que es el cruce de miradas con el animal*. Aunque hay alusiones en su texto, no se analiza de modo sistemático. ¿Puede el ser humano cruzar su mirada con la mirada del animal? Es evidente que sí, con las restricciones ya indicadas.

Ahora bien, ¿encuentra el ser humano en el cruce de miradas con el animal lo mismo que en el cruce de miradas con el ser humano? La respuesta es, evidentemente, no (también esta es la respuesta de Derrida, que está lejos de equiparar al ser humano con el resto de “animotes”). Y esto no quiere decir que cruzar los ojos con un animal sea exactamente como mirar un árbol o una piedra. Hay en este mirarse a los ojos un cierto cruce de vidas sentientes. Buber recuerda que tampoco es lo mismo cruzar la mirada con un animal salvaje que cruzarla con un animal doméstico, con *mi* animal doméstico (Buber, 1995, 73).

Tomemos una experiencia cotidiana. Cruzarse con un perro suelto y sin dueño. Al alcance del saber común de cualquiera está que cruzar la mirada con un perro callejero y *mantener dicha mirada puede ser interpretado como un acto de amenaza*. Lo mismo sucede con los desconocidos que nos encontramos por la calle, donde la etología se vuelve relevante. Gustavo Bueno en la primera cuestión de sus *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la Religión* narra una experiencia similar precisamente con un perro, frente al que adoptó la estrategia de apartar la mirada y pasar de largo como si no lo hubiese visto. Pero al sobrepasar al perro y volverse para mirar sorprendió la mirada del perro que había hecho lo mismo, y mantuvieron los dos por unos instantes la mirada (Bueno, 1989). Aquí, a diferencia del gato de Derrida, sí que hay cruce de miradas y no un mero mirar al otro.

La mirada del animal que cruza los ojos con nuestros ojos como posible amenaza ha sido llevada al extremo en las figuras mitológicas de la Gorgona o el Basilisco. Si algunas miradas pueden ser un acto de agresión, en último extremo se trataría de miradas que matan. Y petrificar a alguien, dejarlo helado de miedo, es el equivalente animal de atravesar al otro con la mirada y dejarlo pasmado. La Gorgona es un monstruo, el Basilisco un reptil, pero ambos están alejados del nivel humano por lo bajo: son infrahumanos.

Así pues, la mirada como acto de agresión se puede dar en humano-humano, animal-animal o animal-humano o humano-animal. Lo curioso es que *la mitología haya elaborado animales con mirada agresiva y maligna, pero no humanos*. ¿Existen casos de lo contrario? Porque en tal caso sería evidente que sin quererlo subyace aquí una interpretación de la agresividad humana en términos de pura animalidad (la agresividad es nuestra parte más animal).

Con las piedras, las plantas, y determinados tipos de animales no se puede cruzar la mirada, y a la vez no es lo mismo cruzar la mirada con algunos animales cualquiera que cruzarla con el ser humano. En el cruce de la mirada con el ser humano descubrimos que en su mente hay pensamientos y deseos como los míos; mientras que en el cruce de miradas con un animal cualquiera sólo nos es posible hacer tal transposición en el caso de que atribuyamos algo así como una mente humana al animal. Pero hay dos problemas. En primer lugar, *no sabemos realmente cómo es ser como un murciélago* (Nagel, 2000), como un perro, o como cualquier otro animal no humano: porque no lo somos. Caso distinto de la mente del niño o bebé por la que sí hemos pasado.

Pero, en segundo lugar, recordando un pasaje de Heidegger sobre el mundo, sólo el ser humano aprehende al mundo en tanto que mundo (Heidegger, 2007): la piedra en tanto que piedra, el animal en tanto que animal, y al otro en tanto que otro. Yo veo en la mirada del animal un animal que me mira, pero *el animal no tiene noción de animal, ni de hombre, ni de nada*, porque careciendo de lenguaje carece de nociones verbales y aprehensión del mundo en cuanto tal. Y esto último sería una diferencia esencial y no sólo de grado. Así que en el mejor de los casos no sé qué tiene en mente el animal cuando cruza conmigo su mirada, y en el peor de los casos no tiene la experiencia que yo tengo.

Acercándonos de lo animal a lo humano, también parece relevante desde un punto de vista etológico el por qué miramos precisamente a los ojos cuando queremos mirar a las personas y no a cualquier otra parte del cuerpo. Este hecho se muestra en todo su misterio y sorpresa en los ojos del bebé que mira a los ojos de su padre. Mi hijo me mira y me mira precisamente a los ojos como si supiera que yo le estoy mirando por y a través de los ojos. Pero es evidente que el niño no sabe ni qué son los ojos, ni mucho menos que dichos ojos le miran. Entonces, ¿por qué a tan temprana edad el bebé mira a los ojos de quien le habla?

La respuesta no tiene nada que ver con un conocimiento misterioso del otro ni nada parecido sino con un hecho fundamentalmente biológico (de ahí que lo situemos en esta sección). *Al niño le atraen la atención los glóbulos oculares brillantes y móviles, que destacan sobre el resto de elementos fijos del rostro humano.* No hay ningún misterio. A raíz de este hecho primario el ser humano se acostumbrará a mirar a los ojos cuando habla al otro; pero el descubrimiento de que el otro ve precisamente a través de ese punto móvil del rostro al que miro es algo que tardará bastante en advenir a la conciencia.

3. MIRARTE A LOS OJOS

La mirada a los ojos del prójimo no es lo mismo que la mirada a los ojos del animal. Confundir la mirada del otro con la mirada de un animal, así como confundir la mirada del animal con la mirada de la persona, daría al traste con la diferencia cualitativa del ser humano y por tanto habría con ello que replantear toda la ética de arriba abajo. En esta sección haremos una breve aclaración, negando al sujeto en primera persona el conocimiento privilegiado de los ojos que miran, para descubrir a continuación que los ojos expresan un sujeto frente a mí (pero no expresan sentimientos), y una plena conciencia mutua de ser el uno ante el otro, el uno para el otro. Por último, intentaremos aclararlo con dos ejemplos extraídos de la vida cotidiana.

3.1. Aclaración previa

Conviene deshacer un malentendido común. Una consideración rápida sobre el cruce de miradas con el otro llevaría a pensar que *cuando yo miro la mirada del otro que me mira, detrás de su mirada se esconde una subjetividad “como la mía”*, con un mundo interior de recuerdos y anhelos como los míos, etc. Pero este razonamiento por analogía tiene un punto importante de falsedad; esta transposición de mi mente a la mente del otro, por decirlo de algún modo, sólo es posible cuando ya el otro ha hecho su aparición en mi vida. Porque no es cierto que yo primero tengo idea de mí mismo (como si ya supiese que de-

trás de mi mirada escrutadora se esconde un mundo interior y propio) y que a continuación piense que la situación de esos ojos que no son míos y que me miran es análoga a la mía. Ortega lo expuso magistralmente en *El hombre y la gente*, en diálogo con Husserl (Ortega y Gasset, 1964, 124 y ss.).

Pensemos bien: en realidad la primera vez que yo me encontré con unos ojos interactué con ellos sin saber que hubiera algo “detrás”. Más aún: descubrir mi propia mirada en un espejo y descubrir que detrás de esa mirada estoy yo mirando es algo que sucede con toda probabilidad después de que me haya dado cuenta de que en los ojos de los demás alguien me mira. Por eso dice Zambrano que el ser humano se mira a sí mismo antes en los otros que en un espejo. “La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle” (María Zambrano, OC III, p. 281).

Digámoslo de otro modo: si yo me reconozco en el espejo como dos ojos que me miran es porque antes he tenido muchas experiencias de ojos de otros que me miran. Así que *la analogía funciona aquí al revés en cierto sentido: no supongo que los demás son otro yo, sino que yo soy como los demás*. Los demás no son otro yo: no son una extensión del yo que sería el principio y fundamento de todo lo demás (este descubrimiento es uno de los fundamentales empeños de la filosofía de Lévinas). En la experiencia del otro me encuentro con un algo así como infinito, irreductible a mi esfera propia.

Es la experiencia de descubrir un misterio tras la mirada del otro, de sus ojos que me miran. Y la experiencia de cruzar los ojos con los ojos del otro me revela precisamente esto: que el otro no es primariamente una extensión de mi yo al que pudiera conocer atribuyéndole intenciones como yo las tengo. La experiencia de cruzar mi mirada con la mirada del otro es original en este sentido y no podría tenerla una persona que se hubiera criado sola, sin otros ojos con los que cruzar su mirada.

En realidad no es primero el yo ni primero el tú, sino que primero es el mutuo encontrarse los ojos en los ojos. El advenimiento de la conciencia del yo no es primario (Descartes), pero tampoco es primaria la aparición del tú. Propiamente hablando la aparición de alguien ante mí me implica a mí y a ti, y ninguno de los términos por separado podría remedar el fenómeno del encuentro (Buber, 1995). Así que el cruce de miradas viene a ser algo así como una refutación tanto del solipsismo trascendental como de un personalismo

mal entendido para el que el tú es lo primario (aunque se trata de una cuestión discutida). *En el cruce de miradas se hace evidente que lo primario es la relación entre yo y tú.*

3.2. *Mirarte es descubrirte ahí*

Ahora bien ¿qué dice la mirada? Centrémonos en el cruce de miradas: mis ojos que miran tus ojos que me miran. ¿Qué me dicen tus ojos? *Si nos atenemos estrictamente a los ojos, dicen muy poco (en contra de lo que suele pensarse) pero a la vez dicen algo mucho más profundo.* Se dice con verdad que la cara es espejo del alma, pero los ojos no son espejo del alma. Los ojos, tomados aisladamente y separados del resto del rostro, no dicen ni expresan ninguna sensación ni emoción. Se habla de ojos tristes, ojos alegres, etc., pero a poco que se piense cae uno en la cuenta de que tales expresiones sólo tienen sentido si ubicamos los ojos en un rostro que contiene una boca sonriente, unas mejillas coloradas, etc.

Un sencillo experimento podría demostrar esto: situemos a un sujeto detrás de una pantalla, con dos orificios suficientemente grandes para dejar ver sus ojos y nada más que sus ojos. Situado otro sujeto frente a la pantalla intente determinar la expresión del rostro únicamente atendiendo a la pupila, color del ojo, etc. etc. Será poco menos que imposible. Quizá sea un exceso metodológico intentar aislar tanto la mirada del resto de componentes, pero no es imposible encontrarse con dichas miradas sin contexto. Los ojos en sí, al margen del resto del rostro, no transmiten emociones. Lo único que podría adivinarse de unos ojos detrás de una pantalla, que nos miran por dos orificios, sería que si mantienen la mirada es porque quieren establecer contacto, mientras que si se apartan de nuestra mirada es porque nos evitan en cierto sentido; pero de esto trataremos más adelante.

Visto que los ojos no dicen nada en el sentido de que no expresan nada del mundo interior del sujeto que me mira, ¿por qué son tan importantes? Porque *los ojos que me miran no dicen nada de cómo estoy, pero dicen algo más profundo: que estoy.* Es decir: la mirada con la que me cruzo no me transmite alegría o tristeza (y si lo hace es porque en realidad casi nunca vemos los ojos

con independencia del resto del rostro), sino que dicen algo más profundo: que en esos ojos se me está revelando la presencia de alguien. Si no es lo mismo mirar una piedra que mirar a una persona es, precisamente, porque la piedra no tiene ojos que me puedan mirar, mientras que la persona me mira de la misma manera que yo le estoy mirando a ella. La piedra solo es para mí; tu mirada es para mí como mi mirada es para ti. La mirada no dice nada, sino que dice a alguien. Los ojos dicen, nada más y nada menos, que hay alguien ahí.

Dado que, nuevamente, no vemos los ojos con independencia del rostro, ni el rostro con independencia de los ojos, podríamos afirmar a modo de principio general que *unos ojos sin rostro no tienen expresión, mientras que un rostro sin ojos no tiene vida*. Los ojos no son espejo del alma en el sentido de expresar el estado de una interioridad: pero el cruce de miradas es espejo del alma en el sentido de que en ese cruce de miradas descubro que el otro tiene un interior, un alma. En palabras de Feuerbach: “no sólo vemos superficies reflectantes y espectros coloreados, miramos también en la mirada del hombre. Por tanto, no solo lo exterior, sino también lo interior, no sólo la carne sino también el espíritu, no sólo la cosa sino también el yo, es objeto de los sentidos” (Feuerbach, 1969, §41).

Esto es importante porque toda la fenomenología del rostro de Lévinas lo presupone de algún modo, pero rara vez se dice explícitamente (y no parece que lo haya tratado de modo sistemático, aunque haya muchas indicaciones al respecto en sus obras). *El rostro de Lévinas no es un rostro sin más: es un rostro que me está mirando*. No es en absoluto lo mismo. La prohibición a que me emplaza el rostro del otro, el mandamiento fundamental de “no matarás”, tiene sentido precisamente porque el rostro del otro se dirige hacia mí y me está mirando (Lévinas, 2000, 71 y ss.). La experiencia no es que sea difícil matar a alguien con rostro (que lo es), sino matar a alguien que me está mirando. Lo que manifiesta una falta de ética que hiela la sangre es el asesino que comete su crimen mirando a los ojos de la víctima. La imagen es perturbadora.

Lévinas dice también que el rostro es algo así como el profenómeno de la significación: “el cara-a-cara funda el lenguaje” (Lévinas, 2002, 221). De nuevo la expresión es correcta, pero entendiendo por tal un rostro que me mira a la cara. *Los ojos que me miran no dicen nada, pero son la condición de posibilidad de que el otro comience a hablar y yo le escuche o viceversa*. El

cruce de miradas es el prólogo necesario y el sostén de toda conversación (véase si no lo que le decimos al que nos habla, pero no nos mira). El cruce de miradas no dice nada, pero todo lo que se dice no se hace sin este cruce de miradas, que manifiesta la mutua disponibilidad de dos sujetos que están uno para el otro.

En el cruce de miradas se me hace evidente que ahí hay alguien. Una cara sin ojos no tiene vida. Es curioso que en la forma más habitual de ocultamiento del rostro femenino se tape el rostro, pero se dejen al descubierto precisamente los ojos. En realidad, si se trata de evitar la seducción, dejando los ojos al descubierto dejan al descubierto el único elemento capaz de seducir mutuamente a dos personas. Es decir: mientras unos ojos femeninos puedan mirar a unos ojos masculinos (y viceversa) el fenómeno de la seducción es posible; mientras que lo que se torna de todo punto imposible es seducir mutuamente un rostro descubierto, pero con los ojos tapados: habrá enamoramiento o atracción de una de las partes, pero nunca seducción propiamente dicha.

Curioso igualmente resulta reflexionar sobre el fenómeno occidental de las gafas de sol: muestran el rostro, pero imposibilitan el cruce de miradas. Sea cual sea el motivo por el que se llevan gafas oscuras (porque pueden ser varios), el efecto siempre es el mismo: veo a los demás, pero ellos no saben si les estoy mirando; una especie de panóptico portátil. Y por lo tanto es imposible el cruce de miradas, aunque las miradas estén en la misma dirección: porque, aunque yo te mire y tú me mires, si yo llevo gafas de sol tú no sabes que te miro, y por tanto no tal hay cruce de miradas. En el cruce de miradas hay por tanto un mirarte, un saber que me miras, y un saber que sabes que te miro, como veremos más adelante.

En el cruce de miradas se me hace presente la vida del otro. Mirar a los ojos de un muerto no es lo mismo que cruzar la mirada con una persona viva. Una persona con gafas de sol podría estar perfectamente muerta y no saberlo yo. No puedo cruzar mi mirada con los ojos de un muerto porque, propiamente, él no mira y por tanto no sabe que le estoy viendo, así como yo sé que él no sabe nada porque está muerto. La mirada de un muerto no es una mirada porque no me mira. En este sentido se hace evidente que puede haber ojos sin que haya mirada, aunque resulte complicado si no imposible entender que haya mirada sin que haya ojos (en la sección dedicada a la mística veremos en qué

sentido metafórico esto es posible). De nuevo se hace correcto el aserto aristotélico según el cual, si el ojo es el cuerpo, la mirada es el alma (Aristóteles, 412b20). El cruce de miradas, por tanto, es el cruce de dos almas.

3.3. *Mirarnos es descubrirnos uno para el otro*

Jean Luc Marion, comentando la obra de Lévinas en los Prolegómenos a la caridad, es el que más se ha acercado a un análisis sistemático del cruce de miradas (Marion, 1992, 87-116). Y todo va en la línea de la presencia que se revela en el cruce de miradas. *En el cruce de miradas yo estoy presente para el otro como el otro está presente para mí*. Es una co-presencia mutua que difícilmente se da sin el cruce de miradas.

Y, sin embargo, Marion se fija en lo que miramos cuando miramos a los ojos del otro, y percatándose de que la pupila en realidad es un orificio, cae en la cuenta de que entonces lo que miramos en la mirada del otro no es nada: miramos un hueco, una ausencia (Marion, 1992, 97-98). Así se llega a la (aparente) paradoja de que la ausencia de lo mirado en la mirada del otro (el hueco de la pupila) en realidad me revela su presencia. La reflexión es válida siempre que se sea consciente de que lo que miramos en la mirada del otro es la pupila (1), y que esta es un orificio (2). Sin embargo, en realidad ni cuando miramos al otro estamos mirando precisamente a la pupila (mirar los ojos no supone tanta atención a eso y si apuramos, no es posible mirar una pupila sin desatender a la otra) (1); pero más complicado aún es justificar que cuando miramos al otro sabemos que estamos mirando un orificio (2): esto es un saber de tipo más bien técnico que no solemos tener presente cuando miramos la mirada del otro. Así que en realidad daría igual que la pupila sea un orificio o que fuera una mancha: la experiencia pura fenomenológica del cruce de miradas es independiente de la constitución fisiológica de la pupila.

Si intentamos captar algún aspecto cognoscitivo del ojo, en realidad ya no estamos fijándonos en el fenómeno de la mirada, aparte de que la mera materialidad de los ojos nos puede decir más bien poco, como bien ha recordado Lévinas (2000, 71). En el ojo que me mira puedo ver lágrimas, pero, de nuevo: si no tengo el resto del rostro como marco de referencia de dichas lágrimas no

sé si son lágrimas de alegría o de tristeza. Todo lo que se diga de los ojos (ojos soñolientos, ojos soñadores, etc.) tiene que ver no tanto con el ojo en sí cuanto con la conjunción del ojo con el rostro.

En realidad, *lo único que podríamos intuir de unos ojos que nos miran es precisamente que nos miren o que aparten la mirada. Mantener la mirada parece entrañar disponibilidad para el otro, en algún sentido: yo estoy para ti.* Y si devuelvo la mirada y no la aparto, el mensaje es el mismo: yo estoy para ti, reclamo tu atención. Por ello dos miradas que se mantienen sin apartarse significan la mutua disponibilidad en algún sentido: a partir de ahí puede comenzar la conversación de amor u odio, pero nunca de indiferencia.

La direccionalidad de la mirada es entonces importante. En el cruce de miradas es evidente que la dirección va de persona a persona. Es notable que el cruce de miradas sólo se pueda producir entre dos personas. Mirar a un auditorio no es mirar a los ojos de nadie. Así como podemos hablar a muchos, en realidad sólo podemos cruzar nuestra mirada con la mirada de uno (y luego otro, y luego otro, etc. pero no a todos a la vez). El cruce de miradas es estrictamente interindividual. Pero en el cruce de miradas sucede algo más: sólo puedo verificar que me estás mirando si cruzo la mirada contigo.

Pensemos la siguiente situación: nos encontramos a cierta distancia, yo y tú. No sé si me miras, pero creo que miras hacia acá. La única manera de verificar si me miras o no es buscar con mi mirada tus ojos. El problema es que si mis ojos se cruzan con los tuyos se hará evidente no sólo que me miras, sino que sabes que sé que me miras. Más adelante volveremos sobre esto. Retengamos de momento para nuestra fenomenología de la mirada *que la mirada solo es de persona a persona y que la única manera de verificar si el otro me está mirando es mirarle a su vez, constituyendo así un cruce de miradas.*

El sentido de la vista tiene una característica que no suelen tener los otros sentidos, y es lo que posibilita el cruce de miradas. *Uno puede mirar la mirada del otro e incluso se puede mirarse a sí mismo, a sus propios ojos, en la imagen reflejada en un espejo.* Pero pensemos en los otros sentidos: aunque uno se huelva a sí mismo uno no huele el sentido del olfato: no huele la olfacción. Con el oído es similar: aunque uno se oiga a sí mismo en el sentido de que pueda escuchar los sonidos que uno mismo produce, mis oídos no producen sonidos que sean percibidos por los propios oídos, y por tanto no oigo el

oído. El gusto en el fondo es una especificación del sentido del tacto y no parece que tenga sentido la expresión “gustar el propio gusto” (en este sentido, algunos besos darían qué pensar). Sin embargo, con el tacto como con la mirada parece ser distinto. Puedo mirar mi mirada en un espejo; pero ¿puedo tocar mi tacto?

Siguiendo las huellas de Husserl, el profesor Javier San Martín ha realizado atinados análisis sobre la sensación de la mano derecha tocando a la izquierda (2015, 69 y ss.): efectivamente se entrelazan la sensación de tocar y ser tocado, coincidiendo el órgano que toca con la sensación táctil (dermis), cosa que no sucede ni en el oído, ni en el olfato al menos. *Esto posibilita que en realidad cuando toco a otro, mientras el otro me está tocando, se produzca un fenómeno similar al del cruce de miradas: yo te miro y tú me miras. ¿En qué ocasiones toco al otro mientras él me toca?*

De manera pública es evidente que en el apretón de manos, cuya función podría ser perfectamente análoga a dos miradas correspondidas: sé que estás ahí y yo estoy aquí, y sé que sabes que estoy aquí. Lo cual explicaría en qué sentido para un ciego puede haber una experiencia similar al cruce de miradas, pero da que pensar sobre una persona que careciera de los sentidos de la vista y del tacto a la vez (Jonas, 2017, 198 y ss.). De manera íntima, el acto de tocar al que me está tocando se podría relacionar con una caricia, sobre la que Gaos ha escrito páginas memorables en *La mano y el tiempo* (1998).

Por tanto, el sentido de la vista y el del tacto, el más intelectual y el más corporal, el más alto y el más bajo si nos atenemos a la tradicional exposición aristotélica, coinciden en que *ambos con exclusividad son capaces de ser activos y pasivos a la vez*. Con la mirada yo veo tu propia mirada (y por extensión, la mía reflejada en un espejo); y con el tacto yo toco tu propia tactación. Quizá la diferencia la hemos sugerido ya: para ver mi mirada necesito un espejo, para tocar mi tacto sólo necesito mover mis manos. *La sensación de tocarme a mí mismo es inmediata mientras que la sensación de mirarme a mí mismo necesita la mediación de la técnica.*

Con el cruce de miradas en la comunicación virtual tenemos un problema. No es sólo que miramos una imagen de los ojos del otro y no los ojos del otro: cuestión suficiente para marcar diferencias entre la comunicación virtual y la comunicación cara a cara; la comunicación virtual no es cara a cara sino ima-

gen de la cara a imagen de la cara. Mi cara o mis ojos no son una imagen mía: soy yo mismo. Pero sucede algo peor: en la comunicación virtual el cruce de miradas de momento resulta imposible dado que la cámara siempre está situada en un lugar distinto en donde están ubicados los ojos del otro.

Cuando yo miro a los ojos en la pantalla, el otro no ve que le estoy mirando a los ojos; y si miro a la cámara, aunque el otro percibiera que le estoy mirando a los ojos, en realidad estoy mirando una cámara. Así lo han puesto de relieve Byung Chul Han en el cap. V de *En el enjambre* (2014), o el profesor I. Ávila (2021) en un interesantísimo análisis fenomenológico de la clase virtual. Lo cual hace imposible el cruce de miradas virtualmente, al menos de momento. En una clase virtual tengo a todos los alumnos frente a mí y sin embargo me es imposible mirar a nadie a los ojos.

El cruce de miradas es el mutuo estar co-presentes de dos interioridades. Y aunque ciertamente podría ser un estar co-presentes para bien o para mal, lo cierto es que tendemos a interpretarlo en sentido positivo y amable, quizá porque la positividad del mutuo estar uno para el otro se cumple en el amor, mientras que su negatividad defectiva consiste en el odio. Santo Tomás comenta de pasada la expresión medieval (Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 1 co.): *Ubi oculus, ibi amor*, que puede invertirse perfectamente: *ubi amor, ibi oculus*. Los ojos van donde el corazón dice; y el corazón se va detrás de los ojos. Los ojos buscan el objeto de su amor, y cuando este es la persona no se mira a ninguna parte del cuerpo, sino a los ojos. Mirarnos a los ojos es una de las formas más sencillas de decirnos que nos queremos.

Estar uno-para-el-otro puede ser para bien o para mal. Si por defecto lo entendemos como encuadrado como una relación de amor es porque, como hemos dicho, el ser-uno-para-el-otro se cumple en el amor y no en el odio. Pero cabe optar por la otra posibilidad: entender el ser-uno-para-el-otro como esencialmente conflictivo, en la línea del odio. Tal es el caso de Sartre, quien en *El ser y la nada* interpreta así el cruce de miradas: “Mirar la mirada ajena es afirmarse uno mismo en la propia libertad e intentar, desde el fondo de esta, afrontar la libertad del otro. Así, el sentido del conflicto buscado consistirá en poner en plena luz la lucha de dos libertades enfrentadas en tanto que libertades” (Sartre, 1993, 475). Es evidente la coloración afectiva que se seguirá de tal interpretación de la mirada.

3.4. *Mirada y relaciones sociales. Lógica del cruce de miradas y plenitud de la presencia*

La mirada se revela especialmente importante en las relaciones sociales y podemos encontrar en ella una cierta lógica definida, de la cual desconocemos investigaciones en profundidad precedentes. Veamos dos casos. *Imaginemos que llegamos a una fiesta. Yo no sé si estás porque no te he visto y tú no sabes si estoy porque no me has visto. Este podría ser el nivel 0 de conocimiento.*

El siguiente nivel es cuando yo te veo, pero tú no me miras, aunque no sé si sabes que estoy. Un poco más complejo sería que yo te veo y tú no me miras, pero sé que sabes que estoy (aunque no sé si sabes que lo sé). Podría ser más complejo el caso de que te mire sin tú mirarme, sabiendo que sabes que estoy, pero sabiendo igualmente que no sabes que lo sé. El penúltimo grado de complejidad sería que yo te veo y tú no me miras, pero sé que sabes que estoy y sé que sabe que lo sé.

Con la mirada del otro podría construirse un listado de complejidad creciente análogo, después del nivel 0 donde no nos hemos mirado. Tú me miras y yo no te miro, y no sabes si sé que estás. Luego podría ser que tú me miras sin yo mirarte, pero sabiendo yo que tú estás sin saber tú si yo lo sé o no; un poco más complejo es cuando tú me miras no mirándote yo, sabiendo yo que estás, pero creyendo tú que yo no lo sé. Por último, puede suceder que tú me miras sin mirarte yo, y tú sabes que yo sé que estás en la fiesta.

Ahora viene lo importante: todos estos casos (deslindables perfectamente porque cada uno de ellos puede determinar un curso distinto de acción, como bien saben los novelistas; véase un ejemplo en *Crimen y Castigo* de Dostoievski, parte 6, capítulo 3) llegan a su máximo cuando *nuestras miradas se cruzan. En tal caso yo sé que estás y tú sabes que estoy; pero no sólo eso: tú sabes que yo sé que lo sabes, del mismo modo que yo sé que tú sabes que yo lo sé.* Cualquier pequeña modificación en esta aparentemente compleja formulación nos haría recaer a niveles anteriores donde el conocimiento no es perfecto.

Es cierto que suponemos aquí una coincidencia entre ver al otro y saber que el otro está (a pesar de las fuertes objeciones que en el Teeteto se esgrimen contra la identificación del conocimiento con la percepción). La reflexión sobre este caso saca a la luz toda la importancia del cruce de miradas: no sólo sabemos que

estamos ahí, sino que sabemos que el otro lo sabe, y el instante de mantener la mirada significa un mutuo reconocimiento del otro: estás para mí como yo estoy para ti. La complejidad lógica de estas interacciones podría tratarse desde algún tipo de lógica modal como la de Hintikka en *Saber y creer* (1979).

Análogo caso sucedería en el supuesto de *un ladrón que allana una morada por la noche*. Yo soy el ladrón y tú eres el dueño de la casa. El nivel 0 sería que ni el ladrón sabe que hay dueño, ni el dueño sabe que hay ladrón. A partir de aquí se complican los escenarios: yo, el ladrón, te veo; así que sé que estás, pero con la duda de si tú, el dueño, lo sabes también. Podría ser el caso de que yo, el ladrón, te he visto de pasada y sé que no me has visto. Incluso podría ser el caso de que yo te he visto a ti, dueño de la casa, e incluso sé que me has visto... pero no sé si sabes que lo sé, o quizá sí sepa que lo sabes que lo sé (y actuar con el mismo sigilo para disimular) o por fin saber que sabes que lo sé (y echar a correr).

En el caso del dueño de la casa sucede parecido. Me ves a mí, el ladrón, pero yo no te he mirado, así que no sabes si yo te he mirado. Podría ser que me vieras y que supieras que no te he visto o podría ser que me vieras y saber que te he visto. Aun en el caso de que me vieras y supieras que yo te he visto, faltaría que tú supieras si yo sé que tú lo sabes o no. Hasta llegar al máximo, donde tú me has visto, yo te he visto y tú sabes que yo te he visto.

Precisamente este último caso es el que se cumple con el cruce de miradas. *Si yo, el ladrón, cruzo contigo, el dueño de la casa, la mirada, entonces no sólo yo sé que tú estás y tú sabes que yo estoy; y además yo sé que tú lo sabes del mismo modo que tú sabes que yo lo sé; el tercer nivel se da cuando yo sé que sabes que lo sé del mismo modo que tú sabes que yo sé que lo sabes*. De nuevo el cruce de miradas se revela como la mutua co-presencia o co-pertenencia de dos subjetividades: el mutuo estar-disponible-uno-para-el-otro, en el sentido de no poder ocultarnos el uno para el otro.

Llegamos con esto a la conclusión más importante que atañe al cruce de miradas: *el cruce de miradas es el máximo de conciencia de la presencia del otro ante mí*: yo para el otro y el otro para mí. Sería algo así como la *circuminsessio*, pero sin que ello (y conviene recordarlo) implique en principio buena o mala voluntad. El cruce de miradas puede ser antes de una batalla como antes de un efusivo abrazo. Lo único que indica el cruce de miradas es que yo

estoy para ti como tú lo estás para mí: *tú estás ante mí, lo sabes y sé que sabes que lo sé.*

4. EL CRUCE DE MIRADAS CON DIOS

Llegamos al punto culminante. ¿Qué tiene que ver el cruce de miradas con la mística? Creemos que haber determinado lo que significa el cruce de miradas entre dos personas puede aclarar la cuestión de por qué dicha experiencia ha sido empleada por los místicos. En realidad, el tema de los ojos y la divinidad daría para un tratamiento aparte. El hecho de que la tradición cristiana haya representado a Dios como un ojo inscrito en un triángulo no hace sino recoger una larga tradición en la que *los ojos de la divinidad son importantes*: desde los ídolos oculados, documentados ampliamente por la historia de las religiones (Ballester, 1946), pasando por el ojo de Horus hasta llegar al antedicho ojo inscrito en un triángulo.

Pero *una cosa es que Dios me vea o me mire, y otra distinta que yo cruce los ojos con los ojos de la divinidad*. Evidentemente si Dios no tiene ojos entonces no puedo cruzar con él mi mirada, aunque él me vea. Él me ve, pero yo no puedo mirarle a la cara. La prohibición o imposibilidad veterotestamentaria de ver el rostro de Dios (Éxodo, XXXIII, 19), de ver a Dios cara a cara, no tiene tanto que ver con la cara en sí de Dios cuanto con cruzar la mirada con la mirada de Dios. De nuevo aquí convendría recordar lo apuntado más arriba sobre Lévinas: el rostro del que se habla no es un rostro cualquiera sino el rostro que me mira. El problema no sería tanto mirar el rostro de Dios para saber quién es, sino cruzar con él la mirada para saber que él está para mí como yo estoy para él. ¿Cómo va a ser esto posible tratándose de una distancia infinita?

En los rituales altamente complejos de imperios ya fenecidos era habitual no mirar directamente a los ojos al emperador, por considerarse una afrenta. Lo mismo con Dios, pero elevado a la enésima potencia. Las religiones viven de la convicción de que Dios me ve, con todos los matices de dicho aserto que van desde saberse protegido bajo la mirada de un padre protector (como es el caso de la mayoría de religiones monoteístas) hasta sentir la insoportable carga de una mirada que me convierte en objeto y ante la que no puedo esconderme (como el ojo de Sauron descrito magistralmente por Tolkien).

Pero *hay un salto cualitativo en el momento en el que afirmamos que no sólo Dios me mira, sino que yo le puedo corresponder a la mirada*. Para que tal cosa sea posible Dios se ha de encarnar. En el cristianismo el cruce de miradas entre el hombre y la divinidad se ha hecho posible porque la divinidad ha adquirido ojos humanos. Así que el cruce de miradas entre Dios y el hombre no es solo una bella metáfora en el cristianismo: es una realidad posible y verificable en la historia, al menos en torno al inicio de nuestra era (véase el impresionante versículo de la mirada a Pedro en Lc. XXII, 61 glosado en Montero, 2001) y en la futura resurrección de la carne, según el Credo de los Apóstoles. Que Dios adquiera ojos humanos para cruzar con nosotros la mirada no es sino la traducción del versículo evangélico: os llamo amigos y no siervos (Juan XV, 15). Dios no sólo se ha hecho visible, sino que adquiriendo ojos humanos ha hecho posible cruzar con él la mirada.

Los místicos saben esto. Saben que el cruce de miradas significa un estar para ti como tú estás para mí. Del mismo modo que cualquiera sabe que a los amantes les basta con mirarse para alimentar su amor: de nuevo la mirada que no expresa nada pero que lo dice todo, o al menos dice lo más fundamental. *Por ello cuando quieren expresar la íntima unión que se da entre el alma y Dios, acuden a la experiencia del cruce de miradas*. Cuenta el cura de Ars que, habiéndole preguntado a un campesino qué le decía a Jesús en su oración le contestó este: yo le miro y él me mira. San Juan de la cruz lo expresó de manera insuperable en unos versos del *Cántico espiritual* (10-11):

Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos;
Y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos
y solo para ti quiero tenellos.
[...]
¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

5. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos pretendido deslindar las perspectivas fisiológica, sociológica o psicológica del cruce de miradas para concentrarnos en un análisis filosófico del mismo. El cruce de miradas consiste en un ver que me ves, y viceversa.

En primer lugar, nos preguntamos qué significa cruzar la mirada con un animal: no se puede cruzar la mirada con cualquiera animal y cuando se produce, además de entenderse como una potencial amenaza, se da una cierta imposibilidad de apropiarme del animal titular de dichos ojos. Es casi instintiva la pregunta “¿qué estará pensando?” Pero como mínimo no sabemos cómo experimenta el mundo el animal que me mira; y como máximo su mundo no se parece a nuestro mundo, transido de lenguaje.

En segundo lugar hemos analizado qué significa cruzar la mirada con el otro, comenzando por evidenciar que no descubro una subjetividad detrás de los ojos del otro porque lo analogo con el conocimiento de mis ojos y de mí mismo; es al revés: supongo en mí una subjetividad escondida tras de mis ojos porque antes la he descubierto en los demás. Lo primario no es el yo ni el tú, sino la relación entre tú y yo.

Cruzar la mirada con otro es descubrirlo ahí: los ojos en sí no expresan nada si los desligamos del rostro (en contra de lo que se suele pensar), pero dicen que hay alguien ahí (el rostro sin ojos no tiene vida, los ojos sin rostro no expresan nada). Este es el sentido profundo de la reflexión de Lévinas sobre el rostro: no se trata de un rostro cualquiera sino de un rostro que me mira. El cruce de miradas evidencia que ahí hay alguien, y este es el presupuesto de toda comunicación.

Además, cruzar la mirada con el otro es descubrir que el otro no sólo está ahí, sino que está ahí para mí (y viceversa). Lo único relevante de los ojos que se cruzan con los míos es si mantienen o no la mirada, manifestando así un estar mutuamente copresentes. La única manera de verificar si el otro me mira es cruzando precisamente mi mirada con él. El sentido del tacto y la vista son los únicos activos y pasivos a la vez: se mira la mirada del otro al cruzar los ojos como se toca el tacto del otro en una caricia o un apretón de manos; y en ambos casos se manifiesta la mutua presencia para el otro.

Hemos intentado proponer una lógica creciente de complejidad relativa a la mirada que se da en multitud de interacciones sociales. Simplificando ahora, comenzaría en un grado cero (no nos miramos), seguido por una mirada al otro sin que el otro me vea y viceversa, y concluye con un cruce de miradas en el que no podemos negar que el otro sabe lo que yo sé: que estamos ahí el uno para el otro. Por ello el cruce de miradas se nos presenta como el máximo de conciencia de la presencia del otro ante mí. Tú estás ante mí, lo sabes, y sé que sabes que lo sé.

Por último, hemos pasado revista a lo que podría significar el cruce de miradas con Dios, comenzando por constatar que a veces los dioses reducidos a su mínima expresión simbólica son un ojo que todo lo ve. Pero una cosa es que Dios nos vea y otra que podamos cruzar los ojos con Él. Y cruzar los ojos con Dios no es otra cosa que lo que hemos descubierto en el cruce de miradas con el otro: la mutua copresencia de dos interioridades. Por ello los místicos cuando han querido expresar la unión íntima del alma con Dios han acudido a la metáfora del cruce de miradas. Metáfora tan solo, a menos que Dios se encarnara...

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ávila Cañamares, I., “Análisis fenomenológico de la clase virtual”, en *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, Vol. 70, N°. 176, 2021, pp. 157-175.
- Aristóteles (2003). *Acercas del alma*. Gredos.
- Ballester, I. (1946). Ídolos oculados valencianos. *Archivo de prehistoria levantina*, Vol. 2, pp. 115-142. <https://mupreva.org/pub/354/va>
- Barbotin, E. (1977). *El lenguaje del cuerpo*. Eunsa.
- Binetti, N.; Harrison, Ch.; Coutrot, A.; Johnston A.; Mareschal I.; (2016). Pupil dilation as an index of preferred mutual gaze duration. *Royal Society Open Science*, 3, 160086: <http://doi.org/10.1098/rsos.160086>
- Buber, M. (1995). *Yo y tú*. Caparrós.
- Bueno, G. (1989). *Cuestiones quodlibetales sobre Dios y la religión*. Mondadori.
- Chul Han, B. (2014). *En el enjambre*. Herder.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Feuerbach, L. (1969). *Principios de la filosofía del futuro*. Calden.
- Gaos, J. (1998). *Dos exclusivas del hombre, La mano y el tiempo*. Alfons el Magnánim.

- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza.
- Heredia García, C. D. (2005). Interpretación psico-filosófica de la mirada. *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, Vol. 9, 59-80.
- Hintikka, J. (1979). *Saber y creer. Una introducción a la lógica de las dos nociones*. Tecnos.
- Jonas, H. (2017). *El principio vida*. Trotta.
- Jünger, E. (1995). *Sobre el dolor*. Tusquets.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e Infinito*. La balsa de medusa.
- MacIntyre, A. (2013). *Racionales y dependientes*. Paidós.
- Marcel, G. (2002). El misterio del ser. En *Obras electas*. BAC.
- Marion, J.L. (1992). *Prolegómenos a la caridad*. Caparrós.
- Merleau Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Paidós.
- Merleau Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Montero, D. (2001). Mirada de Jesús. *Diccionario de Jesús de Nazaret*. Monte Carmelo.
- Nagel, Th. (2000). ¿Qué se siente ser un murciélago? *Ensayos sobre la vida humana*. FCE.
- Ortega y Gasset, J. (1964). El hombre y la gente. *Obras Completas, VII*. Revista de Occidente.
- Rizzolatti, G., Craighero, L. (2004). The Mirror-Neuron System. *Annual Review of Neuroscience*, 27 (1), pp. 169-192.
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada*. Losada.
- San Juan de la Cruz. (s.f.). *Cántico espiritual*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesias--49/html/fedce812-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- San Martín, J. (2015). *Antropología filosófica II. Vida, persona, Cultura*. UNED.
- Simmel, G. (2014). Digresión sobre la sociología de los sentidos. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. FCE.
- Stern, A. (1962). *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. General Fabril Editorial.
- Tomás de Aquino, *Super Sententiis*, en: <https://www.corpusthomicum.org/>
- Troncoso, J. C. (2014). ¿El animal me mira? *De las consideraciones en la obra de Jacques Derrida “el animal que luego estoy si(gui)endo” para re- pensar “la mirada” sartreana en el animal no-humano* [Memoria de grado, Universidad de Santiago de Chile].
- Villamil, M. A. (2009). Fenomenología de la mirada. *Discusiones filosóficas*, vol. 10, num. 14.
- Zambrano, M. (2011-2019) *Obras completas I-VI*. Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores.
- Zubiri, X. (1985) *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Presencia e interpersonalidad. Reflexiones acerca de la interioridad desde la perspectiva materna

*Presence and Interpersonality.
Reflections on Interiority
from the Maternal Perspective*

SARA GALLARDO GONZÁLEZ¹

Universidad Católica de Ávila

ID ORCID 0000-0003-0258-1630

Recibido: 20/08/2024 | Revisado: 06/10/2024
Aceptado: 07/10/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.513>

RESUMEN: En este trabajo se propone abordar la cuestión acerca de la vivencia de la maternidad que se propone no sólo como un paradigma de comprensión de la mujer,

¹ (sara.gallardo@ucavila.es) Sara Gallardo González es profesora de antropología, ética y bioética de la Universidad Católica “Sta. Teresa de Jesús” de Ávila; doctora europea en Filosofía por la U. Complutense de Madrid (2002). Directora de la Cátedra de Estudios sobre la Mujer y el Máster en Bioética y formación coimpartido con CEU-San Pablo. Es miembro del Nuevo Círculo de Discípulos de Ratzinger desde 2019. Publicaciones relevantes: (2016). La interioridad de la mujer y Santa Teresa de Jesús. En Jiménez, L. (Dir.), Cid, T. (Ed.), *Educación de la interioridad: tras las huellas teresianas* (99-129). Fundación Universitaria Española; (2019). Silvano Zucal, Filosofía della nascita. *Anthropotes*, XXXV (2), 675-683; (2024). Bildung im Kontext des Geschlechtsunterschieds. En Hess, K. (ed.), *Katholische Bildung aus biblischer Perspektive* (pp. 225-232). Verlag Friedrich Pustet.

sino de lo humano. La maternidad es abordada en cuanto dimensión relacional, que explica la experiencia de interioridad humana –no sólo femenina– como interpersonal, habitada o en coexistencia con los otros. Esta dimensión como evento nos envuelve y precede además a toda toma de conciencia explícita, más aún, en cierto modo elude toda objetivación planteada desde un distanciamiento falso del sujeto con respecto al objeto, o la verbalización de enfoque racionalista que presupone la objetividad pura. La maternidad se presenta, en último término en cuanto raíz metafísica de la persona humana, como símbolo para interpretar la última (y más primaria) forma de relacionalidad humana: la que establece el hombre con la Persona divina en cuanto su Creador.

PALABRAS CLAVE: femenino, interioridad, maternidad, relacionalidad humana, Sloterdijk, Zucal.

ABSTRACT: This paper proposes to address the question about the experience of motherhood, which is proposed not only as a paradigm of understanding women, but also as a paradigm of the human. Motherhood is approached as a relational dimension, which explains the experience of human interiority –not only feminine– as interpersonal, inhabited or in coexistence with others. This dimension as an event envelops us and also precedes any explicit awareness, moreover, in a certain way it eludes any objectivation based on a false distancing of the subject from the object, or the verbalization of a rationalist approach that presupposes pure objectivity. Motherhood presents itself, in the last analysis as the metaphysical root of the human person, as a symbol for interpreting the ultimate (and most primary) form of human relationality: that which man establishes with the divine Person as his Creator.

KEYWORDS: feminine, interiority, motherhood, human relationality, Sloterdijk, Zucal.

El misterio de lo femenino nos permite profundizar en la interioridad relacional de la persona humana. Esta es la tesis desde la cual vamos a transitar por la cuestión de la interioridad habitada. Para ello voy a seguir los siguientes pasos: reflexionar sobre la esencia de lo femenino, aproximarnos a la vivencia específica de la maternidad, especialmente prenatal, y por último extraer algunas consideraciones acerca de lo que se ha llamado actitud metafísicamente femenina

1. QUÉ ES LO FEMENINO

En un artículo titulado “Diferencia sexual vs (in-)diferencias queer”, María José Binetti (2022), investigadora del Instituto de Investigaciones en Estudios de Género de la facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, presenta el pensamiento feminista contemporáneo, distinguiendo la posición del feminismo de la diferencia, frente al transfeminismo queer que proclama la indiferencia de identidades.

El feminismo de la diferencia, representado por autoras muy sugerentes como L. Irigaray, C. Battersby, R. Braidotti, E. Grosz, A. Zupančič, J. Copjec... plantea como primer principio feminista la diferencia sexual como “diferencia ontológica en sí y por sí, constitutiva del ser sexuado” (Binetti, 2022, p. 208). Coincide con el transfeminismo queer en rechazar un concepto de diferencia dualista, que concibe los sexos en oposición y relación jerárquica y extrínseca –como lo activo-pasivo, racional-irracional, materia-forma, res cogitans-res extensa, naturaleza-cultura, lo femenino-masculino, etc.–, y donde por ello sus características se consideran mutuamente excluyentes: si el varón es racional, la mujer es irracional, lo que es cultural no puede ser natural, etc.

En contraste con este proceder lógico de la delimitación de los conceptos por la oposición entre ellos, el feminismo de la diferencia no cree necesario –ni lógico– negar la diferencia sexual como el feminismo *queer*, sino que habla más bien del diferir sexual. ¿Qué es exactamente esta noción? Y sobre todo, ¿por qué la proponen como un modo más adecuado de comprender la realidad de la identidad humana sexuada? Conviene notar, antes de responder a estas preguntas, que con estos conceptos el feminismo de la diferencia no está esforzándose únicamente en comprender la identidad de la mujer, sino la identidad sexuada de la persona humana, tanto masculina como femenina.

Pues bien, respondiendo a la primera pregunta, por diferir sexual se entiende que la diferencia primeramente es ya algo inscrito en cada identidad, al modo de una negatividad intrínseca o un auto-diferir esencial que, siguiendo a estas pensadoras, Binetti describe como “incompletitud estructural” o como “falta en el corazón de lo sexual” (2022, p. 208; Zupančič, 2017, pp. 141-142).

Lo que se quiere decir es que el diferir sexual “equivale a lo “no-uno” y “no-todo” respecto de sí, y esa negatividad habilita el continuo diferir de la identidad” (Binetti, 2022, p.208). Siguiendo a Luce Irigaray, “ni tú eres ni yo soy el todo ni, el mismo, principio de totalización” (1994, p.152).

En cuanto a la segunda pregunta, acerca de la intención con que se propone una nueva explicación de lo humano partiendo del concepto del diferir sexual, debemos esperar un poco a responderla. Se trata, en efecto, de una nueva explicación. La novedad del feminismo de la diferencia, frente a la filosofía francesa de la *différence*, está en que hacen de la realidad material del sexo femenino el paradigma ontológico de la diferencia en sí y por sí, más en concreto del auto-diferir creador. Sin ser una idea original (Stein, 2006, Von Le Fort, 1965, Ketter, 1945, Grygiel, 2007), es retomada creativamente por esta corriente actual y justifica nuestro propósito de penetrar de este modo más profundamente, desde la perspectiva femenina, en la realidad humana como tal, sea del varón o de la mujer

Dicho esto, veamos cómo caracterizan lo femenino estas autoras. Christine Battersby define ontológicamente a la mujer por la constitución relacional, dinámica y generativa del sexuado (Battersby, 1998). Binetti señala que “la identidad femenina está atravesada por la dualidad” (Binetti, 2020, p. 209) y como la diferencia ontológica es radicalmente sexual y arquetípicamente femenina, esta *diferencia* se incorpora a una materialidad inherente, que lleva a Luce Irigaray a apuntar que “lo universal es dos” (2000, p. 29), lo cual supone apertura, auto-reflexión y creación, pues esta universalidad nace del desdoblamiento y encuentro con el otro.

Esta visión de lo universal que no se encierra en la unidad (como ha creído la filosofía griega) sino que se abre a la dualidad², nos permite un cambio de

² A diferencia del universal simplemente uno, que se refleja como una mera representación abstracta y general (Binetti, 2022, pp. 206s). Reflexiones teológicas fundantes de la temática se encuentran por ejemplo en J. Ratzinger (2007); con explícita alusión a Chesterton, aplicándolo tanto a la metafísica como a la epistemología en F. Hadjadj (2009, p. 154): “la verdad es siempre, por lo tanto, trinitaria: está uno, el otro y su relación. Es el dos del dúo. Pero el diablo se presenta para que se rompa la relación y el uno se alce contra el otro”. No sólo la tradición parmenídea es ajena a la no contraposición de lo uno frente a lo múltiple. Tampoco Heráclito reconoce la no oposición, ya que plantea dialécticamente los opuestos. No se trata sólo de proponer o no la unidad del ser, sino de la clásica contraposición de unidad y duali-

paradigma. Lo decisivo es que la materia asumida por este nuevo concepto de universal media y sintetiza “opuestos” en una identidad diferenciada, opuestos que son uno en y por el otro, que se integran en identidades complejas y múltiples (Binetti, 2022) y se enriquecen recíprocamente. Así, en cuanto origen de lo humano, lo femenino se convierte en paradigma de la relacionalidad humana en tanto que lugar de encuentro y de generación de alteridad, ambiente dinámico del diferir y puente entre identidades:

De aquí se sigue su consistencia arquetípica para todo ser humano, sea varón o mujer. La mujer muestra de manera primordial lo que puede un cuerpo humano: ser-dos (Irigaray, 2000), no al modo del dualismo abstracto donde dos sustancias se relacionan extrínsecamente sino al modo de un devenir inmanente y creador que convierte lo simplemente uno en un ‘entre’ relacional (Binetti, 2022, p. 209).

Podemos pues afirmar desde el feminismo de la diferencia que la identidad femenina es “un pasaje entre-dos’, un proceso, antes que una posición fija, un dinamismo mediador en lugar de una representación abstracta” (Binetti, 2022, p. 209). Esta apertura y potencialidad de identidades, Grygiel la adscribe a todo ser humano, que por su parte “tan sólo es consciente de ser infinitamente más grande de lo que es, de ser, por tanto, un deseo de llegar a ser otro. [...] el Hombre trasciende al hombre, de tal modo que sólo como ‘un enigma’ lo deja entender.” (Grygiel, 2007, p. 102-103).

En su tematización de la diferencia sexual y el misterio de lo femenino en *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)* (2009), Fabrice Hadjadj compara lo masculino y lo femenino considerando también la dimensión espacial:

Lo masculino corresponde a una acción transitiva y, por eso, visible: arroja su simiente fuera de sí mismo, su tiempo sexual es corto, su espacio el de afuera [...]. Lo femenino corresponde a una operación inmanente y por eso invisible: acoge en sí algo que se hace a pesar suyo; su tiempo sexual es largo, su espacio, el de la interioridad; es el espacio-tiempo de la gestación. Llevar al otro en sí, dejar que se opere en su seno un oscuro crecimiento, ¿no

dad, o como decimos unidad y multiplicidad. Sólo la gestación de la doctrina trinitaria pudo hacer saltar por los aires las categorías metafísicas griegas.

son esas cualidades de lo femenino exactamente las del alma en relación con su Creador y Salvador? Porque el alma [...] debe estar metafísicamente en una postura femenina en relación con Dios: la de una receptividad a la gracia que opera en nosotros a pesar nuestro” (Hadjadj, 2009, p. 212).

Estas ideas ya están expresadas en Gertrud von Le Fort (1965) y antes en parte también en Peter Ketter (1945). El filósofo francés corrobora el carácter paradigmático de lo femenino para lo humano en este aspecto, apresurándose a puntualizar que “esta división entre lo femenino y lo masculino no se corresponde con exactitud a la de la mujer y el hombre. Ésta puede dejarse seducir por lo demoníaco [...] es la mujer que renuncia a las profundidades de la matriz, es decir, a un recogimiento fecundo de lo invisible” (Hadjadj, 2009, p. 213). La “enemistad entre la mujer y la serpiente significa, en general, la receptividad a la gracia contra la reclusión en su pura naturaleza” (Hadjadj, 2009, p. 213).

Prestemos atención a dos ideas: lo femenino caracteriza (mejor que lo masculino) la actitud receptiva de la criatura humana frente a su Creador; el espacio de lo femenino es la interioridad, las profundidades del recogimiento fecundo en el seno de la propia persona. “[...] las entrañas femeninas son, pues, signo de receptividad a la gracia, ciertamente, pero de una receptividad espiritual y carnal que compromete al cuerpo entero” (Hadjadj, 2009, p. 214). Sin duda alguna, es legítima la pregunta por los aspectos de lo humano que quedarían mejor caracterizados por lo masculino que lo femenino. Si es correcto hablar con Luce Irigaray del “no-todo” y “no-uno”, algo de lo humano debe ser conjugado en modo masculino, si bien no en paralelo al modo femenino.

Pero no podemos en el marco de este trabajo abordar la cuestión del paradigma masculino de lo humano, según lo cual tiene la existencia femenina la potencialidad de revestirse de cualidades viriles, de la misma manera que el varón puede completar su ser con las cualidades suaves, porque siendo humanas son universales.³ Es precisamente una importante conclusión de las reflexiones del feminismo de la diferencia: que específico no equivale a exclusivo.

³ Acerca de esta cuestión viene trabajando María Calvo Charro. Acerca de las implicaciones educativas de la antropología sexual, véase Gallardo González (2024).

Recogiendo lo expuesto en esta parte introductoria, podemos extraer unas primeras conclusiones. En primer lugar, lo femenino simboliza la dimensión humana de la dualidad, de la apertura al otro, de la relacionalidad dinámica, primeramente receptiva, y por eso generativa; en segundo lugar, esta dualidad es primera y originariamente una dimensión que se despliega en lo oculto, en el interior del ser. Resulta diáfano que el evento de la maternidad, y más concretamente la gestación, es icono de lo que acabamos de decir. Por ello, nuestro nuevo objetivo será profundizar en esta vivencia personal, en la medida en que puede arrojar luz sobre la interioridad de la persona humana, en tanto que expresa simbólicamente una dimensión de la nuestra condición. Vamos pues a acercarnos a ella.

2. LA VIVENCIA DE LA MATERNIDAD

Silvano Zucal, en un excelente trabajo publicado en 2017 de casi 600 páginas, titulado *Filosofía della nascita* (2017)⁴, ofrece una vasta panorámica acerca del dato antropológico del nacimiento a lo largo de toda la historia de la filosofía. Como una filosofía del nacimiento no puede no ser una filosofía de la maternidad, abunda en las reflexiones existentes al respecto, de las que entresacamos sólo un mínimo botón de muestra.

Autoras que investigan explícitamente la maternidad, estudiadas por él, son Adriana Cavarero, en *Il femminile negato*, (2007); Carla Canullo, en *Essere madre. La vita sorpresa* (2009)⁵, o Christina Schües en *Philosophie des Geborensseins* (2008), entre otras. Ahonda también en autores como Martin Buber, Romano Guardini o Peter Sloterdijk. Al año de la publicación del libro de Zucal ha aparecido en lengua española la obra *Diario de una filósofa embarazada* (2018), de María Martín Gómez, con aportaciones sobre la relación entre filosofía y maternidad.

Reivindicar que el hombre se puede pensar y definir no sólo como mortal, sino igualmente como “natal” es un paso filosófico hacia un tema enormemen-

⁴ Algunas ideas que siguen han sido parcialmente presentadas en la recensión del libro publicada por Gallardo González (2019).

⁵ Edición española: *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa* (2015).

te silenciado en la filosofía hasta prácticamente en el siglo XX del que Zucal se hace eco, con intención de contribuir también él a su exploración. Su investigación muestra que en el ámbito filosófico, hasta ahora, están haciéndolo en general, y con una visión mucho más positiva, más mujeres que hombres. Además del llamativo silencio filosófico sobre el evento natal, Zucal advierte, muy atinadamente, que tematizarlo conlleva, por un lado, una demolición de la lógica auto-afirmativa, individualista y solipsista del yo, tan enervado desde la Modernidad. Por otro, el nacimiento se nos brinda como clave teórica de la dimensión fundamentadora del humano existir como relación originariamente intersubjetiva y dialógica (2017). En este sentido, sostiene Adriana Cavarero que con el nacimiento

se evidencia la insensatez del individualismo porque quien nace no nace solo, sino que es traído al mundo por otros; mejor: por otra única e irrepetible, con aquel nombre y apellidos, con aquella historia de vida en su extrema singularidad; y existe esta relación primera constitutiva, que es la condición del sujeto para poder ser afirmado en su concreción. (2007, p. 74; c.p. Zucal, 2017, p. 17).

Lo femenino o la maternidad es por esencia una dualidad paradójica y asimétrica, donde el más débil e impotente dispone de la fuerte y capaz: vive en el espacio de la relación como invitado en su “casa” (el útero, metáfora ejemplar y permanente de la casa), apunta Carmina Di Sante en *El extranjero en la Biblia* (2012). Respecto de esta casa y hospitalidad hacia el hijo, Carla Canullo desarrolla de forma bellísima, desde la autobiografía y el análisis fenomenológico, una hermenéutica de lo materno, donde la dimensión biológica del embarazo sirve de metáfora para la entera mujer y, podemos decir, para el ser humano (2015).

En la *dilatación* queda evocada una nueva vivencia femenina de su cuerpo: la carne propia es espacio que debe agrandarse, pues hay en ella presencia de otro. El cuerpo propio es vivido como carne viva, viviente en una nueva manera, haciendo que se dilaten los sentidos, su capacidad de sentir, el valor de cosas ordinarias y el significado de lo pasado, de la historia propia y de la familia paterna y materna. La experiencia de sentido y de significados nuevos invade a la madre como una sorpresa. La carne, la persona, el corazón gozan-

do, dilatándose, adaptándose, empieza así a responder a la sorpresa, al entonces invisible nuevo morador, cuya presencia objetiva al principio sólo la vive la madre interiormente (Canullo, 2015).

Dar espacio –en sentido no sólo corporal, ni sólo espacial– sucede con dolor, puesto que lo dilatado es herido. Aceptar este cambio de lo habitual no es fácil –aunque toda sorpresa siempre es un cambio a mejor– porque se trata de una *expropiación*: lo propio queda en entredicho, pues la carne es y ya no es propia. Es esta la verdad decisiva que la maternidad revela: que no disponemos de lo que llamamos “nuestro” sino como algo dado a fin de que lleve fruto y se dilate. Está bajo nuestra custodia (es nuestro sólo en ese sentido), para fructificar. Gracias a la maternidad puede renovarse la propia vida, que puede como tal ser dilatada y hace posible un nuevo modo de verse, de conocerse, de resignificarse, gracias al otro. El espacio –el cuerpo, la casa, el horizonte– también se dilata, se concibe ahora para albergar a “otro”, se descubre como morada (Canullo, 2015).

¿Qué descubre la maternidad? Que la vida en sobreabundancia del otro, en cuanto sorpresa, es indisponible, y descubre la propia indisponibilidad, sobre la que la madre no decide –ni puede–, sino que, en vez de contener tal vida, la desborda (Zucal, 2017). En este sentido, ser madre es dejar que el hijo sea, no ser propietaria ni invasiva, continua Canullo, cuanto permitir su vida, respirar con la vida del otro.

Así, el vínculo verdadero con el otro reconoce al otro como realmente otro, y por eso co-respira con él y no lo sofoca. Ser madre, además, significa responder a esta llamada de la espiral de la vida que sorprende, para lo cual se han de abandonar los “propios” proyectos inmediatos. La madre no nace, se hace tal respondiendo al otro, pero con la conciencia de que no basta con hacer de madre, sino que hay que ser madre, en un continuo hacerse porque la vida que sorprende cambia de continuo, confirmando la idea de la identidad femenina como dinamismo mediador. Concluye definiendo la experiencia de toda maternidad que siempre “es originariamente acogida” (Canullo, 2015).

A diferencia de Canullo, que describe la maternidad sobre todo desde el punto de vista de la madre, Peter Sloterdijk va a intentar reproducir la simbiosis propia de la vida fetal como clave de lectura antropológica de toda la historia de la filosofía, con sorprendente perspicacia y delicadeza en su análisis de la vida intrauterina, básicamente desde el punto de vista del niño.

Su enorme esfuerzo teórico estriba en verbalizar en su monumental obra *Esferas* (2014), y según Zucal con notable éxito, lo que de por sí elude la objetivación: una realidad tan intangible como la vida del niño dentro de su madre y el nacimiento, que define como “el sujeto entre los sujetos”. Esta intangibilidad propia de lo que el personalismo viene a llamar “misterio” de lo personal justifica que Sloterdijk se vea, prácticamente, forzado a usar un lenguaje poético y no “científico” para sus memorables descripciones y análisis. Existen muchas razones para considerarlo por eso extraordinariamente agudo y profundo⁶.

Sloterdijk desarrolla una teoría de la relación madre-niño a partir de los «nobjetos», concepto tomado de Thomas Macho, para referirse a ciertas realidades, también personales, que son previas o están más allá de toda toma de conciencia. El nobjeto es aquella realidad que envuelve, complementa, comparte la intimidad, de tal forma que no cabe establecer una relación sujeto-objeto, que requiere distancia, distinción, objetivación... Según Sloterdijk, madre y feto están en este tipo de relación simbiótica, preconceptual, que más se describe como ambiente (el filósofo se remite al líquido amniótico, la placenta, para dar plasticidad a la noción). Madre e hijo son presujetos, en el sentido de que no están en una relación frontal [frontalidad indispensable, según Buber, para la alteridad yo-tú (2020)] sino en una relación previa a la frontal.

También Sloterdijk llega a decir que tal relación, por este motivo, no debe llamarse propiamente interpersonal ni intersubjetiva. La madre misma es receptáculo de intimidad, pura interioridad, como gruta, puerta entre lo absolutamente interior y la exterioridad. Hay una suerte de no-dualidad, por estar contenido el niño en su madre, y esto –concluye Sloterdijk– no puede llamarse relación sino más bien fusión (Sloterdijk, 2011). Para hacer notar la diferencia, multiplica las expresiones: vecindad, intimidad, simbiosis, clima, comunión... Volveremos sobre esta cuestión acerca de la no-dualidad de la vida intrauterina.

⁶ Sobre la necesidad del lenguaje poético (o mítico, en sentido de figurado o simbólico) para la realidad que siempre es mayor que nuestras conceptualizaciones, véase el prólogo de Rüdiger Safranski a Sloterdijk, P. *Esferas* (2011) o Pieper, J. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Herder.

La tesis de *Esferas* es que este “paraíso intrauterino” anhela prolongarse fuera de la madre: la vida social requiere que pueda ser para la persona un nido, un ámbito emocionalmente climatizado. Con expresiones muy originales, Sloterdijk señala que la simbiosis madre-hijo incluye al padre progresivamente, formándose entre los rostros de los adultos y el del lactante este “encantador microclima” que describe como una “incubadora interfacial” (Sloterdijk, 2011, pp. 161, 162), en que los rostros se iluminan viéndose. Este espacio interfacial, fundamental para la autoconciencia, contradice la perspectiva individualista fingida, pues la esfera íntima sí contiene más de un individuo (Sloterdijk, 2011, Zucal, 2017). En unas consideraciones críticas con el psicoanálisis, muestra que la relación madre-hijo garantiza una participación absoluta en forma de comunión fetal, sanguínea, endoacústica, ofreciendo así el máximo de vida incorporada (Sloterdijk, 2011, Zucal, 2017).

La maravillosa realidad descrita requiere para el agnóstico Sloterdijk de categorías teológicas y sostiene sin ambages que sólo la doctrina trinitaria es el paradigma teológico altísimo de esta realidad microesferológica-comunional madre-hijo (*das Ineinandersein* de las personas divinas). Con Ratzinger o Hadjadj coincide en señalar que la bi-unidad es trinitaria: lo tercero hace uno a los dos (el elemento mediador –placenta, sangre, cordón umbilical, voz de la madre...–) (Sloterdijk, 2011). También constata en la vida intrauterina una fe protorreligiosa, que el niño adquiere en el seno materno y que describe con ironía y tierno encanto: el niño reivindica en cierto modo el derecho incondicionado a anidar, en cuanto consumidor absoluto, en el lugar que encuentra y que no parece tener otro destino que gratificar absolutamente todas las necesidades del pequeño intruso. Esta confianza originaria, apunta Sloterdijk con su peculiar sentido del humor, chocará al nacer con la “ironía ontológica” del ambiente materno.

Este *status* de pretendida incondicionalidad no se podrá replicar en la vida post-uterina –siendo esto una fuente de sufrimiento para la madre, que aspira a la comunión en perfecta oblación, posible antes del parto–, pues ya no podrá seguir siendo la madre siempre a disposición. La fe protorreligiosa consiste en la convicción de que a su necesidad y reclamo seguirá siempre una correspondencia siempre válida. Concluye, entre otras cosas, el alemán que lo esencialmente humano, su necesidad imprescindible, es *habitar*: estar-en-el-espacio,

habitar-un-espacio-humanizado, cosa que se anhela e intenta reproducir tras el nacimiento en la vida social (Sloterdijk, 2011).

La primera alianza humana es “sonosférica” (id., p. 431), es la fase de la iniciación acústica del feto cuyo oído despierta. Según los estudios de Alfred Tomatis y su equipo⁷, la voz tierna de la madre es el “cordón umbilical acústico” (id., p. 176) que une como medio vocal mágico al neonato con la madre. En la fase prenatal, de hecho, el feto ya discierne sonidos: atiende a unos y bloquea e interrumpe la escucha de otros. Su espacio audiovocal es muy diferenciado y puede reagrupar tonalidades emocionales, acentos de canto hablado y sobre todo frecuencias de saludo.

Por eso cabe verificar una sincronización entre el saludo de la madre –la voz que en su suavidad se interpreta como saludo y se dirige a la vida que llega– y la escucha –que el feto confronta para ver si es “suficientemente buena” (Sloterdijk, 2011, p. 455), si le invita a iniciar animadamente la propia existencia–. Es capaz ciertamente el feto de percibir la voz materna de aprobación. En este diálogo, tanto madre como hijo están fuera de sí en sí (*ausser-sich-bei-sich*): la madre saluda al otro, el hijo escucha al otro. El feto debe creer a la voz amada y la repetición del mensaje es el centro de su felicidad. En este juego mutuo, observa Sloterdijk, en esta singular relación los dos se abandonan infinitamente el uno en el otro (Sloterdijk, 2011).

Partiendo de estas descripciones, vamos a centrarnos en la última parte en la cuestión de la interioridad iluminada por la perspectiva materna, a saber, desde la pregunta que plantea la presencia interna del otro en la vida de la madre: descubrimiento de significados y sentidos nuevos de la realidad cotidiana –patencia de lo latente–, a la luz del otro que aparece como alguien, que me revela el mundo, su existencia y la propia existencia al ser acogido, al precio de una fe incondicional y un abandono mutuo gozoso e ilimitado, que supone transformar lo propio, en un proceso doloroso, en morada del nosotros.

⁷ Otorrino-laringólogo y psicolingüista francés, en cuyas investigaciones basa Sloterdijk parte de su bello capítulo “El estadio-sirenas. De la primera alianza sonosférica” (Tomatis, A. (1994). *Klangwelt Mutterleib. Die Anfänge der Kommunikation zwischen Mutter und Kind*. Munich [El mundo acústico del cuerpo materno. Los comienzos de la comunicación entre madre e hijo]. En original francés: Tomatis, A. (1989). *Neuf Mois au Paradis*. Ergo Press.

Para ello, partiremos de unas consideraciones sobre las formas de experiencia que la persona puede hacer de la realidad, especialmente de la realidad personal. De todas ellas sólo una permite esa revelación. Elementos clave de estas consideraciones son la fe, la revelación, la comprensión de sentido, al tiempo que la oscuridad de la vivencia, que a través de esta transformación por el encuentro con el otro está llamada a verificarse.

3. EXPERIENCIA E INTERIORIDAD⁸

Zubiri define experiencia como “algo adquirido en el curso real y efectivo de la vida [...] el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. La experiencia es, en este sentido, el lugar natural de la realidad.” (1951, p. 154) Se subraya con frecuencia que la experiencia afecta a la persona en su integridad, sin reducirse a mera vivencia cognoscitiva.

Así, en referencia a la experiencia religiosa, para von Balthasar “el concepto de experiencia es indispensable si se concibe la fe como el encuentro de todo el hombre con Dios.” (von Balthasar, 1985, p. 201) José Morales añade que presupone necesariamente la fe (Morales, 2007, p. 124s.). Frente a estos autores, Joseph Ratzinger parece marcar una cierta diferencia al subrayar la cuestión del conocer, afirmando que la fe necesita de la experiencia porque ella es el origen y la condición de todo conocimiento (2005), lo cual no conlleva necesariamente reducir la fe a este aspecto. ¿Qué tipo de conocimiento aporta la experiencia? Depende del nivel de experiencia que se tenga, podrían distinguirse tres: el nivel empírico, el experimental y el existencial. Veamos sus diferencias:

1. *Nivel empírico*: es la mera percepción sensible sin ninguna consideración crítica acerca de los datos aportados por los sentidos, por lo que sólo ofrecen un conocimiento impreciso y superficial de lo real.
2. *Nivel experimental*: es el tratamiento crítico de ese mensaje de los sentidos, nos permite ahondar en la realidad. Tal nivel muestra que

⁸ Ver ideas iniciales de esta tercera parte, en Gallardo González (2011).

entre el espíritu y la realidad captada en la experiencia se da una relación dinámica que permite *interpretar* lo que esta realidad, de suyo, puede estar diciendo. “Sólo la iluminación intelectual de la experiencia sensible confiere a este rango de conocimiento y hace así posible nuevas experiencias.” (Ratzinger, 2005) Aquí el camino de la ciencia y la fe en su relación con la experiencia se bifurcan ya que, para enseñorearse de la realidad, la ciencia elimina de ella todo lo que suponga alguna indeterminación: estorba todo lo que parezca libertad, apunta R. Brague, que implica en un sentido concreto realidad espiritualmente abierta o indeterminada. L. Kołakowski llega a decir que el método propio de la ciencia es necrofilia, pues trata a la naturaleza como un cadáver para poderla dominar (Brague, 1976, Kołakowski, 2006).

3. *Nivel de experiencia existencial*: es el propio de la fe. En él se acepta una realidad con cabida para un principio espiritual, origen de posible indeterminación en el sentido dicho. O sea, se asume, más aún se acepta que la propia voluntad deje de controlar plenamente los sucesos. Por ello, el respeto ante lo real exige de suyo renuncia a la propia voluntad, al admitir la existencia de otros sujetos y que su acción nos afecte. La experiencia así entendida es siempre un proceso pasivo-activo, señala Louis Roy, un sufrir algo, a lo que posteriormente se responde (Roy, 2006) tal como Carla Canullo ha descrito el evento materno.

Es este último nivel de la experiencia el que abarca virtualmente la totalidad de lo real, que también incluye a quien así entra en contacto con ella, en una vinculación existencial y no epistemológica todavía (Ratzinger, 2005; Roy, 2006). Es en este nivel donde se verifica ese diálogo metafísico al que venimos aludiendo aquí. Podemos concluir de lo dicho, entre otras cosas, que la índole misma de la experiencia, no sólo la específicamente religiosa, según se hace más personal y menos racionalista, conlleva un dejarse afectar por lo real, verse envuelto e involucrado voluntariamente por la existencia indisponible del otro, que me muestra así también hasta qué punto la propia existencia es para uno mismo indisponible, hasta ser llevado precisamente adonde no se quiere (cf. Jn 21, 18).

¿Puede aportar luz a lo que venimos diciendo la reflexión adicional de Sloterdijk acerca de su distinción entre ginecología negativa y ginecología positiva? Ante todo, aclaremos qué entiende él por una y otra forma de conocimiento de la mujer. La diferencia está en el modo de acercarse al misterio femenino de la generación. La *ginecología negativa* parte de una respetuosa actitud ante la oscuridad de una realidad que permanece inasible, porque el lugar de la generación es el de la intimidad, de la interioridad de la mujer. Para Sloterdijk es la propia intimidad femenina la indisponible, inasible, intimidad que no es solipsista, sino dual, o trinitaria, si queremos, que no es individualista sino comunal. Es la humanidad que se genera en el seno materno la que se manifiesta indisponible al propio hombre.

Tal es la mirada silenciosa, en la oscuridad, de la ginecología filosófica, que asume la doble renuncia de no poner a la luz, no hacer externo lo que es interno e íntimo, por un lado, y de no caer en la tentación de franquear la puerta a este interior como si fuera una puerta abierta. Sloterdijk habla de respeto sagrado, religioso, ante “la caverna de todas las cavernas” (2011, p. 257). Toda búsqueda de la identidad personal, de la verdad, tienen que retornar al útero, al mundo interior de la madre, sentencia el alemán, que habla de un “monopolio del seno materno en el pensamiento originario” (id., p. 257). La intimidad significa la cercanía de una barrera que bloquea lo interno de la madre ante un mundo público.

Frente a esto, la ginecología positiva se sitúa en el terreno de la observación ante un objeto. No hay metáfora, sino que se trabaja con el aparato sexual femenino desde una aproximación exterior y objetivante y que determina una brutal cosificación. Así, la mirada científica, objetiva, se queda en el umbral del mundo intrauterino, que queda para él en la noche (Sloterdijk, 2011). Es profundamente verdadera la conclusión de Sloterdijk: la persona resulta invisible para la mirada técnico-científica. Mi experiencia en el mundo académico con algunas personas formadas en la metodología de ciencias de la salud, especialmente la Medicina, lo corrobora tristemente.

También lo observaba ya G. von Le Fort. A su juicio la penetración de la medicina en el acontecimiento natal, aun suponiendo algo positivo, significa una tecnificación tremenda de las funciones maternas plenamente naturales. El precio a pagar, entre otras cosas, es el forzoso desprendimiento de ese reco-

gimimiento primitivo y natural, como acontecimiento familiar, del misterio del nacimiento. Da que pensar, si el lector permite esta comparación, reparar en las circunstancias en las que se produjo el nacimiento del Hombre perfecto, el Verbo de Dios, nacido inocente de una niña tal que no tenía mancha alguna y cuyos sellos virginales no fueron abiertos ni por la concepción ni en el parto del Hijo, que nace de la cueva del seno virgen, en una cueva en la roca, en la caverna de la noche –que la tradición cristiana dató en el solsticio de invierno, la más larga del año– y de la soledad y el silencio más totales. Es anunciado por espíritus puros –ángeles– a aquellos que pueden ver sin definir, creer sin comprender, acoger sin escudriñar, besar sin profanar. *Silentium tibi laus*.

Von Le Fort advierte que la desaparición del respeto ante el ámbito de la naturaleza está lógicamente asociada a la dominación de la naturaleza, de manera que la ciencia empleada positivamente en beneficio de la vida del niño, también puede ser empleada negativamente para prescindir de él (von Le Fort, 1965).

La reflexión de Sloterdijk, desde la ginecología negativa, queda pues como un deseo de hacer avanzar “con absoluta discreción, «el atascado esclarecimiento de la noche esférica»” (Sloterdijk, 2011, p. 319; en Zucal, 2017, 302). Un acercamiento al misterio de la maternidad más verdadero, por lo demás también exquisitamente delicado con la índole femenina. Esta ha sido descrita por una mujer filósofa, Edith Stein, con los siguientes rasgos: el corazón es el modo de ser de la interioridad femenina; la vida interior de la mujer es tener los ojos abiertos hacia fuera y hacia dentro; su capacidad de entrega y compromiso con la vida de los demás y su facilidad para la fe y la religiosidad son mayores generalmente que en el varón.

El corazón, el centro del alma, la facultad que más participa de lo que pasa en el fondo del alma misma (Stubbemann, 2003), capta quién es ella misma, cómo está, y también los demás. Es un órgano espiritual que percibe el ser en su totalidad, abarcando todos sus aspectos y en su peculiaridad (en su concreción, su existencia real). Según Stein, el *Gemüt* transforma el conocimiento en algo asimilado personalmente.

Es decir, por medio del corazón que ve (Stubbemann, 2003), la mujer percibe la realidad apropiándose y a la vez quedando implicada en ella: el alma está cabe sí y se enfrenta interiormente con lo que recibe. Por ello, la respuesta típi-

camente femenina frente a una realidad es una respuesta afectiva de com-pade-cer, sentir-con la otra persona, en un encuentro y diálogo desde el interior. De ahí su mayor aptitud para acompañar al ser humano, como Guardini señala: “la mujer se introduce, casi sin darse cuenta, en el interior de los hombres con quienes se relaciona, los comprende, siente, sufre, se alegra con ellos, y, a través de tal con-vivencia, es capaz de influir en ellos desde dentro. Por eso, ella tiene un fino sentido para lo propio de cada ser humano” (1921, p. 35)⁹.

Su mayor capacidad de implicación personal en la vida de los otros está en proporción directa con la de dejarse afectar más íntimamente por los acontecimientos, frente a la objetividad que deja en cierta posición neutra al varón desde un tipo de relación sujeto-objeto. Así el mundo queda fuera de él y permanece una cierta distancia, mientras que la mujer vivencia lo comprendido haciéndose parte de ello, asumiendo la realidad en su interior como propia (Stubbemann, 2003).

La vida interior consiste en un yo despierto que se alza en el centro de la vida consciente, es decir, en el centro del alma. Del interior brota su modo de ser, vivir, obrar, su modo específico de acoger lo que recibe de fuera y de responder a ello, especialmente su relación con los demás. Su irradiación de lo recibido y aprendido es por ello distinta a la del varón (Stubbemann, 2003). Tal sucede no sólo afectivamente, sino que también queda implicada la voluntad, en la medida en que el corazón incita a responder de forma concreta, como apunta Edith Stein, con obras exteriores y no sólo con respuestas afectivas (Stein, 1986). En este sentido, ella constata en la mujer una capacidad superior de entrega personal, no sólo por su iniciativa en la ayuda que presta o lo que personalmente da, sino también y en primer lugar, por su mayor receptividad para acoger en su alma y experimentar un enriquecimiento o un aumento del propio ser. Esto significa, usando expresiones de Sloterdijk, que la persona es un ser que comparte, co-habita existencialmente.

⁹ [Traducción propia:] “Die Frau versetzt sich, fast ohne es zu merken, ins Innere der Menschen, mit denen sie es zu tun hat, versteht sie, fühlt, leidet, freut sich mit ihnen und weiss sie durch solches Mit-Leben von innen her zu beeinflussen. So hat sie auch einen feinen Sinn für das Eigene in jedem Menschen”. En este trabajo se refiere Guardini a la “genialidad de la mujer” (Guardini, 1921). No sabemos si la expresión de Juan Pablo II “genio femenino” tiene quizá origen lingüístico y conceptual en este trabajo del filósofo y teólogo alemán.

Como ya vimos, más que tener a los otros frente a sí, como supuestamente todo sujeto a su objeto de conocimiento, es-con, es decir, no observa lo otro desde fuera, sino que vive-junto-con, está-en-y-con-el-otro. Cada ser humano, y no únicamente la mujer –aunque ella *modo femenino* lo viva de forma insuperable– es en realidad un “ser de alta permeabilidad” (Safrański, 2011, p. 16). Por eso, debemos considerar despojos de la *ideología perennis* la idea moderna del individuo autónomo (Sloterdijk, 2011), la del ser puro sujeto y la del conocer objetivo o neutro. Sloterdijk subraya de forma digna de ser profundizada la interpenetración de los seres humanos en su existencia.

4. ACERCA DE LA ACTITUD METAFÍSICAMENTE FEMENINA

Me gustaría todavía aludir a un aspecto más de la condición humana que la feminidad a través del evento de la maternidad evoca en cuanto símbolo, de alguna manera ya sugerido en las páginas precedentes. La maternidad se nos presenta como símbolo para interpretar la última (y más primaria) forma de relacionalidad humana: la que establece el hombre con la Persona divina en cuanto su Creador.

Hemos visto cómo el agnóstico Sloterdijk habla de la fe protorreligiosa del feto, que pretende que el paraíso intrauterino se prolongue tras el nacimiento. Tomemos estas alusiones como invitación a una nueva relectura de la interrelación entre fe y razón desde una perspectiva existencial, y no desde la perspectiva exclusivamente epistemológica. Si se me permite la expresión, tomamos una perspectiva fenomenológica femenina que advierte la realidad como algo recibido y un acontecimiento que envuelve a la persona precediendo toda su actividad consciente que, continuando con la metáfora, localizamos y estudiamos desde una perspectiva fenomenológica masculina.

Adviértase de la intención de complementar perspectivas, no de sustituir una por otra, así como fe y razón se imbrican mutuamente, al igual que realidad y conocimiento. La relación fe-razón supone disposiciones existenciales de la persona frente a lo real que no conviene dar por descontado y sobre las que creo fecundo volver la atención.

Hemos reflexionado acerca de que la naturaleza ha capacitado a la mujer para acoger la vida que no ve ni conoce y abrirse así a una realidad que, estando dentro de ella, la tiene a ella envolviéndola, en un movimiento que la recoge en sí y, paradójicamente, la saca fuera de sí por volcarse en su “testigo dentro de [ella]” (Sloterdijk, 2011, p. 454). Esta apertura materna hacia lo otro en los varios sentidos de la palabra referidos –lo diferente, lo desconocido, lo inasible, lo indisponible– como predisposición femenina explica que el acto de fe se ajuste de manera especial y a la mujer, por esa natural aptitud receptiva y de donación, en contraste con el varón, que debe superar su actitud más cavilosa que excluye la implicación personal (Ketter, 1945)¹⁰.

Esta receptividad, subrayémoslo, presupone que la persona misma se deje envolver o “tocar” por aquello a lo que se abre, como ya se vio. En definitiva, como todo contacto con lo real pero de una manera eminente, la fe requiere entrega previa personal: “La forma con que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del saber, sino la del comprender: comprender el sentido al que se ha entregado” (Ratzinger, 2007, p. 69).

El personalismo ha subrayado esto mismo: el encuentro con el otro –con el real otro (y por tanto también con el Otro) previamente acogido, precede y condiciona toda posible comprensión. Dicho con otras palabras, en contra de todo lo que el racionalismo ha pretendido, para que la persona conozca la realidad, en última instancia debe permitir que esta le afecte. A propósito de la fe religiosa, al fin y al cabo, no se habla más que de una realidad que el hombre debe consentir que le afecte para que la pueda conocer (Ratzinger, 2006)¹¹.

Paradójicamente, lo otro, lo de fuera, no es lo absolutamente ajeno a uno. En el contexto interpersonal, la revisión del feminismo de la diferencia nos

¹⁰ Sobre esta cuestión vs. Gallardo González, S. (2016). La interioridad de la mujer y Santa Teresa de Jesús. En L. Jiménez (Dir.), T. Cid (Ed.), *Educación de la interioridad: tras las huellas teresianas* (99-129). Fundación Universitaria Española.

¹¹ “El Cristianismo, la fe cristiana no es un producto de nuestras experiencias internas, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera. La fe se basa en que algo (o alguien) nos sale al encuentro, algo a lo que no llega por sí misma nuestra capacidad de experiencia [...]. Las categorías ‘encuentro’, ‘alteridad’, ‘suceso’ describen el origen interno de la fe cristiana y señalan los límites del concepto de experiencia. Claro está que lo que allí nos toca produce en nosotros experiencia, pero es experiencia como fruto de un suceso, no de un profundizar en lo propio.” (Ratzinger, 2006, pp. 80s.)

permite afirmar que “yo” y “tú” no son categorías puras. Por eso, la comprensión del otro se verifica siempre como una suerte de reconocimiento dentro de sí, como algo familiar y propio (Ratzinger, 2004)¹². De ahí que volver la mirada hacia dentro, cultivar nuestro interior, conocer el propio corazón, como recomendaba Pascal, se verifique como un camino válido para el encuentro real con los demás. Pero quisiera subrayar una idea más, a saber, que el venerable problema de la relación fe-razón nos recuerda que la actitud receptiva siempre es primaria, pero no automática. Hemos sido creados sin nosotros, decía san Agustín, pero no seremos salvados sin nosotros. Hemos recibido nuestra existencia pero no podemos mantener esa receptividad creatural inicial, que es una estructura configuradora de lo humano, sin la libre apertura personal, sin consentir libremente recibir. La persona necesita sanar de la paranoia moderna de la autonomía para recuperar la apertura, la receptividad, el goce ante la acogida del don:

La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe. Tiene que esperar el don del amor y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos «hacerlo» nosotros solos sin los demás, tenemos que esperarlo, dejar que se nos dé. [...] Que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más honda necesidad, y que lo más necesario sea a la vez lo más libre, significa que el hombre, para salvarse, depende de un don. Si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo. Que la humanidad quiera forjar por sus propios medios una actividad que se considera absoluta es una contradicción *in terminis*. [...] Por consiguiente, nuestra relación con Dios no se funda al final en nuestros planes, en el conocimiento [...] sino en la positividad de lo que está ante nosotros, de lo que se nos da como algo que hemos de aceptar. (Ratzinger, 2007, pp. 223-224).

La postura de quien recibe es “metafísicamente femenina” (Ketter, 1945, p. 232). Ante Dios, todos tomamos una actitud femenina¹³. “El *fiat* de la Vir-

¹² “Cuando el corazón entra en contacto con el Logos de Dios, con la Palabra encarnada, es tocado ese punto íntimo de su existencia. Entonces no sólo siente, entonces sabe desde su interior: lo es, Él es lo que yo he esperado. Se trata de una forma de reconocimiento” (Ratzinger, 2004, p. 24).

¹³ “[...] el alma femenina es naturalmente muy sensible a lo religioso. Para el varón la fe es más bien cuestión de inteligencia [...]. En cambio, para la mujer, la religión es, en grado más alto,

gen es, pues, la manifestación de lo auténticamente femenino, se convierte en manifestación del espíritu religioso en el hombre” (Le Fort 1965, p. 20). Nuestro tiempo adolece de esta actitud metafísicamente femenina que le permita redescubrir que la existencia humana es vivir-con, en palabras de Sloterdijk. En el *fiat* de María se manifiesta la actitud religiosa básica como receptividad positiva, libre, frente al absoluto, infinito, gratuito don. Porque Ella ya se ha abierto y ha recibido, desbroza el camino de lo humano para toda ulterior receptividad.

5. CONCLUSIÓN

La constatación de una realidad que nos precede y que, por tanto, existe antes de ser descubierta y conocida por el ser humano, nos la ha recordado el personalismo para proteger a la persona de la cosificación extrema a que el racionalismo condujo en su paranoica evolución idealista. Se trata de mostrar la indisponibilidad originaria de lo humano, y en el fondo, de todo lo real.

El feminismo de la diferencia hace, de nuevo, una necesaria propuesta de revisión de las reminiscencias contemporáneas de tales discursos racionalistas. La feminidad, y en especial, la maternidad nos ha permitido iluminar el misterio de la persona humana y cómo la interpersonalidad permea todo su ser desde la interioridad, antes vivida que conocida y, sobre todo, mucho más abundantemente real que cognoscitivamente explorable.

El evento materno descubre la propia indisponibilidad, y sin embargo, al mismo tiempo, la existencia de múltiples alianzas simbióticas que funcionan como cordón umbilical no biológico del ser humano. Precisamente la perspectiva de la interioridad habitada de la madre nos habla de que la oscuridad de lo latente es siempre el trasfondo de la existencia humana que es, ella misma, un don acogido. Aprender a acoger el don antes de conocer, a recibir sin ver o, dicho de otra manera, a creer en el amor, es una tarea necesaria para permanecer humanos.

necesidad inconsciente del corazón, un barruntar y un intuir que mueve la voluntad y comunica dicha; no tanto un sistema construido de doctrinas singulares como un contenido de vida concebido en su conjunto, inspirado por el sentimiento más noble”. (Ketter, 1945, p. 99).

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Battersby, C. (1998). *Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Routledge.
- Binetti, M. J. (2022). Diferencia sexual vs (in-)diferencias queer. Las razones ontológicas de un choque socio-político. *Anuario filosófico*, 55/2, pp. 203-232.
- Brague, R. (1976). Was heißt christliche Erfahrung? *Communio*, 5, 481-496.
- Buber, M. (2020). *El principio dialógico*. Hermida.
- Canullo, C. (2009). *Essere madre. La vita sorpresa*. Cittadella.
- Canullo, C. (2015). *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*. Sígueme.
- Cardona, C. (1969). *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp.
- Cavarero, A. (2007). *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*. Pazzini.
- Cayuela, A. (2023). Una sociedad tardía. La tecnificación de la feminidad y la “elasticación” de la vida. *Cuadernos de Pensamiento*, 36, pp. 51-74. <https://doi.org/10.51743/cpe.342>
- Di Sante, C. (2012). *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*. San Paolo.
- Gallardo González, S. (2011). Experiencia religiosa como experiencia de Dios. En G. Richi (Ed.), *Dios en la sociedad postsecular* (pp. 191-217). Facultad San Dámaso.
- Gallardo González, S. (2016). La interioridad de la mujer y Santa Teresa de Jesús. En Jiménez, L. (Dir.), Cid, T. (Ed.), *Educación de la interioridad: tras las huellas teresianas* (pp. 99-129). Fundación Universitaria Española.
- Gallardo González, S. (2019). Silvano Zucal, Filosofia della nascita. *Anthropotes*, XXXV (2), pp. 675-683.
- Gallardo González, S. (2024). Bildung im Kontext des Geschlechtsunterschieds. En Hess, K. (ed.), *Katholische Bildung aus biblischer Perspektive* (pp. 225-232). Verlag Friedrich Pustet.
- Grygiel, S. (2007). *Mi dulce y querida guía*. Nuevoinicio.
- Guardini, R. (1921). Frauenart und Frauensendung. *Die christliche Frau*, 10 (3.Heft), pp. 33-37.
- Hadjadj, F. (2009). *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Nuevoinicio.
- Irigaray, L. (1994). *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Ed. de la Flor.
- Irigaray, L. (2000). *Democracy begins between two*. The Athlone Press.
- Ketter, P. (1945). *Cristo y la mujer*. Atenas.
- Kolakowski, L. (2006). *La presencia del mito*. Amorrortu.
- Martín Gómez, M. (2018). *Diario de una filósofa embarazada*. Tecnos.
- Morales, J. (2007). *La experiencia de Dios*. Rialp.

- Pieper, J. (1984). *Sobre los mitos platónicos*. Herder.
- Ratzinger, J. (2004). Fe y Teología. En *Convocados en el camino de la fe. Iglesia como comunión*. Cristiandad.
- Ratzinger, J. (2005). Fe y experiencia. En *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder.
- Ratzinger, J. (2006). *Fe, verdad y tolerancia. El Cristianismo y las religiones del mundo*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2007). *Introducción al cristianismo*. Sígueme.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de trascendencia*. Herder.
- Safranski, R. (2011). Prólogo. En Sloterdijk, P. (2011) *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Siruela.
- Stein, E. (1986). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder.
- Stein, E. (2006). *La mujer*. Palabra.
- Stubbemann, C. M. (2003). *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*. Facultad de teología del Norte de España.
- Tomatis, A. (1989). *Neuf Mois au Paradis*. Ergo Press.
- Von Balthasar, H. U. (1985). *Gloria. Una estética teológica*. Encuentro.
- Von Le Fort, G. (1965). *La mujer eterna*. Rialp.
- Zubiri, X. (1951). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial.
- Zucal, S. (2017). *Filosofia della nascita*. Morcelliana.
- Zupančič, A. (2017). *What is Sex?* The MIT Press.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Interiority and Transcendence. From Antiquity to Early Christianity

Interioridad y trascendencia. De la Antigüedad al cristianismo primitivo

ENRICO PEROLI¹

Università G. D'Annunzio Chieti-Pescara (Italia)

ID ORCID 0000-0003-4180-6409

Recibido: 11/02/2024 | Revisado: 02/10/2024
Aceptado: 03/10/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.472>

RESUMEN: La interioridad es un tema de fondo de la tradición neoplatónica. Desde Plotino, el neoplatonismo concede a la interioridad un papel central en el camino que el hombre debe seguir para alcanzar la meta última de su existencia. En la visión neoplatónica, los Principios divinos de la realidad no existen sólo en sí mismos, separados o trascendentes de todo el universo, sino que están al mismo tiempo

¹ (peroli.enrico@gmail.com) Enrico Peroli (Ph. D. Università Cattolica of Milan: Prof. G. Reale; Post Ph. D. Universität München: Prof. Dr. Werner Beierwaltes) is Full Professor of Moral Philosophy. He has received the following awards: «Giuseppe Alberigo Award 2022» for the book: *Niccolò Cusano. La vita, l'opera, il pensiero*, Carocci, Roma 2021; International Essay Prize «Salvatore Valitutti» (XIV edition, 2007) for the book: *Essere Persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006. Publications: (2023) Nikolaus von Kues. *Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, Hamburg; (2024) Platonisme et Christianisme. *Essai d'interprétation*, Éditions du Cerf/Beauchesne, Paris; (2023 new edition) *Pensiero e comunità. Il pensiero etico di Fichte*, Morcelliana, Brescia.

activamente presentes en nosotros, haciendo posible el ejercicio de nuestras actividades cognoscitivas. El objetivo de este artículo es examinar la recepción y la profunda transformación de este tema central de la tradición neoplatónica por la teología griega del siglo IV. Con ello se quiere mostrar cómo, a través de la confrontación con la filosofía de su tiempo llevada a cabo por la teología griega, ésta pudo situar en el centro de su reflexión la cuestión cristiana de la insuficiencia del hombre ante sí mismo, con una radicalidad e intensidad desconocidas por la cultura filosófica anterior, dotando así a su teología espiritual de la fuerza y el atractivo que siguió ejerciendo en la tradición posterior

PALABRAS CLAVE: cristianismo primeros siglos, interioridad, neoplatonismo, teología espiritual, trascendencia.

ABSTRACT: Interiority is an underlying theme of the Neo-Platonic tradition. Since Plotinus, the Neo-Platonic tradition has indeed ascribed to interiority an absolutely central role in the path that man must follow in order to reach the ultimate goal of his existence. For in the Neo-Platonic view, the divine Principles of reality do not exist only in themselves, separate or transcendent from the whole universe, but they are at the same time actively present in us, making possible the exercise of our cognitive activities. The aim of this paper is to examine the reception and at the same time the profound transformation of this central theme of the Neo-Platonic tradition by fourth-century Greek theology. By this we mean to show how, through the confrontation with the philosophy of its time carried out by fourth-century Greek theology, the latter was able to place at the centre of its reflection the authentically Christian question of man's insufficiency before himself, and was able to do so with a radicality and intensity unknown to the previous philosophical culture, thus endowing its spiritual theology with the strength and appeal that it continued to exert in the subsequent tradition.

KEYWORDS: early Christianity, interiority, neoplatonism, spiritual theology, transcendence.

1. THOUGHT AND LIFE

The theoria, the contemplation that leads to happiness, does not consist in an accumulation of reasoning, nor in a mass of knowledge learned, as one could believe. It is not built piece by piece. The quantity of reasonings does not make it progress [...]. If happiness were obtained by receiving discourses,

in fact it would be possible to attain it without worrying about choosing one's food or doing certain actions. But since it is necessary to change our current life with another life, purifying ourselves at the same time with discourses and with actions, let us examine which discourses and which actions predispose us to this life (Porphyry, *De abstinentia*, I 29, 1-6).

In this text of Porphyry's *De abstinentia* we can grasp an essential aspect of the universe of thought of ancient philosophy: the idea that the activity of philosophical reflection must always be inseparable from a certain form of existence. Philosophical discourse must be animated by life and transformed into a way of life; otherwise "philosophy" is reduced to "philology", from the love of wisdom to the love of words (cf. Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 128. 3; see also Pépin, 1992 and Hadot 1981).

When, from the second century onwards, Christian authors began to present the Christian religion as a philosophy or as "the" philosophy – the "vera et germana philosophia" (Augustine, *Contra Academicos*, III 9, 19, 42) – there was certainly the idea that Christianity, by possessing that complete revelation of the Logos of which the Greeks had only fragments, was bringing to fulfilment the efforts Greek philosophers had made in their search for the truth (cf. Justin, *Apologia*, II 8, 1; II 13, 3).

But this is only one aspect of the question: if Christianity could present itself as philosophy, if authors such as Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzen and Gregory of Nyssa could describe the monastic life, understood as the perfection of Christian life, as "philosophia", it was because this term indicated not only a set of doctrines or a certain vision of reality, but also a way of being and a form of existence (cf. Leclercq, 1952 and Solère, 2002), specifically, as Porphyry observed, a way of living according to the spirit and the logos, according to the higher part of ourselves (Porphyry, *De abstinentia*, I 29, 4). But living according to the Logos is also the meaning of Christian "philosophy" (cf. Clemens of Alexandria, *Stromata*, XI 52, 3), to the extent that according to Justin "those who before Christ led a life guided by the logos are Christians, even though they are considered atheists like Socrates, Heraclitus and their kind" (Justin, *Apologia*, I 46, 3).

By using the term "philosophia" to refer to the ideal of Christian life, Christian authors were led to view this ideal according to the universe of val-

ues, categories, attitudes and “spiritual exercises” that characterized Greek philosophy (cf. Hadot, 1995, 174 ff.). By the time of Gregory of Nyssa, this complex of motifs, largely derived from Aristotelian and Stoic ethics and from the ancient Academy, had for some time been taken up again and systematised in Middle Platonism and Neoplatonism; moreover, it had been placed into the context of a vision of the world and of man that, in accordance with the metaphysical conception of the Platonic tradition, was characterized by a clear orientation towards transcendence (cf. Dörrie, 1974 a; Richards, 2017), which favoured its wide reception by Christian authors. But in this case as well, adhering to this vision of reality was not a simple option for a theoretical perspective; after all, the idea of an indissoluble union between knowledge and virtue has always been one of the essential characteristics of Platonism: there is no knowledge except in the existential orientation towards the Good.

In the Platonic tradition the exercise of philosophical reflection has never been conceived as abstract in and of itself but has always been seen also as a means of inner transformation, of a “conversion”. For example, one of the basic concepts of Plotinus was that philosophical inquiry into the divine foundations of reality entails a particular form of existence, the ultimate goal of which, according to the image of Ulysses, is man’s return to his true “homeland”, to the “place” that truly corresponds to his essence, that is, to the Intellect and to the One (cf. Plotinus, *Enn.*, I 6, 8, 16 ff.; V 9, 1, 20-22; on the Ulysses metaphor, see Pépin, 1982; Gritti, 2006). This return is achieved through the journey of philosophy which, together with the strictly connected practice of the virtues, leads the soul to the full exercise of that spiritual activity (*logos, nous*) which corresponds to its essence and which brings it closer and assimilates it to the divine, enabling it to live its own life.

But that which is similar to God cannot fade away: for this reason, philosophy, since it makes possible the attainment of *homoiosis theoi*, offers the authentic fulfilment and thus the salvation (*soteria*) of man’s true nature, his intellectual nature – which has always given Platonic philosophy that profound eschatological orientation (Dörrie, 1974 c) which has led Christian writers to approach Platonism (see Andresen, 1981; Greshake-Kremer 1986, pp. 281 ff.).

This ideal of philosophical knowledge, the unity of thought and life that it implies and demands, was one of the reasons why this form of metaphysics

was able to operate in different historical and intellectual contexts, thus preserving and giving continuity to an essential aspect of the Platonic heritage. For the very conception of philosophy as a path that leads man to *homoiosis theoi* was originally formulated by Plato in the *Theaetetus* (176 A-B), one of those texts that have always constituted the stable “fundus” from which the later philosophical tradition, both pagan and christian, has drawn (cf. Dörrie, 1974 b; Merki, 1952).

Gregory of Nyssa himself often refers to it, sometimes, as in *De oratione dominica*, quoting the Platonic passage in the reworking by Plotinus in the third treatise of the first *Enneade* (cf. Gregory of Nyssa, *Or. dom.*, PG 44, 1145 A, and Plotinus, *Enn.*, I 2, 1, 1-6). In this text of the *Theaetetus*, which represents the *locus classicus* of the Platonic conception of the *telos* of man, Gregory could indeed find the formulation of the ideal of Christian life itself, the perfection to which spiritual and ascetic life must strive through the practice of the evangelical councils and the imitation of the life of Christ: for the aim of the “true philosophy” is to lead man to recover that original resemblance to God with which he was endowed by creation and then lost through sin (cf. Gregory of Nyssa, *De professione christiana*, GNO VIII/1, p. 132, 10 ff.).

In describing the spiritual journey towards this “telos” of the Christian life, Gregory is drawn to use the complex of categories characteristic of Platonic philosophy and, in particular, to take up, often literally, a series of motifs of thought and of images present in the *Enneads* of Plotinus (cf. Peroli, 1993, pp. 254 ff., 274 ff.). And yet it is precisely in this area, in the context of his spiritual theology, that we can see how Gregory profoundly transformed in the Christian sense the conceptual universe he had received.

2. THE TRANSPARENCY OF THE SELF

In the first of his *Homilies on the Song of Songs*, Gregory divides the books of Solomon according to the different “ages” of the spiritual life, that is, the different stages the soul must pass through in order to arrive at *homoiosis theoi* and at the contemplation of the invisible beauty of God (cf. *Cant.*, GNO VI, p. 17, 5 ff.).

This division of the books of Solomon had already been elaborated by Origen, who had distinguished three moments in the soul's ascent to God – *ethiké*, *physiké* and *theoriké* – and associated the books of *Proverbs*, *Ecclesiasticus*, and *The Song of Songs* respectively with these three paths (cf. Origen, *Commentarium in Cant.*, Prol. 3, 1-23). In this way, Origen proposed a “spiritual reading” of the books of the Old Testament, for which he could certainly find a model in the exegetical practice followed by contemporary philosophical schools, notably by the Platonists (Hadot, 1987).

In fact, the latter had been accustomed for some time to order Plato's dialogues according to a reading sequence corresponding to the steps of spiritual ascent, just as the three moments of this ascent distinguished by Origen corresponded to the division into the three parts of philosophy that had been in use in the Platonic school at least since the time of Plutarch (Hadot, 1978).

Gregory takes up this articulation of the different moments of spiritual ascent in *De Vita Moysis*, where he says that one reaches the “superior life”, or “true philosophy” that leads to the contemplation of intelligible realities (*tòn noetòn theoría*), through moral philosophy and the philosophy of nature (*De Vita Moysis*, GNO VII/1, p. 43, 20 ff.; 103, 1 ff.). The task of the latter (*physikè philosophía*) is to lead the soul from the knowledge of the perceptible phenomena to the knowledge of intelligible realities. In fact, it “accustoms the soul to look at what is hidden” (*Cant.*, GNO VI, p. 322, 18), in that it teaches that all perceptible realities are born, die and become and therefore do not exist except in virtue of the true being of God who created them.

On the other hand, the goal of the ethical life lies in a progressive purification (*katharsis*) from the bonds of the body, or rather from what Gregory, on the basis of Gn 3:21, calls the “tunics of skin”, the heavy and animal corporeality and the associated *pathe* that clothed man after the fall, as opposed to the “light and airy tunics” that will clothe the spiritual body with the resurrection (cf. Daniélou, 1954, pp. 48-60). In this sense, according to a traditional conception of the pagan culture, philosophy must be understood as a “therapeutics of the passions” (*De virginitate*, GNO VIII/1, p. 335, 27-29); it must lead man to an authentic knowledge of himself (*Cant.*, GNO V, p. 63, 18-64, 8; cf. Pépin, 1971, pp. 71 ff; Courcelle, 1974-75, vol. II, pp. 96 ff), of what is proper and specific to his nature, so that, gradually freeing himself from the com-

plex of appetites and desires which are rather alien to his true essence, he can orient himself towards the most elevated part of himself, towards the intellectual and spiritual nature (*logos, nous*) of his own soul (*De hominis opificio*, PG 44, 176 B; *De anima et resurrectione*, PG 46, 57 B-C), on which his original resemblance to God is grounded (*De an.*, 90 C; *Adversus Apollinarium*, GNO III/1, p. 146, 25 ff.).

According to the classical framework of the different degrees of virtue, which was taken up again and systematised in Neoplatonism, this “care of the soul” (*tès psychès iatriké*: *Virg.*, 335, 28) is achieved first of all through “metriopatheia”, through the mastery of reason over the passions, the culmination of which is their total eradication, that “apatheia” whose goal, according to Gregory, as well as Plotinus and Porphyry, is the *homoiosis theoi* (cf. Plotinus, *Enn.* I 2, 3, 1 ss.; Porphyry, *Sententiae*, 32, p. 25, 8-9; Gregory of Nyssa, *Cant.*, GNO VI, p. 30, 5 ss.; 90, 20 ff.; 135, 1 ff.; *Eccl.*, GNO V, p. 372, 15 ff.; cf. Daniélou, 1954, pp. 92-103; Völker, 1965, pp. 224 ff.; see also Williams, 1993, and Sorabji, 2000, pp. 391 ff.).

Thus, for Gregory, as for Neoplatonism, the spiritual path that must lead man to find his original likeness to God consists above all in the soul’s return to itself. “The divine good”, in fact, “is not separate from our nature, nor is it far from those who wish to find it, but it is always within each one of us: hidden and unknown when it is smothered by the cares and pleasures of life, but recognised when our thoughts turn to it” (*Virg.*, GNO III/1, p. 300, 10 ff.).

At the same time, this turning is a turning towards the inwardness of our soul, through purification from all that is alien to its essence, superimposed on it by sin and obscuring its original beauty (*Virg.*, GNO III/1, p. 302, 5-35). In the context of this view, Gregory can draw on a number of Neoplatonic images: that of the soul, which must reverse the steps that have led it away from its likeness to God, and must therefore, through “katharsis”, shed the “tunics” worn in the descent (cf. Plotinus, *Enn.* I 6, 7, 1-11) - outer and inner tunics which, as in Gregory, indicate the thoughts of the flesh, that is, the passions (cf. Porphyry, *De abstinentia*, I 30, 5; I 31, 3 ff.); the image of the sculptor who forms a statue according to the model, gradually scraping away all that is superfluous in the stone (cf. Gregory of Nyssa, *Inscriptiones Psalmorum*, GNO V, p. 116, 14-25, and Plotinus, *Enn.* I 6, 9, 6-11), or that of the mire

(*bórboros*) and mud (*pelós*) into which the soul has fallen and which obscures its original beauty, so that the soul must now wash and purify itself from all the foreign matter (*allótrion*) that has been added to its true nature (cf. Gregory of Nyssa, *Virg.*, GNO VIII/1, p. 300, 5 ff., and Plotinus, *Enn.*, I 6, 5, 40-45; cf. Daniélou, 1958, pp. 259-262, and Aubineau, 1959, pp. 115-117).

As with Plotinus, this “katharsis” is conceived as a process of radical simplification and unification through which the soul rediscovers its original state of resemblance to God: “The soul, when it becomes simple (*haplé*) and unique in form (*monoeidés*) and exactly similar to God (*theoikelos*), finds that good that is truly simple and immaterial, that good that is truly worthy of being loved” (Gregory of Nyssa, *De an.*, PG 46, 93 C).

The purified eye (*ofthalmòs katharós*) of the soul, as stated in the *Homilies on the Song of Songs*, is therefore the perfectly unified eye, through which the soul, in accordance with the principle that only the similar knows the similar, is able to contemplate true reality, the being that is unique (*tò hén*): δι’ οὗ μόνου θεωρεῖ τὸν μόνον, analogous to the Plotinian φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. (Gregory of Nyssa, *Cant.*, GNO VI, p. 257, 11 ff.; Plotinus, *Enn.*, VI 9, 11, 51).

But it is precisely here, in relation to the metaphysical foundation of the Neoplatonic concept of *homoiosis theoi*, that the effective *epanorthosis* intervenes, the profound correction and transformation in the Christian sense that Gregory of Nyssa quite deliberately introduces. In fact, for Gregory, this unification of the Self, which the spiritual life tends to achieve, is a task that leads man to experience his radical powerlessness. Ultimately, this powerlessness derives from the inevitably temporal character of the created spirit, which Gregory expresses in the concept of *diástema* (cf. Zemp, 1970, pp. 63 ff.; Verghese, 1976).

This notion of *diástema*, however, is originally Plotinian: for Plotinus, as for Gregory, it indicates the inner division of the soul (*diástasis zoés*), which provides the conditions for temporality (*Enn.*, III 7, 11, 5 ff.). For Plotinus, however, this *diástasis*, which coincides with the soul’s progress outside the Nous, is already mediated and thus reconciled and overcome; in fact, the soul is an “unextended extension” (*diástema adiástaton*) of the divine Intellect (*Enn.*, IV 4, 16, 22), which, despite its transcendence, is always actively pres-

ent in it and acts as the unitary and unifying foundation of its being and action (cf. *Enn.*, IV 8, 8, 2-3; III 9, 3, 5; IV 3, 4, 21 ff.).

According to Plotinus, however, we are not normally aware of this presence, so that the divine Intellect can be paradoxically defined as “ours and not ours at the same time” (*Enn.*, I 1, 13 5 ff.; V 3, 5, 26; cf. Schwyzer, 1960). The first and central task of philosophy is to lead man to become aware of *Nous* as actively present in him, so that he can recognise that the Intellect is his true Self, is the “inner man”, according to the Platonic locution (O’Daly, 1973, pp. 20 ff.; Remes, 2007, pp. 23 ff.). This Neoplatonic “itinerarium mentis in deum” begins with an analysis of the various powers of the soul, to point out their knowing capacities and their conditions of possibility. The starting point for such an analysis is *aisthesis*, the power characteristic of our empirical Self, connected with the body and the world. For *aisthesis* is that form of knowledge by which we are turned outwards, “to external things” (*Enn.*, I 1, 7, 12; IV 6, 1, 18; 2, 21; V 3, 2, 2-5).

The first step of the philosophical investigation is to show that this our looking outward is only possible by an act that comes from within our soul. In this sense, Plotinus explains that sense perceptions cannot be reduced to a mere passive reception of affections coming from external things: “We say – Plotinus writes– that sense perceptions are not affections (*pathe*), but activities (*energeiai*) and judgments that are concerned with affections” (*Enn.*, III 6, 1, 1-4; cf. also IV 3, 26, 1-7; IV 4, 19, 4-5; 22, 30-32; 23, 20 ff.; VI 1, 20, 26-32; VI 4, 6, 9-11). Such an active feature of sense perceptions comes out from two points of view: first, there is a *dynamis diakritiké* in the sense organs, by virtue of which they can make a discrimination of the external data, and each of them can perceive its respective quality and distinguish its differences. Moreover, the single sense-data are then synthesized into the unified image of the thing, so that the latter can be identified by the judgement of perception.

This unifying activity of the soul is carried out by our *dianoia*, by our discursive reason, which is actively present in sense perceptions. According to the Neoplatonic view, however, what makes such a unifying activity of reason possible are the intelligible Forms of things that it receives from the divine Intellect (cf. Peroli, 2003, pp. 251-296). They are, as Plotinus says, “the letters written in us by Intellect like laws of our thinking”, like *kanónes* or “a priori”

rules of our judgement, by means of which we unify the sense data (*Enn.*, V 3, 4, 2-3; 4, 14; 3, 8; cf. also I 6, 3, 5 ff.; IV 6, 3, 15 ff.; IV 9, 3, 26 ff.; V 1, 7, 37 ff.; 10, 10 ff.; VI 7, 6, 3 ff.). It is only this activity of our *dianoia*, mediating between *aisthesis* and *Nous*, that makes the external objects visible, that makes them appear in the sphere of our experience as something distinct from the perceiving subject (*Enn.*, IV 6, 3, 16-18).

On the other hand, however, we connect single things in unities that follow one another and are causally related to one another. This activity of discursive reason, closely related to *kinesis* and *diastasis*, presupposes not only the single ideal Forms: it presupposes, as a condition of unity and continuity of its temporal movement, the original unity in which all ideal Forms are included in the absolute thought of the divine Intellect (*Enn.*, IV 3, 30, 12 ff.; V 1, 11, 1-7; V 3, 4, 18-19; V 9, 2, 20-22). This is why in our rational activity we are always connected with the “partless completion” (*telos amerés*) of the divine *Nous*, as Plotinus says (*Enn.*, III 7, 3, 19), although we are not normally aware of this connection, as we have seen.

This first step of philosophical analysis makes the soul turn towards itself; through it, our empirical Self finds out that it lives the life of the Intellect; it understands that it is truly “dia-noetic”, namely that it thinks “through the *Nous* and from the *Nous*”, according to Plotinus’ words (*Enn.*, V 3, 6, 20-22). This kind of knowledge, however, is only the starting-point of the spiritual ascent of the soul: in order to know ourselves, we must rise to that divine and transcendent Principle which is actively present in us, surpassing the activity of rational soul and thus becoming “an other man”, as Plotinus says (see Bodéus, 1983).

For our reason, as a power of judgment, in order to think, must always separate a “subject” and an “object”, so that, if the divine Intellect is described as *nous amerés*, the rational soul can be typified as *nous merizon* (*Enn.*, V 9, 8, 21-22; VI 9, 5, 8-10; 16-17). As a matter of fact, even when we think, we can only do so by distinguishing between a subjective and an objective side: as Plotinus writes, “even when our soul sees itself, it sees itself as two and as another” (ἡ ψυχή δύο καὶ ὡς ἕτερον ὄρα, νοῦς δὲ ἓν καὶ ἄμφορ τὰ δύο ἔν: *Enn.*, IV 6, 2, 22-24). By means of our reason, we cannot, therefore, achieve that unity between “thinker” and “thought” which is the aim of all knowledge, that unity by virtue of which the subject can be “itself and in itself” (V 3, 4, 28).

Therefore, to be fully within ourselves, we must overcome the division of Self that characterizes our reason and ascend to the divine Intellect. This means (V 3, 4, 9 ff.) that with “the better part of the soul” (V 3, 4, 13), that is with the intellect which is present in us (cf. V 3, 2, 14), we must contemplate the Intellect itself, the divine Intellect, so that “it belongs to us and we belong to it” (V 3, 4, 26). In this way, by bringing the intellect that is present in us back to the Intellect from which it derives, we “become altogether other” (V 3, 4, 13), we become Intellect, and so we “we look ourselves with ourselves” (V 3, 4, 30), as Plotinus says: we achieve that unity or identity with ourselves which is the aim of the spiritual ascent; we attain that state of pure interiority, of perfect *transparency* in the relationship with ourselves which characterizes the absolute self-consciousness of the divine Intellect, which can therefore be compared to a light that is able to see itself through itself (V 3, 8, 22 f.).

3. THE ABYSS OF THE SOUL

As we have seen in the previous pages, many Plotinian elements are present in the works of Gregory of Nyssa. For Gregory, too, the spiritual path of true philosophy consists in a transformation of the Self, in which, through inner conversion and ascent, man must come to know himself, to see his true essence, stripping himself of all that is alien to it. For Gregory, however, this return of man to himself does not lead to that safe sphere of interiority where he can be in possession of his Self. Rather, it leads to the abyss of a subjectivity that is experienced as radically insufficient.

The image of the abyss is often employed by Gregory to describe the experience of the soul on the spiritual journey that must lead it to itself. This experience is compared to the bewilderment of a person on the peak of a mountain, on a smooth and steep cliff, with one side rising towards infinity and the other hanging over a deep abyss (*De beatitudinibus*, PG 44, 1264 A ff). In the same way, the soul feels dizzy and lost because it finds nothing to hold on to in order to transcend its finiteness and reach the principle of its being, that Infinite that rises above it, but is inaccessible.

In fact, as Gregory says in *De beatitudinibus*, commenting on the words “Blessed are the pure of heart”, (Mt 5:8), God “is like a slippery, steep rock that offers no basis for our thoughts. In his teachings, Moses explained that He is so inaccessible that our minds cannot approach Him. Any possibility of grasping it is removed by this explicit statement: ‘No man can see the Lord and live’ (Ex 33:20). Yet, to see the Lord is eternal Life. On the other hand, those pillars of the faith, John and Paul and Moses, declare it to be impossible” (*Beat.*, 1264 A-B).

The soul remains hovering over the abyss: “Do you realize the vertigo of the soul that is drawn to the abyss contemplated in these words?”. The experience of the abyss is the despair that seizes the soul “because it is not able to contemplate Him whom it seeks” (*Beat.*, 1264 B), that God whose contemplation is the very life of the soul, the truth of its being: “If God is life, those who do not see Him, do not possess life” (*Beat.*, 1265 A; see also *Ecc.*, GNO V, p. 414, 14-415, 10).

It is this despair of the soul that Gregory describes in his *Homilies on the Song of Songs*, where, interpreting the verse “the city guards beat me and wounded me” (Ct 5:7), he says: The soul that has gone out to the Word of God seeks Him whom it cannot find and calls upon Him who cannot be named by any name. “I searched for him, that is by the powers of the soul that are able to search for him [...], but he always remained beyond everything, because he managed to flee every time the mind drew close to him [...]. Therefore, the soul excogitates all kind of names, in the attempt to indicate that inexpressible good, but all discursive capacity of reasoning always remains overcome and declared inferior to the object that it seeks”. Hence, the soul experiences the profound gap between its own desire for the Infinite and the finite possibilities at its disposal: it calls the Spouse “as it is able, but is not able as it wants. Indeed, it wants more than it can” (*Cant.*, p. 358, 17-18). This dialectic suspended between desire and inability, through which the soul experiences its powerlessness, refers to that inner division of the creature which constitutes its ineliminable being-in-time.

Here we find a fundamental idea for Gregory, and one of the central motifs of his discussion with the philosophical tradition. According to the Neoplatonic view, beyond the perceptible world there is an intelligible sphere not subject

to temporality, to which the soul originally belongs. For Gregory, on the contrary, the *diástema* of time is the ontological character that determines the finiteness of the being *qua* created, and therefore encompasses the whole of creation, both perceptible and intelligible (cf. *Eccl.*, GNO V, p. 411 6: τὸ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν).

For this reason, Plotinus could conceive of the inner conversion and ascent of the soul to the Intellect as a process of “de-temporalization” of thought in which the soul, arriving at identity with itself, returns to the stability or tranquillity (*hesychía*) of the intelligible being (Plotinus, *Enn.*, III 7, 12, 10 ff.; see Beierwaltes, 1995, pp. 98 ff.). For Gregory, on the contrary, not even the *kósmos noetós*, the “pleroma of intelligible creatures”, the hypercosmic sphere (*hyperkósmios*) of the angelic natures, is alien to temporality. But this is the sphere to which man originally belonged by virtue of his spiritual nature (*nous*), or, in other words, by virtue of that element in which his original resemblance to God consists; moreover, it is the sphere to which he will fully return when, in the final resurrection, all the spheres of the spiritual creation—the human and the angelic—separated by sin will be reunited, and thus according to the Plotinian image, the single “choir” of the spiritual natures will be restored (cf. *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 166, 14-22; 86, 14-17, 21-22; see Plotinus, *Enn.*, VI 9, 8, 37-41).

This return and ascent, however, given the inescapable temporal character that distinguishes the *kósmos noetós*, never means the static attainment of a final point at which the spirit would achieve a full identity with itself. In fact, according to Gregory, even the condition of beatitude does not consist in a stable and certain possession of the good; it does not consist, to put it in the terms of the Heideggerian interpretation of Augustine, in the “visio” of that “bonum” which, insofar as it is “summum”, would completely satisfy the soul’s desire, thus filling that restlessness which still characterises it in its earthly existence, in its temporal condition (Heidegger, 1995 and Pöggler, 1990, pp. 43 ff.; see also Jonas, 1930, pp. 63 ff., and Peroli, 2013, pp. 149 ff.).

Even in the “beatitudo” the destiny of man remains a perpetual history; even the supreme state of perfection of the created spirit, even the highest “apex” of its ascent to God, remains for Gregory always an eternal movement that never knows “stasis”, a striving without end, a finding that is a further

search, an immobility that is a “kinesis” (cf. *Vita Moysis*, GNO VIII/1, p. 118, 1 ff.). For the created spirit, in fact, “the true enjoyment of the desired object means a continuous progress in the search and an unceasing ascent” (*Cant.*, GNO VI, p. 370, 3).

The purpose of the soul’s experience of the abyss is to enable it to become aware of this condition of eternal movement. As we have seen in the text of the *Homilies on the Song of Songs*, the soul experiences this abyss when it is “called” by the voice of God, and it sets out to seek him who “cannot be named by any name”. In this quest, it learns from the city guards (Can 5:7) that it is striving for an unattainable being and desiring him who is incomprehensible.

The soul is, in a certain sense, struck and wounded, “because it thinks that its desire for the beautiful will remain unfulfilled and incomplete, and it despairs of reaching him whom it desires” (*Cant.*, p. 369, 19 ff.), the God in whose contemplation its very life consists, the truth of its being. But it is precisely in this experience that the soul understands that its turning to the truth of its own being, which constitutes its “life”, that is to say, the most original possibility placed before its existence by the “call” of God, is for it an infinite task and therefore a possibility that it can never fully master: a possibility, therefore, that is always entrusted to the initiative of God Himself. Time, as the ineliminable character that constitutes the created spirit in relation to the infinite eternity of God, points precisely to the fact that the spirit is always open, and thus entrusted and delivered to the future of its fulfilment, and therefore refers to that “diastasis”, that ineliminable “distance” of the creature from itself, by which the creature is never completely in itself, but is always and only on the way that leads to itself.

The *homoisis theoi*, the spiritual ascent and the return of the soul to its original state, does not mean an overcoming of this radical insufficiency of the creature in relation to itself, but rather an opening to the future of God. In this openness, temporality, becoming, change, namely the characteristics that make up the spirit as created, are not eliminated, but they now recover their positive meaning, sullied by sin, and thus their capacity to participate freely in God and to realise a perpetual growth in the good. In this way the finiteness of the created spirit takes on a whole new meaning: “What seems frightening to

us (I am speaking of the mutability of our nature) is in fact a wing suitable for flying towards the greatest things; therefore, it would be harmful for us not to be able to transform ourselves into better beings [...]. True perfection consists precisely in never ceasing to grow and in not limiting oneself within a boundary [...]” (*Perf.*, GNO VIII/1, p. 213, 14-214, 6). In this way, the mutability inscribed in the nature of the created spirit becomes “a help in the ascent to the heights” (cf. *Cant.*, GNO VI, p. 252, 5), a means of achieving an ever-greater participation in the infinite good of God, an infinite ascent towards the infinite God.

In this ascent, the good achieved is the point of departure for a greater good, because the soul’s desire is satisfied each time, but each time it is made capable of a greater good. In fact, the more the soul aspires to higher goals, the greater it becomes: the good in which it participates at the same time enlarges the soul’s capacity to receive, making it capable of striving further, like a vase that “grows larger and larger as more and more is added”. In this process, “both factors grow together: on the one hand, the strength that receives nourishment grows through the abundance of goods, and on the other hand, the provision of nourishment becomes more abundant through the progress of those who grow” (*De an.*, PG 46, 105 A).

In this way, the soul that despaired of being able to transcend its finiteness in order to reach the object of its love experiences that, through the creative action of God, the limits of its finiteness are continually expanded in a process in which “the greatness of the one who receives increases to the point where no limit can interrupt the progress of its growth” (*De an.*, PG 46, 105 B). Thus, in the Sixth Homily on the Beatitudes, the soul who despairs of contemplating God is told: “Do not allow yourself to be overcome by despair. He who dwells in you will become the measure of your knowledge of God” (*Beat.*, 1268 D).

The degree and measure of participation in the infinite being of God is no longer the “diastema”, that is, the finite capacity of the creature, but the presence of the grace of God in the soul. Participation in God, which is the purpose of the created being, is always limited by the finiteness of the creature, but it is always unlimited in virtue of God’s creative action, which continually expands the capacity of the creature and enables it to participate more and more in the divine goods.

So, through the very conscious confrontation with the philosophy of his time and its metaphysical premises, that Gregory of Nyssa, perhaps alone in his generation, was able to engage in, and through the profound transformation of the conceptual universe that he also received, he was able to put at the centre of his reflection the authentically Christian question of man's inadequacy before himself; and he was able to do this with a radicalism and intensity that were largely unknown to earlier Christian authors, thus giving his spiritual theology that strength and attraction which it has continued to exert throughout the centuries of the subsequent tradition (on the influences of the spiritual theology of Gregory of Nyssa - Dionysius the Areopagite, Maximus the Confessor, Scotus Eriugena, William of Saint-Thierry, Bernard of Clairvaux, cf. Canévet, 1967, pp. 1007-1008).

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andresen, C. (1981). Justin und mittlere Platonismus. En C. Zintzen (Ed.), *Der Mittelplatonismus* (pp. 319-368). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aubineau, M. (1959). Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne, *Recherches de Science Religieuse*, 47, pp. 185-214.
- Beierwaltes, W. (1995). *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Enneade III 7*. Vittorio Klostermann.
- Bodéus, R. (1983). L'Autre Homme de Plotin, *Phronesis*, 3, pp. 256-264.
- Canévet, M. (1967). Saint Grégoire de Nysse, *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, pp. 971-1011.
- Courcelle, P. (1974-75). *Connais-toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vol. Les Belles Lettres.
- Daniélou, J. (1954). *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Aubier.
- Daniélou, J. (1958). Grégoire de Nysse et Plotin. En Association Budé (Ed.), *Actes du Congrès de Tours et Poitiers* (pp. 259-262). Les Belles Lettres.
- Dörrie H. (1974 a). Der Platonismus in der Kultur und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit. En H. Dörrie, *Platonica Minora* (pp. 165-210), Fink.
- Dörrie, H. (1974 b). Der Platoniker Eudoros von Alexandria. En H. Dörrie, *Platonica Minora* (pp. 297-309), Fink
- Dörrie, H. (1974 c). Was ist spätantiker Platonismus? En H. Dörrie, *Platonica Minora* (pp. 508-523), Fink.

- Dörrie, H. (1981). Die andere Theologie, *Theologie und Philosophie*, 56, pp. 1-46.
- Greshake, G.-Kremer, J. (1986). *Resurrectio mortuorum*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gritti, E. (2000). Salvezza dell'anima e "ritorno in patr": Plotino e le metafore della soteria. *En Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza, secoli I-III* (pp. 429-447). Institutum Patristicum Augustinianum.
- Horn, Ch. (1998). *Antike Lebenskunst*, Beck.
- Hadot, P. (1978). Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité, *Museum Helveticum*, 36, pp. 201-223.
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Études Augustiniennes.
- Hadot, P. (1987). Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque. En M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation* (pp. 13-34), Les Éditions du Cerf.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard.
- Heidegger, M. (1995). Augustin und der Neuplatonismus. En M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, 60, herausg. von C. Strube, Vittorio Klostermann.
- Jonas, H. (1930). *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leclerq, J. (1952). Pour l'histoire de l'expression philosophie chrétienne, *Mélanges de Science Religieuse*, 9, pp. 221-226.
- Merki, H. (1952). *OMOIOSIS THEOI. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Paulusverlag 1952.
- O'Daly, G. (1973). *Plotinus' Philosophy of the Self*. Irish University Press.
- Pépin, J. (1971). *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Les Belles Lettres.
- Pépin, J. (1982). The Platonic and Christian Ulysses. En D. J. O'Meara (Ed.), *Neoplatonism and Christian Thought* (pp. 3-19). State University of New York Press.
- Pépin, J. (1992). Philologos/Philosophos. En L. Brisson (éd.), *Porphyre. Le vie de Plotin* (vol. II, pp. 477-501). Vrin.
- Peroli, E. (1993). *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Vita e Pensiero.
- Peroli, E. (2003). *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*. Vita e Pensiero.
- Peroli, E. (2013). Dialectic of Freedom. Hans Jonas and Augustine, *Dionysius*, 1, pp. 141-160.
- Pöggeler, O. (1990). *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske Verlag.
- Remes, P. (2007). *Plotinus on Self. The Philosophy of «We»*. Cambridge University Press.

- Richards J. (2017), *Transcendence and Divine Passion: The Theological Anthropology of Origen and Gregory of Nyssa*. Oxford University Press.
- Schwyzler, H.-R. (1960). «Bewußt» und «Unbewußt» bei Plotin. En Fondation Hardt (éd.), *Les Sources de Plotin* (pp. 343-378). Presses Universitaires de France.
- Solère, J.-L. (2002). La philosophie des théologiens. En J.-L. Solère-Z. Kaluza (éd.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge* (pp. 1-44). Vrin.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press.
- Vergheze, T. P. (1976). Diastema and Diastasis in Gregor of Nyssa. En H. Dörrie-M. Altenburger-U. Schramm (Eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (pp. 243-260). Brill.
- Völker, W. (1965). *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Franz Steiner.
- Williams, R. (1993). Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion. En L.R. Wickham-C.P. Bammel (Eds.), *Christian faith and Greek Philosophy in Late Antiquity* (pp. 227-246). Brill.
- Zemp, P. (1970). *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*. Max Hueber.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



St. Bonaventure's *Fontalis Plenitudo* and the intimate anthropological relationality

La Fontalis Plenitudo en san Buenaventura y la relacionalidad antropológica íntima

ALESSANDRO MANTINI¹

Università Cattolica del Sacro Cuore (Italia)

ID ORCID 0000-0002-5099-6745

Recibido: 09/02/2024 | Revisado: 05/04/2024
Aceptado: 05/04/2023 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.471>

RESUMEN: El trinitarismo y la cristología de san Buenaventura ofrecen importantes elementos de reflexión para recuperar, particularmente en la época contemporánea, una teología y una metafísica capaces de fundar y estructurar una antropología coherente. Presenta una metafísica coherente capaz finalmente, por un lado, de dar razón del sentido de la Creación y de su naturaleza profunda, y por el otro, de despertar

¹ (alessandro.mantini@unicatt.it) Alessandro Mantini both graduated in Electronic Engineering with specialization in Sensors and Robotics for Biomedical Applications, and in Theology, earning a PhD in Dogmatic Theology. The last publications are: (2023). Sustainability as Centering: a biblical-theological reading of space-time, in *Reviews in Science, Religion and Theology*, ISSR – ESSSAT, 2-4, pp. 27-39; (2022). *Evangelizzare lo spazio cosmico...e Ritorno. Nuove frontiere, nuove sfide e nuova Razionalità per la Teologia cattolica*, Aracne Editrice, Roma, 504 pp.; (2022). Christology: a simulating model for the Quantum Origination Theories and Cosmology, in D. Evers - M. Fuller - A. Runehov (ed.), *Creative Pluralism? Images and models in science and theology*, *Studies in Science and Theology (SSTh)*, Biennial Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT), Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Institute for Systematic Theology, Halle (Saale), Germany, 18 (2021-2022), pp. 91-103.

esa centralidad antropológica que ve al ser humano precisamente desde la perspectiva de una visión ontológica. relacionalidad. Éste sería entonces el fundamento de la interioridad humana. Por lo tanto, este trabajo resaltaría principalmente la estructura relacional íntima de la interioridad de la persona humana y, en consecuencia, su estrecho vínculo con el dinamismo de la Creación, considerando su fundamento trinitario y cristológico en el pensamiento de San Buenaventura.

PALABRAS CLAVE: antropología, Buenaventura, cristología, interioridad, metafísica, relacionalidad.

ABSTRACT: St. Bonaventure's Trinitarianism and Christology offer important food for thought to recover, particularly in the contemporary era, a theology and metaphysics that founds and structures a strong anthropology. It presents a consistent metaphysics finally capable, on the one hand, of giving a reason for the meaning of Creation and its profound nature, and on the other, of reawakening that anthropological centrality that sees the human being precisely from the perspective of an ontological relationality. The latter would then be the foundation of human interiority. This work would therefore primarily highlight the intimate relational structure of the interiority of the human person, and consequently its close link with the dynamism of Creation, considering its Trinitarian and Christological foundation in St. Bonaventure's thought.

KEYWORDS: anthropology, Bonaventure, Christology, interiority, metaphysics, relationality.

1. INTRODUCTION

St. Bonaventure's Trinitarianism and Christology, which are closely linked, offer important food for thought to recover, particularly in the contemporary era, a theology and metaphysics capable of founding and structuring a consistent anthropology.

In his view, Christ, as *Medio*, *Centrum* and *Ordo* in the Trinity, is consequently *Mediator* of the Trinitarian relationality in the entire dynamism of Creation and in particular in the intimate of the human person, which is enriched with original depths and novelties that gush forth (cf. Jn 4) from the image of God the Father as *Fontalis Plenitudo*.

The resulting anthropology then participates in the movement of *exitus* and *reditus*, in turn becoming part of the intimate *communicatio* of the Trinitarian God recognised as *Bonum sui diffusivum*. In this context, the Incarnation of Christ offers us the exemplary model of this movement that Bonaventure defines in three decisive passages: *emanatio*, *exemplaritas*, *consummatio*. It is then possible to interpret the Pauline text of Rom 8:19-23, recognising the intimate structural relationality of the human person with the Holy Trinity, as the determining motor of the entire evolutionary process of Creation. St. Bonaventure, in fact, as the Franciscan school, sees the Incarnation as logically preceding Creation itself, of which the human person, consequently, represents the apex precisely within this communal dimension.

The result is a consistent metaphysics finally capable, on the one hand, of giving a reason for the meaning of Creation and its profound nature, and on the other, of reawakening that anthropological centrality that sees the human being precisely from the perspective of an ontological relationality. The latter would then be the foundation of human interiority, which draws on the definition of conscience as the “most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, whose voice echoes in his depths” (Vatican Council II, 1965, n. 16).

Another aspect that emerges from this approach refers to a distinctive feature of St. Bonaventure's metaphysics, which proposes a radical shift from the centrality of causality in the dynamism of the cosmos, to that of relationality. Indeed, even before being characterised by causal connections, Creation draws on a relational structure that determines its dynamism, founded on Trinitarian relationality. In this way, every causality would then be justified metaphysically and, above all, theologically, starting from the very intimacy of the Holy Trinity, determining that close connection which St. Bonaventure highlights between microcosm and macrocosm, where the human being is called *minor mundus* or *microcosmos* because he is the highest point of the whole of Creation, called *major mundus* or *macrocosmos*.

This work would therefore primarily highlight the intimate relational structure of the interiority of the human person, and consequently its close link with the dynamism of Creation, considering its Trinitarian and Christological foundation in St. Bonaventure's thought.

2. BONAVENTURE'S TRINITARIAN RELATIONALITY

Bonaventure's Franciscan sensibility doesn't introduce a sharp distinction between knowledge according to pure intelligence, and that according to pure faith, because the truths communicated by the revelation are indeed approachable by the human reason, placing less attention on the Greek *logos*, than to the Christian *Logos*, and not forgetting, together with the "thinking thought", the importance of being creatures.

Bonaventure underlines the importance of both will and affection in the relation with the created world, considered as an intelligible *ordo*, and an expression of a rationality deriving from the «*ens ordinatissimum*». In this way the creatures are inserted in an "intelligible circulus" (Bonaventure, 1891a, q. III, a. I, concl., p. 70b; q. VIII, ad 7, p. 115b) in which it is necessary, on the one hand, the *liber creationis* with all the *vestigia Dei*, and on the other, the human rationality according to the *Imago Dei*.

From a philosophical point of view (in Bonaventure's thought, theology, philosophy, and metaphysics, are in fact interconnected in a more meaningful and complete way), the concept of "analogy" is not anymore, an instrument for abstraction, but a support for *contuitus*, that is the perception of reality as a communication of the Good, and therefore in its reference to God, according to the relational traits. Theology is then oriented to recognizing the *reductio* (in the sense of reconducting not of reducing) of Creation as a movement and dynamism towards the source, as a tension towards the Goodness of the horizontal *ordo*, which reflects the Trinitary *ordo*. It derives the central importance for Bonaventure of the concept of *exemplarism*: the creatures show the generosity and fecundity of God, who is "order" in His own internal life, while His Trinitary presence is perceivable in the whole cosmos, thanks to the *vestigia*, the creatureal traces, according to the *proportio* (harmony, beauty, good), coming from the Trinity (this order is primarily present in man, *imago Trinitatis*). This is the ecstatic and diffusive character of the Supreme Good, the very key of Bonaventure's Trinitarian theology (Cozzi, 2009, 541-551).

Going more into detail, Bonaventure starts writing of God as one, "*Utrum sit unus tantum Deus*", and after a few pages he points instead to the main question: "*Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas*" (Bonaventure,

1882, d. 2, a. I, q. I, p. 50; d. 2, a. I, q. II, p. 53). He considers indeed as given the existence of God, highlighting, differently from Thomas, that “our intellect falls short in the thought of the divine Truth as far as knowledge of what it is, yet it does not fall short as far as knowledge, if it is... Because then our intellect never falls short in the knowledge of God, if it is, therefore it cannot ignore, it simply is, nor it can think it is not”², opening therefore to a great trust in the human intellect and will, correctly used. Furthermore:

The *De Deo uno* or the “what” of essence responding to the divine *quid* certainly counts, but the *De Deo trino* echoing the “how” or *quomodo* of persons matters more. In contrast to Aquinas, the Seraphic Doctor gives priority to the plurality of persons over the unity of essence, or the triune God over the one God. The so-called “essential” unity is to be “saved” according to Bonaventure, only in the sense that it is to be safeguarded and not forgotten. But the distinction of persons is what makes the divine God, or better still the Christian God, in his way of emanating, proceeding or generating (Falque, 2018, 16).

Bonaventure thus explains the plurality in God using four pillars depicting his Trinitarian theology: *simplicitas* (communicable essence), *primitas* (the ability to produce as *innascibilitas* and *fontalis plenitudo ad omnem emanationem*), *perfectio* (immediate and readily available presence to another, and perfect relationship of love), and *beatitudo et caritas* (related to will) (Osborne, 2011, 115), highlighting that free will (love) and intellect are considered strictly connected. Bonaventure’s position is that: “relationship is the basis for a trinitarian theology of God, not vice versa.

God is not first trinitarian and then relational. Rather, God is relational, and therefore we can speak of God as trinitarian... the very nature of God in itself is relational” (Osborne, 2011, 116); therefore he stresses an important positive connotation of *innascibilitas* that is *fontalis plenitudo* and *primitas*, connoted in a forward gaze fullness: “The Father is the principle of the whole

² “*Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae Veritatis quantum ad cognitionem, quid est, tamen non deficit quantum ad cognitionem, si est ... Quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei, si est, ideo nec potest ignorare, ipsum esse simpliciter, nec cogitare non esse*” (Bonaventure, 1882, d. 8, p. I, a. I, q. II, respondeo, p. 154b).

deity, because he is from no one³; and thus in the principal intellect it is a relation in a privative sense, from the consequent in a positive sense; and so it is not a negation which posits nothing³.

This is a crucial point for Bonaventure, because it determines a radical shift from having causality at the very center, towards favouring instead, beyond it, the attention to search and to recognize in the structure of the reality itself this positive Trinitarian living source (*fontalis plenitudo*) reflected an ever deeper level, because the Trinity is exactly relational (Hayes, 2007, 75):

Bonaventure concludes that God is more than the first efficient or final cause, or the first principle, because God the Father does not “cause” either the Son or the Spirit. Non-causal productivity in God indicates something far more than causality. Nor does production refer only to creation, which is finite, contingent, and temporal. Relationality is intrinsic to God’s nature in ways that cannot be explained by causality, but it can be described through the infinite *fontalis plenitudo* of the *summum ens* (highest being) (Osborne, 2011, 117).

Referring to *simplicitas*, Bonaventure speaks of actuality and diffusion/communication (*communicabilis*) (Bonaventure, 1882, d. 8, p. 2, q. I, respondeo ad 1, p. 166a), and, finally, *beatitudo et caritas* are important pillars highlighting the very core of Bonaventure’s originality, in conceiving ‘love’ in God as a verb. He first affirms that there is a *voluntas* in God: “The will is the power according to which the highest liberality is observed –for all liberality comes from love, but it is clear that love is an act of the will– it is in God to place the highest liberality: therefore both love and will⁴, and in the strict bond between love and *actus voluntatis*, it follows the production of everything from *bonitas*, which exits in a movement of love, diffusing and causing (*ratio causandi est bonitas*) (Bonaventure, 1882, d. 45, a. 2, q. I, respondeo, p. 804b).

³ “*Pater est principium totius deitatis, quia a nullo est*; et ita in principali intellectu dicit relationem privative, ex consequenti positive; et ita non dicit negationem quae nihil ponit” (Bonaventure, 1882, d. 28, a. I, q. I, respondeo, p. 498ab).

⁴ “*Voluntas, est vis, secundum quam attenditur summa liberalitas – omnis enim liberalitas venit ex amore, sed constat, quod amor est actus voluntatis – in Deo est ponere summam liberalitatem: ergo et amorem et voluntatem*” (Bonaventure, 1882, d. 45, a. 1, q. I, p. 798b-799a).

We therefore are allowed to underline how strong is the richness of the relational dimension of God the Trinity that, in his oneness (one, only one, one nature, one essence, one substance, immutable, and *summe simplex*), is also: “ability to produce, eternal production, emanation, communicability, powerful, fontal fullness, infinitely free love, positive relationship, primal fountain, greater than primary/final causality, non-causal productivity, highest actuality which includes *summa diffusio et communicatio*, and *caritas*” (Osborne, 2011, 119).

In Bonaventure's proposal, the essence of God, that is its being, is (1) to be essential Good as *fontalis plenitudo* and (2) to be communicable, relational; its unity is relational too, and the introduction of the reality of *bonum diffusivum sui* in the Trinitarian theology constitutes, according to Olegario González de Cardedal, Jaques Guy Bougerol, Zachary Hayes, Kenan B. Osborne et al., the very novelty of his interpretation with respect to the position of Richard of St. Victor and Augustine:

He does not base his theological argument for a Trinity on a definition of person, whether the definition comes from Boethius, Richard of St. Victor, or Alexander of Hales. Nor does he base his theological argument for a Trinity only on an analysis of paternity, filiation, and spiration. What is amazing and unique is his constant return to the relational nature of God and to the four divine characteristics of *primitas* or *innascibilitas*, *simplicitas*, *perfectio prompta et apta*, and *beatitudo et caritas* (Osborne, 2011, 119-120).

3. RELATIONALITY IN THE CREATION

Moving now to the *ad extra* dimension, that is the Creation, Bonaventure proposes the same metaphysics, but “created”, and therefore related to the *ad intra* dimension not in the sense of “first cause” as traditionally intended. Instead, it is a “relational cause”, in the sense of *diffusivum sui*. It, therefore, changes the way of reasoning, from the idea of causality and of first causality, to a trinitarian communication of Goodness. In this context Bonaventure refers to three expressions: *vestigium*, *imago* and *similitudo* (Bonaventure, 1891b, 2, 12, p. 230a). What refers to the whole Creation is thus the term *vestigium*, as a “personal reflection of the trinitarian God”, in the strict and

indivisible interconnection between the three *ad extra* operations of the Trinity, defining in this way the very metaphysical framework of the cosmos: (1) the Creation; (2) the Incarnation of the *Logos*; (3) the sending of the Spirit. This framework is constituted not by causal links, but by relational links referred to the Trinity in its self-relational being (Osborne, 2011, 121-122). In this regard, it is worth noting the position of Henry of Ghent:

Henry's own approach to creation informs his distinction between philosophy and theology [...] a proper understanding of the Trinity should be the basis of a proper understanding of creation. In this regard, Henry is critical not only to Avicenna, but also of Aquinas and anyone else who does not sufficiently account for what is posterior through what is fundamentally prior, namely the emanations of the Son and the Spirit ... Creation depends on these emanations [...] since they are God's inner life [...] The being of the creature is its relation to divine intellect and will, since the creature has essence through the divine intellect and existence through the divine will (Flores, 2015, 540).

Bonaventure's metaphysics is structured in fact according to three important passages and concepts: (1) emanation, because all beings derive from the Trinity; (2) exemplarity, arguing that Creation reflects and expresses the Trinity itself, and (3) consummation, that refers to the return of the whole Creation to God: "This is the metaphysical medium that leads back (to God) and this is all of our metaphysics: emanation, exemplarity, consummation, that is, being illuminated by spiritual rays and being led back to the highest and thus you will be a true metaphysician"⁵.

This text represents a reference point with regard to Christ as *centrum and medio*, in order for us to depict the metaphysical framework for an anthropological reading of human interiority as inhabited because intimately in relation with the Trinity through Christ. Jesus Christ is in fact *Medio* and *Mediator* ("For there is one God. There is also one mediator between God and the human race, Christ Jesus", 1Tm 2:5), where the latter needs the former, and the

⁵ "*Hoc est medium metaphysicum reducens et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus*" (Bonaventure, 1891c, 1, 17, p. 332b).

mediation can be exerted thanks to the two divine and human natures, thus participating to both the extremes. Therefore, Christ as *Medio* (in the order of being) and as *Communicatio* (the existence of a sort of relation between two extremes) is the basis for describing Christ as *Mediator* (that is in the order of doing), concerning the work of redemption and *Reconciliatio*. Christ is thus *Medio Universale* in the intimacy of God the Trinity, and in the relation with the created world (Wozniak, 2017, 328), and He “*Reducat ad unitatem et concordiam Deum et hominem*” (Bonaventure, 1887, d. 2, a. 2, q. 3, concl., ratio 2, 42b-43a).

The vision of Christ as an *absolute Medio* acquires a transcendent dimension, which can be considered “Christocentrism without limits”. The Word, center of the Trinity, is not only a *Mediator* (precisely as man) of reconciliation between sinners and God, but he is *Medio* (like God and man), in which all natural and supernatural realities acquire their meaning and value, even to the point of concluding that the Word in the Incarnation realizes for everyone, as a *Centrum* or *Medio* that illuminates and leads back, the full meaning of every existence and activity and relationality.

Bonaventure also uses the term *medium congruentiae* (connected to the Bonaventure's Christological concept of congruity in the union between the Word and the human nature) to express a non extrinsic (such as in the case of a *medium colligantiae*) but relational view, especially, as its summit, in hypostatic union, because Incarnation is a mystery of relation (God's creative activity) (Hayes, 1981, 70.73).

Christ, in His hypostatic union, is (1) mediator, because he is *medium*, *persona media*, of the Trinity, the *medium* of God's creative and redemptive activity, sharing and reconciling the extremes, structuring the relationship between two orders; (2) hierarchy, to underline the relation with all things in Creation:

As Grace is a divine influence on creatures which forms creatures into degrees of God-likeness thus effecting hierarchy among creatures, when Christ is named hierarchy, He is designated as the one who, by virtue of His structure as God-man, exercises the supreme hierarchy-forming power of grace in the world (Hayes, 1981, 88).

Being *Medio* means then, for Christ to be the starting point for the reality, as the center of everything, because He is: “first medium in the eternal generation, second in the incarnation, third in the passion, fourth in the resurrection, fifth in the ascension, sixth in the future judgment, seventh in the eternal reward or beatification”⁶.

With the Incarnation, as *Verbum incarnatum* Christ has become the “center” of the temporal order, as *Verbum increatum* He is the “center” of the eternal order, and this is a hierarchization not only on the metaphysical level but also on the historical one (Gambetti, 2015, 132). “The idea of the universal centrality of Christ is connected in Bonaventure with the concept of intra-Trinitarian order” (Wozniak, 2017, 331), in fact, speaking of Christ as center and order in the cosmos, Bonaventure also deals with the meaning of the history.

The concept of *ordo* in Bonaventure has two main dimensions, having both the character of a *primus* and a *ultimus*: (1) *ordo verticalis*, that regards the relations between the Creator and the creatures, embraces all the cosmos (*ultimus*) putting it in the relation with God (*primus*), and attesting that the creature is ordained by God; (2) *ordo horizontalis*, concerning the internal Trinitarian relationships, where the Father is *Primus*, and the Spirit is *Ultimus* (Bonaventure, 1885, d. I, p. I, a. 1, q. 2, fund. 2, p. 21a).

Emanation, or expression, is thus first connected with the special name of God that is Good, according to Pseudo-Dionysius (Bonaventure, 1891d, V, 2, p. 308b). Therefore, the Good, being *sui diffusivum*, emanates like self-expression, perfectly in the inner life of the Trinity, where the Father is *Fontalis Plenitudo*, and the Son is Image, Word, Exemplar, and perfect expression of the Father⁷. This is the first movement of emanation, exemplarity, and consummation in the internal love of the Trinity. The second movement is caused by the explosion “into a thousand forms” (Gerken, 1970, 132), in the Creation, through the Son, who as Word, is:

⁶ “*Primum medium ... in aeterna generatione; secundum in incarnatione; tertium in passione; quartum in resurrectione; quintum in ascensione; sextum in futuro examine; septimum in sempiterna retributione sive beatificatione*” (Bonaventure, 1891c, Collatio I, 11, p. 331a).

⁷ For more details see Ames (2016).

Locus of the divine ideas the *rationes aeternae* [...] Since the Son expresses and represents the infinite creative power of the Father, he also represents all possible things: indeed the infinite variety of things is given unified expression in him [...] the divine ideas are themselves *expressive* and give rise to the created world ... the eternal reasons are called the Eternal Art, *ars aeterna* they are dynamic causes [...] So the eternal ideas in the Word, which are the expression of the Father, become themselves expressive, causing a world that represents the life of the Trinity in a way analogous to the Word's representing the Father ... second cycle of emanation, exemplarity and consummation originates not from the nature of God, necessarily, as does the Son; it comes forth freely from the will of God ... fountain fullness (Bowman, 1975, 181-183).

The Creation is thus defined in reference to the concept of exemplarity, that is, as a doctrine of the relation of expression between God and the creatures (Bissen, 1929, 4). Bonaventure's originality is to consider this relationality not according to the classic scholastic concept of *efficient causality*, but introducing an *exemplar causality*, where the exemplar is "the pattern or the model for the form of the thing made" (Bowman, 1975, 184) in relations of expression. It is important to underline that the exemplar is active in its expression as an "imitation by way of expression" (Gilson, 1965, 199), resulting in a true resemblance. Moreover, divine ideas are expressive and fecund, at every level of Creation: "Because in eternal wisdom there is the cause of fecundity to conceive, produce and give birth to anything concerning the universality of laws. In fact all exemplary causes have been conceived from eternity in the womb of eternal wisdom"⁸.

Stating the radical difference between the Creator and the creature, the analogy is required, drawing from the internal structure of the Trinity, as the creative source of all creatures (Bowman, 1975, 184), while the latter participate in the Trinity (mainly the intellectual creatures). The above-mentioned levels of reality are considered as an ascending hierarchy among creatures (also called 'great order'), which are respectively *umbra*, *vestigia*, *imago*, as a

⁸ "In sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quidquid est de universitate legum. Omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero" (Bonaventure, 1891c, Collatio XX, 5, p. 426a).

very different idea than the hierarchy with degrees of participation in being (Neoplatonism) (Bonaventure, 1882, d. 3, p. I, q. II ad 4, p. 73ab). In Bonaventure's thought "every single creature ... has its direct model and foundation in the Word himself, in the eternal reasons ... each being is equally close to God, though the mode of relationship with God differs according to the capacity of the creature" (Bowman, 1975, 187).

The consummation or return, as we have seen, is also called *reductio* to the first principle, because the world comes from God, exists as God's expression, and returns to God, considering that the material world participates through man in this return to God:

The beginning of the process is the inner life of the Trinity itself, wherein from all eternity the Father, the fountain fullness, in expressing himself generates the Son, and Father and Son in their love breathe forth the Spirit. Through this overflowing love, the Trinity becomes a fountain fullness and in expressing itself freely creates the world, which is patterned after the Word in whom the multitude and variety of all possible creatures is a unity in the eternal ideas. The world then exists as the outward expression of God, reflecting him by recapitulating in material beings and in man the inner dynamism of the Trinity, and so presenting an almost unlimited series of correspondences between creatures and God and among creatures. As the expression or sign of God, the created world returns to God through man's discerning and loving God in this created expression. The entire process, both within the Trinity and in the world, is achieved, expressed, and fulfilled in the figure of Christ, the center of the economy of exemplarism [...] The fountain fullness of the Trinity expresses itself outwardly in the multitude of created things, and so every creature has its exemplary idea in the Word, and every creature exists as a sign of the creative Trinity (Bowman, 1975, 189-190).

Bonaventure thus intends that *umbra* are a confused reflection of God, while the *vestigia* are a distinct reflection, with a pattern or form "echoing" one, true, good; mode, species, order; measure, number, weight, according to the above-mentioned exemplar causality, in a dynamic process of emanation and return, highlighting truth, form, species, number and beauty (Bonaventure, 1891d, I, 14, p. 299ab; II, 10, p. 302b).

The important role of man in the process of consummation, or *reductio*, is referred to the possibility he has to know God:

The concept of contuition, the act by which man is capable of seeing things in God and God through things, brings us into the context of Bonaventure's theories of knowledge, of philosophic certitude, and of illumination [...] Judgment is not the forming of a proposition or statement, but simply the act of forming an idea of a sensible thing, an idea which transcends place, time, and change [...] the basis of an ideal knowledge of a material thing is ... the presence to the mind of the Eternal Art as a kind of light which gives guidance and direction to our knowledge of the material creature [...] it is the comprehension of a thing in terms of its relationships to its causes, especially to its exemplary cause, its idea in the Eternal Art [...] [contuition refers to] "a simultaneity of form in the created thing or mirror and in the Eternal Exemplar ... an awareness of the ontological presence of God attained in the consciousness of being" [...] The direct object of knowledge is the thing. The eternal idea is not clearly and directly known but is that by which and in the light of which the thing can be truly and fully known [...] *Contuition* then would be a concrete vision of the ultimate significance of things in the economy of exemplarism [...] (Bowman, 1975, 197-198).

Contuition (*contuitio*) is different from intuition, because: "Good is the main foundation for the contemplation of divine emanations"⁹, and God has a relational essence. Speaking of the Persons of the Holy Trinity, Bonaventure uses different terms: (1) for the Father: *unitas, aeternitas, ratio principiandi, omnipotentia*; (2) for the Son: *veritas, species, ratio exemplandi, omniscientia*; (3) for the Holy Spirit: *bonitas, usus, ratio finiendi, voluntas seu benevolentia* (Bonaventure, 1891b, p. I, c. 6, p. 214-215; 1882, d. 31, p. II, p. 539; d. 34, q. 3, p. 592-593); 1891c, *Collatio* 21, n. 4-15, p. 432-433). There is an intradivine order where the Goodness supposes the Truth, and the Truth supposes Unity, but also the Will supposes knowledge, and this supposes Potency: "therefore it is possible to refer them in a differentiated way to the Trinity, where the procession of the Holy Spirit supposes the generation of the Word,

⁹ "*Contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum*" (Bonaventure, 1891d, VI, 1, p. 310b).

and both emanations suppose the originating fullness of the Father” (León-Sanz, 2016, 243). The latter is not just initial, but it is continuous over time, maintaining the contingent creatures in being, governing them through the inscribed laws, and accompanying them in their development: “The divine operation therefore took on a triple form in the production of the world: the creation which, by appropriation, responds to omnipotence, the distinction which responds to wisdom, the ornament which responds to very generous goodness”¹⁰. The Creation has its relation with the Father as its first origin of existence; with the Son as its process of distinction and its government, through the wisdom containing the exemplarity of the forms of the created reality (distinguishing), and of their laws; with the Holy Spirit as a loving gift from the Father and the Son. The exemplarity of the Son is connected with the formal causality with respect to the effect: “the creature proceeds from God as modelled by the model, and thus the model implies formal causality with respect to the modelled”¹¹. However, every peril of confusing or composing God with the created reality is avoided, in fact, Bonaventure’s idea of divine art excludes every pantheism (León-Sanz, 2016, 244-245).

The final thought is to apply the exemplaristic approach to the concrete behaviour of material things, considering the material world ordered, “weighted” with reference to the concepts of seminal reasons and plurality of forms: “matter is full of forms according to seminal reasons; the form is full of power according to the active power; virtue is full of effects according to efficiency”¹². The seminal principles or reasons, whose reference or exemplarity is to the Word, are:

Active and positive potentialities [...] inserted by God into matter. They are the essences or forms of all things which can be produced out of matter [...]

¹⁰ “*Et ideo triformis fuit operatio divina ad mundarum machinam producendam, scilicet creatio, quae appropriate respondet omnipotentiae; distinctio, quae respondet sapientiae; et ornatus, qui respondet bonitati largissime*” (Bonaventure, 1891b, p. II, c. 2, p. 220).

¹¹ “*Creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati*” (Bonaventure, 1882, d. 6, q. 3 concl., p. 129).

¹² “*Materia est plena formis secundum rationes seminales; forma est plena virtute secundum activam potentiam; virtus est plena effectibus secundum efficientiam*” (Bonaventure, 1891d, I, 14, p. 299a).

incomplete and awaiting completion [...] actuality. The actuation of a seminal principle is analogous to the blooming of a rose from a bud: what is already there implicitly is made explicit; what is there in repose is awakened. Bonaventure's concept of matter is therefore a dynamic and positive one: matter is not a passive potentiality, but it is pregnant with a multiplicity of positive possibilities and bears within itself a kind of dim mirror image of the Eternal Art (Bowman, 1975, 195).

A very short synthesis could be addressed saying that (1) the foundation, that is, the Mystery of the Trinity (Bonaventure, 1891a, q. I, a. 2, p. 51-58), plus (2) the centre of reality, that is Christ (Bonaventure, 1891c, Collatio 1, 1, p. 329a), represents the two roots of faith (Bonaventure, 1891c, Collatio 8, ad 9, p. 370b).

4. INTIMATE ANTHROPOLOGICAL RELATIONALITY

The Franciscan school considers a strict connection between Incarnation and Creation (Battaglia, 2019) arguing that Incarnation is the reason for Creation itself. If Jesus Christ (*Summum Opus Dei*) is the cause, the reason and the end of Creation, then the Incarnation is the hermeneutic key of Creation, considering that “the Incarnation consumes within itself the mystery of God's love which is communicated to the outside world, exactly as it is the love which is communicated with the Creation of the world” (Ghisalberti, 1996, 353).

In fact, in Christ the finality of every creature is realized, because the order of intention (*ordinate volens*) is realized in the historical order, and Christ is the final cause being the first cause. Consequently, we can say that ontologically the Incarnation comes before Creation, because the latter is ordered to the Incarnation *in mente Dei*:

If, according to the scansion of events, creation took place first and then the incarnation, however ontologically first the incarnation, and then the creation must be considered, because creation has always been oriented toward the incarnation, God wanting to have a body for his Son to love him not only ad intra, but, so to speak, from the outside. In this way Jesus Christ is the first fruit of creation and model of the *ordo amoris* with which God has always

willed the world; in him every man becomes capable of loving God as he wants to be loved, and with humanity also all creation, which in history “is groaning in labor pains even until now” (Rom 8:22) (Dezza, 2016, 151-163).

It is possible therefore to highlight that there is a strict intimate connection, in the Trinity and consequently in the Creation, but primarily in the creation of the human person, between:

ordo amoris ↔ ordo relationis

The above-mentioned basic relational structure of Creation, dynamically sustained through the mediation of Christ, primarily recovers an integral reading of reality, considering and re-evaluating the novelty and the complexity of the event “Revelation of God” in history. This is the source of knowledge and intelligibility, also if declined in a multiplicity of events, which has its source and its culmination in the logical precedence of the Incarnation over Creation, in which this intelligibility has made itself available to knowledge and experience.

Christ being the centre recalls His being the *medio* and the *mediator* (used in the metaphysical and cosmological framework), and for this reason is from the person of Christ that we have to start along the adventure of the intelligibility of the Creation: “[The Holy Spirit] ... teaches where one must begin: because from the middle, which is Christ; that means, if it is neglected, nothing is considered”¹³. Therefore, starting from the Trinitarian structure in which: “The father is the originating principle, the son is the middle exemplar, the Holy Spirit is the terminating point”¹⁴, it is possible to say that:

Jesus Christ, by reason of his identity as true God and true man, works and guarantees the relationship between God and man, in that he unites the extremes by eliminating all the separating distance. Moreover, as the source of true wisdom, he possesses in himself all the qualities of the sciences, so that he not only unifies them, but each of them reveals an aspect of his unfathom-

¹³ “[*Spiritus Sanctus*]... docet, ubi debet incipere: quia a medio, quod est Christus; quod medium, si negligatur, nihil habetur” (Bonaventure, 1891c, Collatio 1, 1, p. 329a).

¹⁴ “*Pater in ratione originantis principii; Filius in ratione exemplantis medii; Spiritus sanctus in ratione terminantis complementi*” (Bonaventure, 1891c, Collatio 1, 12, p. 331b).

able mystery, full of truth and grace. The explanation, therefore, also highlights the twofold movement of expansion/diffusion and attraction/concentration, motivated precisely by the use of the noun medium, a movement that eloquently states the universal extension, in time and space, but also the incidence in depth, of the mediating action of Jesus Christ (Battaglia, 2019, 83).

We can then take up the Pauline text of Romans 8:19-23, to recognise how everything becomes legible from the truth of the intimate relational structure of Creation with the Trinity, which is realised in Christ:

19 For creation awaits with eager expectation the revelation of the children of God; 20 for creation was made subject to futility, not of its own accord but because of the one who subjected it, in hope 21 that creation itself would be set free from slavery to corruption and share in the glorious freedom of the children of God. 22 We know that all creation is groaning in labour pains even until now; 23 and not only that, but we ourselves, who have the first fruits of the Spirit, we also groan within ourselves as we wait for adoption, the redemption of our bodies.

This profound nature of Creation, as we have seen, “sustains”¹⁵, we might say, the much more structural and fundamental and constitutive relationship of the human person with the Trinity itself, and in this sense verse 19 can be understood, in which this “expectation” aims to re-establish the very order of Creation.

It is then a question of reawakening the anthropological centrality precisely because it is placed in that special and personal relationship with Christ and therefore with the Trinity, which is capable of regenerating, in “truth and grace” the whole of Creation. As we have seen, this relationality has the characteristics of an inhabited interiority, which the human person is called to discover in the horizon of a *vocatio continua* addressed to him by his Creator, as in the parallel of the *creatio continua* proper to the Theology of Creation. The “to groan within ourselves” contains all the “labor pain” of free response to the calling, and of listening, recognizing and filially obeying to this loving appeal, that is to say, of discernment and thus of conversion.

¹⁵ This is, in my opinion, the very meaning of the term “Sustainability”, as I dare to describe in Mantini (2023).

We can say that in the personal relationship with the human person, Christ is the centre thanks to his mediation without confusion between human nature and divine nature, from which a new *ordo creationis* always springs forth in Christ, in the aforementioned dynamism between the Father, the Son and the Holy Spirit, involving the beginning and the fulfilment. The inhabited interiority in spiritual terms takes the name of “inhabitation”, that is, the presence of the Three Persons “without interruption” in our life understood as the Temple of the Holy Spirit. This is how the mystic Itala Mela (1904-1957) expresses herself in this regard:

To live the inhabitation is to live one’s baptism. It would be a grave error to believe that calling souls to nourish their lives with this adorable mystery is to call them to a special “devotion”: it is rather an invitation to them to live the grace that baptism has given them, to penetrate the divine reality promised by Jesus: “*veniemus et apud eum mansionem faciemus*” (Jn 14:23) [...] St. Paul incessantly repeated to his disciples his admirable “*templum Dei estis*” (1Cor 3:16-17) and commented on it in his epistles, without fear of enlightening souls, albeit induced and just “initiated”, on the sweetest dogma, in possession of the Lord, one and triune, in their spiritual sanctuary. It thus happens that many religious themselves, many pious people and I would go so far as to say many priests, practically ignore the “inhabitation” [...] God wanted to live in the closest intimacy with us. He was not content to leave us in the Eucharist the possibility of receiving the Incarnated Word in our hearts for a few moments but He wanted that, once the physical presence of Christ had disappeared, the soul should not remain empty and alone, but enjoy the presence of the Three Persons without interruption (Mela, 2002, 93-94).

The link with the Eucharist makes the theological-metaphysical approach proposed by Bonaventure even stronger and more solid, whereby the centrality of Christ in his Mediation opens wide the doors of the very Trinitarian indwelling also admirably expressed by the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* of the Second Vatican Ecumenical Council: “Conscience is the most secret core and sanctuary of a man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths” (Vatican Council II, 1965, n. 16).

This indwelling has precisely the traits of an inhabited interiority, exactly as in a Sanctuary that characterises us as Persons in Relation with God. The original Greek version of John’s Gospel (14:23) expresses this reality in a very

strong way by literally saying “and room (house, dwelling) with him, we shall make” emphasising the work of building a relationship, the work of an everydayness, of an intimacy to be built.

The redemption of our body (Rom 8:23) is expressed precisely in the context of a rediscovered inner and outer identity that makes us a Sanctuary of the Trinity. The verb “to do” highlights precisely this work that is fully within the horizon of God’s will, as we have seen, by placing it in the theological and metaphysical context proposed by St. Bonaventure and the Franciscan school, for a well-defined intimate anthropological relationality.

5. CONCLUSION

In St. Bonaventure’s thought, if we consider the Incarnation as logically preceding Creation in the horizon of an anthropological centrality in Christ, the whole Trinity relationally structures the cosmos as *creatio continua* and as *vocatio continua* with the human person. St. Bonaventure’s Trinitarian theology, as we have seen, posits the Father as *fontalis plenitudo*, that is, as a positive Trinitarian living source, and emphasizes this relational dimension through the intratrinitarian dynamism of the *bonum sui diffusivum*, which is then expressed *ad extra* in Creation.

In this way, there is a shift from causality to relationality in the very structure of the cosmos. The latter, consequently, finds in Christ the expression of this relational causality, in the logic of *emanatio*, *exemplaritas*, *consummatio*. Creation is thus defined with reference to the concept of exemplarity, in which Christ is the model and form of all that exists, in its being created from the womb of the Trinity, in its subsistence, and in its recapitulation in God.

Christ therefore plays not only a decisive theological role but also a metaphysical one, being *centrum*, *medio* and *mediator*, and *ordo* in the Creation and in the Incarnation in view of an intimate relationship with humanity. The close connection between the *ordo amoris* and the *ordo relationis* highlights the fundamental passage for the foundation and sustainability of a theological anthropology, where this sustainability takes on a much more solid and consistent meaning in reference to the Father who, precisely as *fontalis plenitudo*,

sustains and drives Creation and man in particular, in its dynamism from *exitus* to *reditus*. It is therefore this intimate anthropological relationship with the Trinity which, on the one hand, defines the human person and, on the other, nourishes his interiority in the full sense of a Trinitarian indwelling.

It derives a new light shed on our inhabited interiority which is strictly relational and includes the dynamism between origin and fulfilment in which the Holy Trinity lives in us as the fruit and gift of Baptism to inhabit each human person deeply loved. Creation itself will benefit from this awareness, which we are called to recognise and express in a finally re-enlightened anthropology of relationality with God the Trinity.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bonaventure. (1882). *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In primum librum Sententiarum*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera Omnia*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), prope Florentiam, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae (in the following *Opera Omnia*), vol. I.
- Bonaventure. (1885). *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In secundum librum Sententiarum*, in *Opera Omnia*, vol. II.
- Bonaventure. (1887). *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In tertium librum Sententiarum*, in *Opera Omnia*, vol. III.
- Bonaventure. (1891a). *Quaestiones disputate de Mysterio Trinitatis*, in *Opera Omnia*, 1891, vol. V.
- Bonaventure. (1891b). *Breviloquium*, in *Opera Omnia*, vol. V.
- Bonaventure. (1891c). *Collationes in Hexaëmeron*, in *Opera Omnia*, vol. V.
- Bonaventure. (1891d). *Itinerarium Mentis in Deum*, in *Opera Omnia*, vol. V.
- Ames, M.M., (2016). Christ, The Word, in the Christology of St. Bonaventure. *The Dunwoodie Review* (39), 133-148.
- Battaglia, V. (2019). *A lode della gloria e della grazia di Dio. Saggio storico-sistemático sul "motivo" dell'incarnazione*. Spicilegium n. 42. Antonianum.
- Bissen, J.M. (1929). *L'Exemplarisme Divin selon saint Bonaventure*. J. Vrin.
- Bowman, L.J. (1975). The Cosmic Exemplarism of Bonaventure. *The Journal of Religion* (55:2), 181-198.
- Cozzi, A. (2009). *Manuale di Dottrina Trinitaria*. Nuovo Corso di Teologia Sistemática n. 4. Queriniana.

- Dezza, E. (2016). *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto*. Antonianum.
- Falque, E. (2018). Saint Bonaventure actuel ou intempesitif? Le «poème» du Breviloquium. In A.B. de Dhaem et al. (Eds.). *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of St. Bonaventure* (pp. 11-37). Peeters Publishers.
- Flores, J.C. (2019). The Intersection of Philosophy and Theology: Henry of Ghent on the Scope of Metaphysics and the Background in Aquinas and Bonaventure. *Revista Portuguesa de Filosofia* (71:2/3), 531-544.
- Gambetti, F. (2015). Cristo, centro della storia secondo San Bonaventura. *Doctor Seraphicus*, (LXIII), 129-158.
- Gerken, A. (1970). *La theologie du verbe: La relation entre l'Incarnation et la Creation selon S. Bonaventure*, trans. J. Greal, Editions Franciscaines.
- Ghisalberti, A. (1996). Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista. In G. D'Onofrio (Ed.). *Storia della teologia del Medioevo. III. La teologia delle scuole* (pp. 325-374). Piemme.
- Gilson, É. (1965). *The Philosophy of St. Bonaventure*, Franciscan Institute of St. Bonaventure.
- Hayes, Z. (1981). *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, Paulist Press.
- Hayes, Z. (2007). Bonaventure: Mystery of the Triune God. In K. Osborne (Ed.). *The History of Franciscan Theology* (pp.39-125). The Franciscan Institute of St. Bonaventure.
- León Sanz, I.M. (2016). *El arte creador en san Bonaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*, EUNSA.
- Mantini, A. (2023). Sustainability as Centering: a biblical-theological reading of space-time. *Reviews in Science, Religion and Theology* (2-4), 27-39.
- Mela, I. (2002). *Corpo e spirito, trasparenza di Dio*, sr. Maria Gregoria Arzani (ed.), Libreria Editrice Vaticana.
- Osborne, K.B. (2011). The Trinity in Bonaventure. In P.C. Phan (Ed.). *The Cambridge Companion on the Trinity* (pp. 108-127). Cambridge University Press.
- Vatican Council II. (1965). *Pastoral Constitution Gaudium et Spes*, in Internet: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Wozniak, R.J. (2017). La teología de la mediación de Cristo en las obras sistemáticas de san Bonaventura, *Scripta Theologica* (49), 327-249.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Interiorità e “nuova creazione” nella riflessione antropologica di Romano Guardini

Interiority and “New Creation” in the Anthropological Reflection of Romano Guardini

LORENZO POMPEO¹

Universidad de Trieste – Universidad de Viena

ID ORCID: 0000-0002-3925-6463

Recibido: 17/12/2023 | Revisado: 10/04/2024
Aceptado: 15/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.441>

RESUMEN: Questo saggio intende approfondire il nesso tra interiorità cristiana e dottrina della “nuova creazione” nella riflessione antropologica di Romano Guardini. In primo luogo, saranno ripercorse le modalità con cui Guardini definisce l’interiorità

¹ (lorenzo_pompeo@outlook.com) Lorenzo Pompeo es un estudiante de doctorado en *Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero. Dal Medioevo all’Età Contemporanea*, en las Universidades de Trieste y Udine y en *Advanced Theological Studies* en la Universidad de Viena (tesis en cotutelada). Publicaciones principales: (2023). *Nuovo Umanesimo e Nuova Creazione. Per una riflessione sull’idea di rinnovamento e ri-nascita a partire da Paolo*, in M. La Matina (a cura di), *Lo specchio untore. Riflessioni su persona e umanesimo*. Macerata. EUM; (2022). *Symphonia Trinitatis. Trinità, identità e relazione nell’itinerario teologico di Ildegarda di Bingen*. Soveria Mannelli. Rubbettino; (2021). Recensione a Marco Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Pisa. Edizioni ETS, in «Filosofia e Teologia», Anno XXXVI, n. 1, gennaio-aprile (2022), pp. 157-165.

cristiana. Secondo Guardini, l'interiorità cristiana in senso pieno è quella creata da Dio nell'uomo. È Dio stesso, infatti, a creare la profondità interiore in cui viene ad abitare. Quando Dio viene presso il credente è l'intimità di Dio che viene all'uomo: pertanto, l'interiorità più intima dell'uomo è Dio stesso. A seguire viene analizzata l'idea di "nuova creazione". L'esistenza del cristiano si fonda secondo Guardini su una lotta con sé stessi, ma nel tramonto della vecchia condizione della creazione prende forma il "nuovo". Punto di avvio di quest'opera di *recreatio* è l'Incarnazione di Gesù Cristo, il quale rappresenta un inizio assoluto: tutto in Cristo trova spazio per essere modificato e trasfigurato. Accettando che in se stessi si vive "in Dio" si diviene davvero se stessi, sostiene Guardini: l'uomo diventa persona solo nell'elemento pneumatico e nella fede, ovvero a partire dalla grazia e dall'in-esistere nel figlio di Dio, nella reciproca compenetrazione tra sé e il Figlio.

PALABRAS CLAVE: antropologia cristiana, interiorità, interiorità cristiana, nuova creazione, Romano Guardini.

ABSTRACT: The aim of this essay is to deepen the relationship between Christian interiority and the doctrine of the "New Creation" in the anthropological reflection of Romano Guardini. First and foremost, the ways in which Guardini defines Christian interiority will be reviewed. According to Guardini, Christian interiority in the full sense is that created by God in man. It is God himself who creates the interior depth in which he comes to dwell. When God comes to the believer, it is the intimacy of God that comes to man: therefore, man's innermost interiority is God himself. It will be afterwards analyzed the idea of "New creation". The existence of the Christian faithful is based on a struggle with own self, but in the sunset of the old creation the "new" takes shape. The starting point of this work of *recreation* is the Incarnation of Jesus Christ, which represents an absolute beginning: everything in Christ finds space to be modified and transfigured. By accepting that in each one's self we live "in God" we become truly ourselves: man becomes a person only in the pneumatic element and in faith, that is, starting from the grace and in-existence in the Son of God, in the mutual interpenetration between himself and the Son.

KEYWORDS: Christian anthropology, interiority, christian interiority, new creation, Romano Guardini.

1. INTRODUZIONE

Attraverso questo saggio si intende ripercorrere alcune tracce dottrina della ‘nuova creazione’² nella riflessione antropologica di Romano Guardini, in particolare attraverso le opere *Mondo e Persona* e *Antropologia cristiana*. Come si mostrerà, tale dottrina assume in queste opere un significato fondamentale nel chiarire il significato dell’interiorità cristiana. Il riferimento alla “nuova creazione” comprende in senso ampio la terminologia paolina legata alla nozione di ‘nuovo’ e di ‘novità’, che può essere riassunta come segue.

I riferimenti principali sono quelli rintracciabili nell’Epistola ai Galati e nella Seconda Epistola ai Corinzi. Nella prima Paolo scrive che in Cristo Gesù né la circoncisione né l’incirconcisione hanno alcun valore, ma l’essere una nuova creatura (καινή κτίσις) e nella seconda «se dunque uno è in Cristo, egli è una nuova creatura (καινή κτίσις), le cose vecchie sono passate (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν); ecco, tutte le cose sono diventate nuove (γέγονεν καινά)». Vi sono però diversi altri riferimenti significativi alla semantica del *novum* che aveva già segnato anche l’Antico Testamento.

Unito alla morte e resurrezione di Cristo nel battesimo, Paolo scrive che il credente può camminare in una novità di vita (καινότης, Rm 6, 4), una nuova condizione di libertà dalla vetustà della lettera che consente di servire nella novità dello Spirito (Rm 7, 6). Grazie alla presenza di questa novità permessa dall’Incarnazione, l’Apostolo esorta anche a ‘svestirsi’ dell’uomo vecchio e a rivestire un uomo nuovo nato secondo giustizia, santità e verità (Ef 4, 24), un uomo nuovo «che si rinnova (τὸν ἀνακαινούμενον), per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore» (Col 3, 9-10).

A tale scopo, come suggerisce proprio quest’ultimo riferimento, l’Apostolo esorta a un cammino di rinnovamento (ἀνακαίνωσις) che deve essere attua-

² Su questa dottrina cfr. soprattutto Rey B. (1968). *Creati in Cristo Gesù: la nuova creazione secondo san Paolo*. AVE.; U Mell U. (1989). *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*. De Gruyter.; Hubbard M. V. (2002). *New creation in Paul’s letters and thought*. Cambridge University Press; Jackson T. R. (2010). *New Creation in Paul’s Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*. Mohr Siebeck.

to dal credente ma a partire dal dono di Dio di un lavacro che rigenera e rinnova il credente nello Spirito Santo (Ti 3, 5). Questi riferimenti si trovano sintetizzati nell'accorata periphrasi di Romani 12, 2: «non conformatevi a questo mondo, ma siate trasformati mediante il rinnovamento della vostra mente (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς), affinché conosciate per esperienza quale sia la volontà di Dio, la buona, gradita e perfetta volontà».

Questi riferimenti paolini assumono una posizione centrale nel pensiero di Guardini, sia come sostrato fondamentale della sua riflessione sulla contemporaneità che lo interpellava, sia nella sua originale rilettura dell'interiorità cristiana con Paolo quale riferimento privilegiato.

2. LA RICERCA DI UNA “NUOVA INTERIORITÀ”

La riflessione sul significato teoretico ed esistenziale della categoria del ‘nuovo’ e sull’esperienza di rinnovamento può essere considerato uno dei temi fondamentali del pensiero di Romano Guardini. Nell’opera *Il Signore* (1937), Guardini afferma che l’uomo cerca incessantemente un ‘nuovo assoluto’: dapprima lo ricerca nella pace della natura, poi nella propria interiorità e negli affetti, eppure sembra ricadere inevitabilmente ogni volta nel ‘vecchio’³. L’Io, alla ricerca dell’autentica realtà di Sé, vive quella che Guardini definisce un’obiezione (*Einwand*) contro il proprio esserci, ossia tende ad uscire da sé nella speranza di ritrovarsi finalmente autenticamente davvero sé stesso, realmente rinnovato.

Anche le fiabe, il semplice fantasticare o qualsiasi generico impulso verso il cambiamento indicano la volontà e l’aspirazione a ritrovarsi ‘nuovi’. Tuttavia, nulla sembra portare a compimento questo desiderio: non solo non bastano la natura o il godimento dei piaceri della vita, ma nemmeno ripararsi nell’interiorità di sé, se quest’ultima viene sfruttata soltanto per accontentare un più o meno momentaneo desiderio di quiete e fuga dal caotico del mondo.

³ Sul tema del nuovo, centrato sulla persona di Cristo nell’opera *Il Signore*, cfr. Knoll A. (2019). Das wahrhaft Neue für die vorübergehende Zeit: Guardinis Christologie und ihre Aktualität. *Humanitas: rivista bimestrale di cultura* (74), pp. 335-346.

Descrivendo la propria epoca, Guardini scriveva: “dappertutto si trova la parola ‘nuovo’ come se avesse un potere magico e potesse operare effetti misteriosi. Ma realmente qualcosa si rinnova?” (Guardini, 2005, 592). In risposta a tale impegnativo interrogativo egli affermò che un rinnovamento (*Neuwerdung*) era raggiungibile soltanto a patto di aver orientato completamente verso la persona di Gesù Cristo. Questa riteneva essere l’unica strada per trapassare dalla meschina ristrettezza del singolo centrato su di sé all’ampiezza e alla novità (*Neuheit*) dell’essere, questa l’unica via per trovare il vero Io che si può presagire nei meandri della propria interiorità. Nell’ultima appassionata lettera raccolta tra le *Lettere dal Lago di Como*, pubblicate originariamente nella rivista *Die Schildgenossen* negli anni 1923-1925 e poi in forma unitaria nel 1926, il tema del rinnovamento appare più esplicitamente connesso a quello dell’interiorità.

Come punto di partenza, Guardini constata innanzitutto la dura condizione spirituale di quegli anni: le forze del moderno sembravano aver del tutto sopraffatto la personalità vivente a causa della mancata risolutezza dell’uomo nell’affrontare le sfide del proprio tempo, colpevole di aver lasciato che la tecnica cadesse sotto quello che il teologo definisce in questa sede il ‘giogo demoniaco’ del numero, della macchina e della volontà di potenza. Per riacquistare padronanza del ‘nuovo’ bisogna invece penetrarlo, suggerisce Guardini, dominare le forze scatenate per riorientarle verso un ordine nuovo riferito all’uomo.

Non è tuttavia da contenuti tecnici esterni all’uomo che bisogna partire per giungere a tale nuovo ordine, ritiene Guardini, bensì dall’uomo considerato nella sua realtà vivente. I problemi di ordine tecnico, scientifico, politico non possono essere risolti se non ci si decide a confrontarsi prima di tutto con l’essere umano. “Deve formarsi – scrive – un nuovo tipo di umano, dotato di una più profonda spiritualità, di una libertà e di una interiorità nuove” (Guardini, 1993, 97). D’altro canto, come andrà affrontata la ricerca di un’interiorità di tipo nuovo se pure nella ritirata verso l’interiore il tentativo di rinnovamento appare destinato a rimanere deluso? Come si accennava all’inizio, Guardini ricorda che c’è una dimensione interiore che attira l’uomo, “una nostalgia che ci sospinge verso l’interiore, verso la quiete; una volontà di trarsi dalla mischia e di entrare nel raccoglimento” (Guardini, 1993, 110). A differenza di

quest'idea limitante di interiorità, inseguita come realtà che nega l'essere e l'agire che ci circonda, va piuttosto recuperato secondo Guardini un certo tipo di raccoglimento interiore che si posiziona nel cuore della vita, un'interiorità che sappia cogliere la possibilità di “interiorizzarci nel quotidiano” (Guardini, 1993, 110).

Un'impresa che diventa possibile quando si rientra in sé stessi trovando qualcosa di più profondo di sé stessi, rinsaldandosi in questa riscoperta così da poter afferrare realmente il mondo. Tale convergenza tra ciò che costituisce l'*interior intimo meo* e il rinnovamento che rivela il *superior summo meo* è in gioco non un generico concetto di interiorità bensì uno specifico e insopprimibile, e, al contempo, non un qualsiasi relativo e superabile rinnovamento, bensì la forza radicale della ‘nuova creazione’.

3. L'INTERIORITÀ E L'INTERIORITÀ CRISTIANA

Guardini si confrontò costantemente con il tema dell'interiorità, come dimostra in special modo il saggio intitolato *L'interiorità cristiana*, pubblicato già nel 1934 e poi nel 1935 e poi riapparso rielaborato all'interno di *Mondo e Persona* (1939).

Per comprendere cosa sia l'interiorità cristiana, secondo Guardini è necessario accostarsi prima di tutto alla questione dell'interiorità intesa in senso generale. In un primo momento si può prendere in considerazione l'interiorità eminentemente biologica: l'interno del corpo, la realtà degli organi interni e degli effetti interni che si differenziano da quelli esterni. V'è poi l'interiorità psichica, che rispetto a quella organica non è definibile in estensione né misurabile quantitativamente.

Essa appare ‘più interna’ rispetto all'interiorità organica, giacché ad esempio “il dolore ha una causa corporea, ma in sé stesso è psichico e per questo, di contro al corpo, è ‘interno’ in modo particolare” (Guardini, 2000, 66). Ci sono però esperienze di tipo psichico più profonde di quelle determinate dal dolore fisico, quelle legate ai sentimenti dell'anima. Tali sentimenti –Guardini fa qui l'esempio dell'ira– sembrano già a un primo sguardo interpellare un'interiorità più profonda del dolore organico. A sua volta tale sentimento non si

trova sempre allo stesso grado di interiorità, dal momento che diversi oggetti (l'ingiustizia o l'offesa, ad esempio) determinano differenti gradi di profondità.

Anche i singoli moti dell'anima assumono diversi gradi di profondità se paragonati tra loro: vi sono infatti gradi di profondità anche nei rapporti tra questi sentimenti (l'ira che può celare una simpatia, una preoccupazione amovibile che si trasforma in ira a uno stadio successivo, etc.). La coscienza psichica si presenta stratificata e intrecciata in queste sue diverse forme: il processo della vita tende dunque evidentemente all'interno e tanto più vi tende quanto più questo 'carattere originario' di profondità viene sviluppato.

Volgendosi al di là dell'interiorità organica e di quella psichica si incontra quella propriamente spirituale, un fondo che sottende alle varie attività umane come senso, direzione e 'vettore', scrive Guardini. L'azione istintiva che produce un effetto positivo resta nell'ambito dello psichico, mentre quella originata da un atto consapevole e volontario nasce ed è determinata dallo spirito.

Questa relazione tra i due tipi di interiorità sancisce di per sé una generale maggiore profondità dello spirituale rispetto allo psichico, tuttavia anche in questo caso vi sono diversi gradi di profondità interiore. In primo luogo è il valore di una data intenzione a determinare il suo grado di profondità, che sarà diverso a seconda che l'azione prodotta nasca per calcolo, simpatia o disinteresse, che è più 'profondo' della simpatia, così come quest'ultima viene considerata più profonda del mero calcolo. Ciascun atto può inoltre apparire graduato secondo il carattere immediato di profondità a lui proprio.

Irrompe a questo punto del discorso il grande pungolo della vita interiore, l'incontro con l'interiorità malvagia: il grado di malvagità aumenta e si fa sempre più profondo a seconda del valore e dell'importanza della norma contro cui si pecca e tanto più aumenta la gravità e la profondità di tale gravità quanto più si fanno intense chiarezza e partecipazione nel respingere il bene in favore del male. A questo agire malvagio corrisponde uno sprofondamento, un ammutolirsi dell'interiore, una chiusura, un indurimento.

L'interiorità malvagia dal punto di vista ontologico “consiste in un distacco da Dio, in un precipitarsi nella profondità del male, che al tempo stesso è quella del nulla” (Guardini, 2000, 68). Dopo aver delineato queste preliminari riflessioni sui tre tipi di interiorità e sulle loro stratificazioni e connessioni,

Guardini arriva alla seguente conclusione: l'esistenza dell'uomo è costruita 'dal di dentro' o, ancora meglio, 'verso l'interno', giacché "dappertutto, sia nella stratificazione dei diversi ambiti della vita, sia all'interno di ciascun ambito, in essa si fa valere l'interiorità" (Guardini, 2000, 69).

Questa concezione dell'interiorità ha causato secondo Guardini non pochi fraintendimenti. L'interiorizzazione è stata considerata uno stadio dello sviluppo del mondo spirituale che avrebbe segnato il passaggio dall'esteriorità a una sempre più approfondita vita interiore. L'idea di interiorità propria della religiosità cristiana moderna, legata a una cultura che ha scoperto il singolo, costituirebbe allora una fase particolarmente avanzata di questo processo di interiorizzazione. Il Nuovo Testamento non avrebbe rappresentato altro che una fase tra le altre dello sviluppo umano generale, una tappa del percorso che dovrebbe portare a realizzare in modo sempre più compiuto la profondità del credente. Guardini non esclude la presenza di simili elementi 'progressivi' all'interno della realtà complessiva dell'interiorità cristiana, non nega che la fede conduca anche a una maggiore interiorizzazione dal punto di vista naturale e culturale e che esista una linea di sviluppo generale che dirige verso l'interiorità.

Il messaggio cristiano per eccellenza però non si limita a questo, sostiene Guardini. Cristo ha voluto condurre l'umanità a qualcosa di ben diverso rispetto al mero dispiegarsi della psiche, al farsi 'più profondi', a una progressiva realizzazione dell'interiorità spirituale attraverso opere o azioni, né tantomeno intendeva aprire la strada a un nuovo ambito interiore, diverso da tutti quelli noti finora: "l'interiorità che Gesù intende, –scrive– in assoluto non viene dall'uomo, ma da Dio" (Guardini, 2000, 70). Si rende necessario quindi comprendere in che forme e modalità si presenti tale interiorità perfezionata da Dio.

Non si tratta infatti, specifica Guardini, di una vaga esperienza di congiunzione coi misteri eterni o di un'intuizione del senso profondo che abbraccia unitariamente gli eventi e le cose tutte: l'interiorità cristiana non è un approfondimento dell'esperienza religiosa (o quantomeno lo è solo in modo relativo e imperfetto), non corrisponde a una non meglio specificata esperienza in cui si avverte una connessione con Dio e con il suo volere. Una vera conoscenza di Cristo non si ottiene dunque tramite un sempre maggiore dispiegamento di disposizioni religiose naturali, come invece secondo Guardini sembrerebbero sostenere la storia delle religioni o la mistica.

A questo proposito egli afferma infatti con chiarezza che “Gesù non insegna possibilità più elevate di sviluppo religioso, ma attua la redenzione, pone l’inizio della Nuova Creazione e preannuncia il giudizio” (Guardini, 2000, 70-71). Da questa considerazione si evince che anche nell’umano tentativo di comprendere l’interiorità in senso cristiano è necessario rivolgersi ad essa vedendovi, prima d’ogni ulteriore aggiunta, il frutto di un’opera provvidenziale, quell’azione creativa e ri-generativa che si fa sempre nuova in ciascun essere. Piuttosto che rappresentare un generico *factum* psicologico o spirituale sviluppatosi in senso religioso, l’interiorità cristiana invece “è quella che Dio crea in noi” (Guardini, 2000, 71).

L’interiorità è un dono. Sebbene infatti sia certamente caratterizzata anche da aspetti psicologici e spirituali, con l’interiorità cristiana non si è davanti a uno spazio precostituito in modo tale da ritrovarsi già pronto ad accogliere Dio come se si trattasse di un *alter*: è invece Dio stesso a creare la profondità e l’ampiezza dell’interiorità umana in cui poi andrà ad abitare per sua volontà. A partire da tale atto ri-creatore nasce nell’uomo una spaziosità, emerge un mondo interiore che rappresenta l’unico luogo in cui secondo Guardini l’uomo può divenire ciò che Dio lo ha disposto ad essere.

Con ciò non si è tuttavia ancora arrivati a definire il *quid est* più specifico dell’interiorità, ammonisce il teologo. Al tempo stesso, il tentativo di rispondere a questa domanda concentrandosi unicamente sulla definizione di interiorità *a parte hominis* è destinato inesorabilmente al fallimento. La chiave dell’interpretazione guardiniana sta nel fatto che per capire l’interiorità umana bisogna porsi innanzitutto la domanda su Dio. Per Guardini l’interiorità rappresenta infatti il ‘dove’ di Dio. Questa sarebbe dunque l’essenza più profonda dell’interiorità cristiana. Ma Dio può essere davvero circoscritto a un certo dove? Sarebbe allora annullata la sua esistenza, laddove non esistesse un mondo fatto di tanti ‘dove’ pronti ad accoglierlo?

Questo non può accadere, perché Dio è Colui che sta sempre in sé stesso: “la ‘serietà’ di Dio: – scrive il nostro – Ecco il luogo dov’Egli è” (Guardini, 2000, 72). L’intero essere di Dio risiede nella misura perfetta della grandezza eterna che lo contraddistingue: essere, pensiero e atto in lui coincidono e così ogni stima, ogni misura, ogni avere. Attraverso Dio tutto si compie e si attualizza, nulla v’è in lui che non sia pura vitalità. Di qui la conclusione: “il pos-

sedere Egli se stesso nell'atto [...] è il suo luogo" (Guardini, 2000, 72). Lungi da rivelarne pienamente l'essenza, questa condizione secondo Guardini manifesta anche l'assoluta inaccessibilità di Dio, giacché Egli soltanto possiede questa 'energia d'atto': "l'interiorità propria di Dio è il suo luogo e al tempo stesso il suo nascondimento" (Guardini, 2000, 72). Cosa accade allora nell'incontro con Cristo, il quale promette che quel Padre che abita in una luce inaccessibile (1Tm 6, 16) verrà assieme al Figlio a prendere dimora nel credente che ama Cristo osservandone fedelmente i comandamenti (Gv 14, 23)?

Un doppio accadimento si verifica nella realtà interiore, o, ancora meglio, un unico maestoso evento in cui due direzioni si presentano in simultaneità perfetta: *in* Cristo, ossia quando un cristiano radica sé stesso nel Cristo così da arrivare a coincidere con la sua presenza, Dio viene ad abitare *nel* credente. Collocarsi *nel* Figlio, attraverso una libera scelta che vi conduce, permette al tempo stesso di scoprire in sé stessi la presenza di Dio, che altrettanto liberamente vuole abitare nell'animo del credente: "quando dunque in Cristo Dio viene presso il credente, l'intimità di Dio viene a lui poiché – ecco la definizione fondamentale che Guardini ricercava – Dio è lui stesso la sua intimità" (Guardini, 2000, 73).

È Dio stesso, in ultima istanza, l'interiorità umana: è Dio che condivide natura e intimità col cristiano porgendoglielo in dono e questi deve dividerne l'attuarsi 'nella forma della grazia'. In questa relazione l'uomo si realizza compiutamente non in forza di una novità autoprodotta, ma grazie a una vita che germina nella sua interiorità pur non provenendo da lui, bensì da Dio.

Non attraverso un percorso coerente e lineare si raggiunge questa condizione rinnovata, bensì credendo, amando e sperando. In queste qualità fondamentali in cui consistono le virtù teologali, risuona l'inesprimibile unità dell'atto esistenziale cristiano di cui, come ricorda Guardini, parla ampiamente San Paolo nel suo Epistolario. Non a caso in un altro scritto, *L'esistenza del cristiano* (1958-1961), a proposito di interiorità Guardini ricorda che "colui che per primo ha parlato con competenza a proposito di interiorità cristiana è Paolo" (Guardini, 1985, 325)⁴. Già a partire da questi riferimenti preliminari

⁴ In queste pagine Guardini ribadisce attraverso il riferimento paolino la centralità della duplice con-abitazione instaurata tra Cristo e il credente: "Orbene, Paolo non si stanca di esal-

alla nuova creazione e a San Paolo emerge in tutta la sua evidenza la centralità del messaggio paolino nella riflessione di Guardini.

Questa, in definitiva, l'essenza prima e ultima dell'interiorità cristiana, un tipo di interiorità trasversale a quelle di tipo psichico e spirituale elencate in precedenza. A differenza delle prime, essa non è raggiungibile attraverso un approfondimento del sentimento o scavando dentro di sé dal punto di vista psicologico o spirituale: “nessuna interiorizzazione che provenga dal mondo [...] approssima all'interiorità cristiana. Vi porta solo la fede, la disponibilità ad andare dove sta Cristo; un divenire altri da sé che si compie nell'agire e nel soffrire cristiano” (Guardini, 2000, 74).

Tale esperienza è possibile tanto al credente psichicamente o spiritualmente più ‘evoluto’ quanto a quello che si rapporta in modo più semplice e immediato con le cose. Da questa caratteristica deriva una conseguenza fondamentale che Guardini non manca di sottolineare: per quanto tutto ciò si manifesti tangibilmente nell'esistenza non è possibile eliminare ogni dubbio ed esaurire ogni domanda. La fede poggia necessariamente su sé stessa, consapevole che su questo “salto” incombe la tenebra della possibilità dello scandalo. Si tratta in ultima istanza di vivere un'esperienza concreta, più che di arrivare a un'esplicazione teoretica definita e definitiva.

Emerge dunque una costante consonanza con l'idea di rinnovamento: anche in questo caso si tratta di un avvenimento in cui ci si trova in con-abitazione con Dio, che opera tale rinnovamento facendo l'uomo nuovo. Tutto ciò avviene però a partire da un libero atto di fede dell'uomo, poiché ciascuno “si fa libero da se stesso” (Guardini, 2000, 75).

Questo atto originario libero e creativo non si poggia sull'ottimismo perché non prefigura un oggetto determinato, bensì sulla speranza, la vera forza che trae fuori dalle tenebre dello scandalo che sempre incombono sulla coscienza del cristiano: “credere significa appunto osare un nuovo inizio; ma certo si può condurre ad autentici inizi, ma non li si può dimostrare con prove.

tare come momento decisivo il fatto che Cristo è nel credente così come il credente è in Cristo. [...] Questo non è semplicemente un dato suscettibile di sviluppo, ma un configurarsi alla persona di Cristo, attraverso la immanenza di Cristo stesso che si realizza nel Battesimo e nella fede e si rinnova per mezzo dell'Eucaristia” (Guardini, 1985, 325).

Vi giunge solo chi li attua. Questo inizio significa entrare in una esistenza nuova e santa – ma questa esistenza come potrebbe costringere colui che non si trova in essa, anzi la respinge, ad ammettere che essa sussiste ed è nel giusto? Essa può solo esserci, affermarsi e per il resto attendere il Giudizio...” (Guardini, 2000, 74).

Nell’interiorità cristiana sorge qualcosa che, sebbene in maniera commisurata alle possibilità umane, aiuta a chiarificare i contorni di questo mirabile avvenimento. Quando realizza la propria interiorità nell’incontro con Dio, l’uomo lascia entrare sé stesso nel proprio sguardo, divenendo così capace di quella che Guardini definisce ‘autoconoscenza cristiana’. Grazie ad essa, originata dall’insondabile matrice divina, emergono chiarezza di visione, profondità di sondaggio ma soprattutto un’energia creativa e rinnovatrice impossibili da ritrovare altrove.

L’autocoscienza cristiana può abbracciare il proprio essere come una totalità perché non è l’Io umano di per sé stesso che riesce a esprimere giudizi su sé stesso: è la partecipazione allo sguardo che Dio poggia su di lui a consentirgli una tale impresa. Di qui la definizione: “l’autoconoscenza cristiana dell’uomo è l’associazione dell’attuarsi dello sguardo di Dio su di lui, una compartecipazione donata per grazia” (Guardini, 2000, 75). Un rinnovamento onnicomprensivo in cui nulla resta sottratto a questa compartecipazione: nulla dell’Io resta oscuro e inabissato. Tutto si ritrova “afferrato” come l’Apostolo Paolo, tutto appare ricompreso in una autentica novità di vita (Rm 6, 4), la novità pneumatologica (Rm 7, 6).

4. IL LEGAME TRA NUOVA CREAZIONE E INTERIORITÀ CRISTIANA

Il tema del rinnovamento non può essere compreso senza il costante riferimento di Guardini alla dottrina paolina della ‘nuova creazione’. Nelle pagine conclusive di *Mondo e persona* Guardini sottolinea la trasformazione operata sul mondo, che diventa “quel mondo che è ordinato al figlio di Dio, alla nuova creazione” (Guardini, 2000, 237), e sull’esistenza delle creature, che diviene santa attraverso un atto libero che ne amplia lo spazio interiore, così che Dio possa intervenire e abbia inizio “la seconda creazione, la *recreatio* dell’antica

teologia” (Guardini, 2000, 237). L’intero libro si conclude con l’auspicio che possa realizzarsi compiutamente il disegno provvidenziale di Dio, di modo che “la Nuova Creazione e l’uomo dell’eternità abbiano il loro compimento” (Guardini, 2000, 241).

In *Mondo e persona* si trovano delineati principalmente gli esiti personalistici del pensiero di Guardini, mentre quelli propriamente antropologici caratterizzano l’opera postuma *L’uomo* (1933-1939). Questi due itinerari si trovano ancora commisti nell’opera *Antropologia cristiana* degli anni 1931-1939 (titolo originale: *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie*, scritto che già dal titolo riconduce al più noto *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie*).

La nuova creazione è uno dei temi cui Guardini dedica maggior spazio all’interno dell’opera, nella quale esplicita con grande enfasi la volontà di porre proprio questo tema al centro delle proprie riflessioni: “con grande decisione abbiamo posto l’accento su un momento che è quasi completamente scomparso dal pensiero moderno: su ciò che il Medioevo chiamava *recreatio*, nuova creazione” (Guardini, 2013, 103).

L’idea di nuova creazione è legata a quella di redenzione. Quest’ultima non rappresenta un miglioramento di *status* della vecchia creazione, né una mera compensazione del male tramite il bene ma un nuovo inizio⁵: “la vecchia teologia –scrive– chiamava quest’opera di Dio *recreatio*: ri-creazione, nuova creazione. Una nuova creazione dovrà venire: un nuovo cielo e una nuova terra – e verrà con l’avvento di un nuovo uomo” (Guardini, 2013, 67). L’uomo nuovo è Cristo, che non ha esitato a spogliare sé stesso della divinità (Fil 2, 6-11) per farsi uomo come gli altri, a compenetrarsi con l’uomo vecchio per condurlo alla redenzione.

Tutto ciò avviene con l’Incarnazione, che porta nell’intimità umana l’infinita obbedienza del Figlio e l’eterna unità compiutasi attraverso lo Spirito Santo. Nella *kenosi* Cristo si è fatto carico della profondità del male, del suo fondo: il Figlio giunge a questa meta “rinunciando – con l’Incarnazione e poi,

⁵ Sul tema del nuovo inizio in rapporto con la nuova creazione in Guardini cfr. Gerl-Falkovitz, H.B. (2019). Angerufen von dem, was noch nicht ist: der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis. *Humanitas: rivista bimestrale di cultura* (74), pp. 310-320.

sempre e di nuovo, in ogni situazione – al potere; qui lo conduce la fedeltà alla sua missione salvifica, il suo perseverare [...] nella sofferenza ricreatrice” (Quartieri, 2021, p. 155).

Al termine di questa introduzione dottrinale Guardini si concentra sugli aspetti antropologici. Quali sono i caratteri fondamentali dell’uomo di cui parla la rivelazione? Come si determina il suo esserci e quali sono le modalità del suo esistere e il senso della sua esistenza? Così come nel caso dell’interiorità, anche per comprendere redenzione, rivelazione e creazione Guardini invita a rivolgersi a Cristo, in cui si concentra il tutto della verità. In Cristo c’è un inizio assoluto, rispetto al quale non si può risalire più indietro nella ricerca delle cause degli eventi e delle cose. Con l’Incarnazione del Figlio inizia dunque realmente la “nuova creazione” e non in senso metaforico, figurato o simbolico ma concretamente: Cristo va assunto in tutta la radicalità della sua presenza come una categoria dell’esserci, del pensiero e del giudizio assiologico cristiano.

Tutto va ri-compreso a partire da lui. Questa concentrazione cristologica comporta una svolta radicale nell’individuo, un rinnovamento necessario perché tante pagine bibliche non fanno che ricordare “quanto sia nuovo il nuovo deve venire, fino a che punto il ‘vecchio’ sarà sovvertito e, ancora, che nel nuovo verrà accolto solo colui che è pronto a disconoscere se stesso e a sacrificare [il vecchio sé]” (Guardini, 2013, 97).

Il significato di questa novità va dunque afferrato in tutta la sua portata, sostiene Guardini. La redenzione non riguarda solo un cambiamento dell’atteggiamento, non si limita a stabilire soltanto un nuovo ordine o una nuova forza dell’agire. La nuova creazione è una realtà onnicomprensiva: l’intero esserci dell’uomo dev’essere investito dalla trasformazione e rinnovato.

La lacerazione che segna l’uomo vecchio e le conseguenze del peccato, tuttavia, non vengono magicamente rimosse. Dentro di lui permane la tendenza al male ed essa si riversa anche nelle opere, nelle istituzioni, nelle vicende storiche, nella società e nella cultura. Nell’uomo convivono la vecchia creazione e il nuovo inizio: “con ciò stesso viene fornito lo schema dell’esistenza del cristiano: la lotta. Il cristiano esiste nella modalità della lotta” (Guardini, 2013, 100). Non si tratta soltanto di una lotta contro un principio astratto, contro gli altri o contro l’ambiente (*Umwelt*), ma di una lotta che vede l’uomo

contrapposto a sé stesso. È nelle Epistole di San Paolo che Guardini ritrova i tratti essenziali di questo agone cristiano e di questa esistenza segnata dalla perseveranza nella lotta richiesta al modo d’essere del cristiano.

Proprio a partire dal dettame paolino Guardini coglie l’impossibilità di ogni ipotesi di conciliazione: la vecchia creazione è irreparabile, non può né essere migliorata né si può ipotizzare un progresso dalla *natura lapsa* alla *natura restaurata*. Così come l’interiorità non andava considerata un percorso scandito in alcune tappe corrispondenti a uno sviluppo dello spirito inteso in senso progressivo, in perfetta sintonia la redenzione della nuova creazione non corregge la vecchia, non ne migliora lo *status*, non reincorpora il vecchio mondo nel nuovo: nella redenzione irrompe un nuovo inizio assoluto, “inizio di una nuova creazione” (Guardini, 2013, p. 101), quello stesso nuovo inizio che segna l’interiorità cristiana. “L’esserci cristiano però – sottolinea Guardini – è il divenire di questa nuova creazione tramite la sofferenza, la lotta, il portare fino ai suoi esiti ultimi la vecchia condizione” (Guardini, 2013, 101).

Non esiste alcuna possibilità di conciliazione: l’esserci cristiano richiede l’impresa di vivere il peccato e il male fino alle loro estreme conseguenze, restando però al contempo saldi nella convinzione che il nuovo abbia avuto inizio e che sia necessario adoperarsi in suo favore con piena fiducia nell’azione provvidenziale di Dio. Questa convinzione alimentava l’opera di evangelizzazione dell’Apostolo Paolo, consapevole “che il nuovo prende forma nel tramonto dell’uomo vecchio, ovvero nel dolore e nella morte” (Guardini, 2013, 102).

L’esistenza del cristiano vive nell’intersezione delle due storie della creazione: il vecchio mondo segnato dalla colpa e dalla morte e la nuova creazione, che procede dall’amore redentore di Dio e che si trova già perennemente ‘iniziantе’ ovunque. L’inizio della nuova creazione è presente in ogni individuo, in tutti è presente un punto di irruzione del ‘nuovo divenire’ (*des Neuen Werdens*), ognuno prende parte a questa forza redentricе che ri-crea facendo sempre nuove tutte le cose: “ovunque ci sia un cuore umano che si apre a Cristo, o che non lo conosce ma è di buona volontà, o persino che lo conosce e gli resiste, ma lo fa solo perché non conosce alternativa migliore – ovunque si dia uno di questi casi, là c’è l’inizio della nuova creazione dall’amore di Dio” (Guardini, 2013, 98).

Nell'interiorità del credente si apre lo spazio a un avvenimento misterioso. Come rileva Silvano Zucal, si tratta di rifare la nascita (Zucal, 2017, p. 522), di cogliere un'opportunità che riguarda l'intera esistenza afferrata con uno sguardo unitario. Nasce così nel singolo un'autentica unità: egli inizia a essere autenticamente uno con ciò che è, un Io reso tutt'uno con ciò che fa. Gli viene fatto dono di una nuova vita che lo sottrae alla transitorietà degli eventi e lo preserva dallo sprofondamento nel nulla.

Un 'qualcosa' è sopraggiunto in lui, una realtà nuova che racchiude la speranza dell'inizio di un autentico nuovo esserci, la speranza di una rinascita. Rinascere significa, come accennato, che non v'è una riabilitazione o un progredire della prima nascita a una seconda. La rinascita dona una condizione del tutto nuova alla vita dell'individuo, non solo all'anima ma anche al corpo. Ciò che accade all'interiorità umana è un evento dalla portata radicale: nella rinascita un nucleo umanamente-autentico si sposa a uno divinamente-autentico.

Il significato di questa realtà nuova che segna l'esistenza del cristiano e che gli consente di riscoprire la propria interiorità si disvela quindi nella presenza di Cristo. È ancora una volta da San Paolo che Guardini coglie il significato profondo della rinascita in Cristo: essa, "nell'accezione che permea tutte le Lettere paoline, significa che con la sua morte e resurrezione Cristo è entrato in una condizione – quella pneumatica – da cui può entrare nell'intimo dell'uomo, e divenirne con ciò stesso la divina entelechia" (Guardini, 2013, 81).

Di qui il punto di congiunzione tra nuova creazione e interiorità: l'interiorità umana compartecipa di quella divina, è lo spazio di Dio condiviso con l'uomo attraverso il Cristo pneumatico che abita l'interiorità del credente che liberamente vi si affida. In questo modo Cristo non appare soltanto un'immagine da contemplare o un modello verso cui disporre le proprie energie e le proprie aspirazioni secondo una certa direzione teleologica: la vita redentrice di Cristo investe lo spazio dell'intimità umana quando "cerca di esprimersi nell'uomo e così di realizzare in lui la nuova creazione, di costruire l'uomo nuovo" (Guardini, 2013, 81).

Cristo realizza nel credente e attraverso il credente la nuova creazione, edifica l'uomo nuovo, frutto della compartecipazione all'esserci divino-umano di Cristo che consente a ciascuno di rivelare e fruttificare una nuova possibilità tra tutte quelle che risiedono nel Figlio. Per questa ragione, ritiene Guar-

dini, Paolo si concentra su passione, morte e resurrezione di Cristo: il suo tentativo cerca di scandire il ritmo dell'esserci, che “compenetra l'esserci di Cristo e ne diviene la forma” (Guardini, 2013, 94). In ogni accadimento deve tramontare l'uomo vecchio e sorgere il ‘nuovo’, non però attraverso una generica novità bensì quella realizzata nel compiersi della vita di Cristo, colui che si è fatto carico delle debolezze umane. Tutto ciò che si riferisce a Cristo è presente e insistente nella profondità dell'esserci cristiano.

5. LA RELAZIONE DI “IN-ESISTENZA” E L'INTRECCIO TRA SINGOLO E CHIESA NELLA NUOVA CREAZIONE

Nel rinnovamento figlio della riscoperta di Cristo all'interno di sé, l'uomo supera la solitudine dell'Io. Sempre seguendo Paolo, Guardini afferma che nella nuova creazione Dio fa posto in sé stesso per offrire un rifugio all'uomo: la vita umana è nascosta con Cristo in Dio (Col 3,3).

Prima di questa riscoperta la ricerca dell'uomo pareva destinata a concludersi senza approdare a risultati soddisfacenti: dovunque andasse, ovunque cercasse, egli appariva solo, lacerato e tormentato di fronte all'impossibilità di trovare nella propria interiorità un senso autentico e unitario, lontano da ciò che potesse rappresentare l'essere autenticamente sé stesso. Nell'abbraccio frontale e misterioso con Dio egli riscopre invece la natura profonda del proprio spazio interiore. In tale ri-scoperta e ri-nascita il cristiano rivive la presenza di Dio in sé. Dio non è un “altro” nel credente, non è una generica alterità latente dentro l'uomo: Egli è l'inizio assoluto, “la parola su cui si fonda la nuova creazione” (Guardini, 2013, 88). Solo in questo rapporto e nella consapevolezza che la propria esistenza ha fondamento in Dio si diventa davvero se stessi.

Questo il cuore pulsante dell'esperienza interiore cristiana, secondo Guardini: il redentore è presente nel cristiano e il cristiano si trova nell'abbraccio del redentore. Altrove Guardini riferirà che è stato ancora una volta l'Apostolo ad avere descritto questa con-partecipazione nella maniera più adeguata. Scrive Guardini che secondo Paolo: “fede significa compenetrarsi del Cristo vivente, fondarsi in lui in un mutuo radicamento (*Wechsel-Inexistenz mit ihm*)

[...]. La totalità di questo disegno è il mistero della nuova creazione. È così che anche nel credente si edifica, accanto alla consapevolezza di dover morire, la stessa configurazione interiore e spirituale di Cristo.

L'attimo cristiano è quindi l'unificazione continuamente rinnovata con Cristo" (Guardini, 2008a, 160). Compare qui la nozione chiave per descrivere il fine ultimo cui deve tendere l'esperienza di rinascita nell'interiorità: la relazione di in-esistenza. Guardini vi si riferisce già tra le pagine dell'*Antropologia cristiana*, allorquando conclude che l'uomo diventa davvero 'persona' solo nell'elemento pneumatico e nella fede: soltanto a partire dalla grazia e dall'accesso al mutuo radicamento di *Inexistenz* con Cristo nasce quella nuova creazione che dà vita all'aurora della persona cristiana, la trasformazione che avviene nella persona umana a partire dalla redenzione e dalla grazia (Fayos Febrer, 2000, p. 169).

Nella coscienza cristiana rinnovata, scriverà Guardini in un saggio del 1940, penetra "la verità vivente di Cristo, lo spazio del *Lógos*" (Guardini, 2008b, 456). In questa compenetrazione nasce uno spazio di liberazione per il mondo e gli esseri tutti: il cuore di Cristo e la sua interiorità più viva e profonda, che penetra nel cuore umano con amore sovrabbondante. Lo spazio del cuore di Cristo che qui viene aperto è anche lo spazio del *Lógos*, "lo spazio nel quale, secondo la profezia di Paolo e dell'Apocalisse, sarà un tempo la nuova creazione" (Guardini, 2008b, 456).

La nuova creazione, come accennato, non rappresenta uno stadio ultimo che cancella e sacrifica o, al contrario, ripara e corregge la vecchia creazione. Essa riporta il creato 'a casa' e dà luogo a una rinascita, a un perpetuo rinnovamento del mondo. In questo senso Guardini ripensa la nozione di interiorità vedendovi una miracolosa simultaneità di amore, razionalità, volontà e libertà di Dio: la creazione rinnovata si troverà infatti in uno spazio interiore, che è il cuore ma anche la ragione di Cristo, "l'interiorità del Logos fattosi uomo" (Guardini, 2008b, 457).

L'opera in cui Guardini maggiormente approfondisce la relazione di in-esistenza a partire dalle Lettere paoline è *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*, pubblicato per la prima volta nel 1941, sulla scia della pubblicazione de *Il Signore*. Ripercorrendo gli scritti paolini, Guardini osserva che l'esistere 'in' caratterizza e vivifica la vita dei cristiani, che sono

stati santificati in Cristo (1Cor 1,2), vivono in Cristo (Rm 16, 2), sperano in Cristo (Fil 2, 19), traggono il senso del proprio esistere dall'essere trasformati in Cristo, dall'essere radicati ed edificati in Cristo (Col 2, 6-7), sino ad arrivare a vivere la corrispondenza tra l'essere in Cristo e l'essere una nuova creatura (2 Cor 5, 17). L'incardinamento dell'esistenza umana in Cristo secondo Paolo, scrive Guardini, non è di tipo psicologico, come se potesse germogliare dalla memoria, dall'affetto o dalla fiducia.

Camminare in una vita nuova (Rm 6, 4) significa per l'uomo venire attirato e coinvolto nell'evento dell'Incarnazione; significa, in altre parole, che il credente arriva a partecipare direttamente alla morte redentrice, alla resurrezione e alla vita nuova in Cristo. Questa vita abbatte il muro che era separava dagli altri (Ef 2, 14) e pone fine all'auto-chiusura in se stessi. In questa condizione di neo-nato in Cristo, il credente supera l'immediato essere-per-se-stesso, ogni autarchia dell'io e quella triste condizione che Paolo stesso conobbe: la chiusura che fa piombare la vita interiore nella disperazione e nel nulla. “Qui – scrive il teologo – si verifica un reale, anche se misterioso, morire dal quale sgorga una nuova esistenza, che da quel momento in poi non ha più centro in se stessa ma in Cristo. Questi diventa l'asse, la viva e operante potenza plasmatrice, l'intima fonte vitale, la luce e l'unità di misura della nuova esistenza” (Guardini, 1999, 109).

Alla luce di tale radice cristologica va inquadrata la realtà feconda della grazia, che Guardini definisce come la relazione con Dio in Cristo: vivere nella grazia è vivere in Cristo. Questo rapporto di in-esistenza caratterizzato dal duplice orientamento assiale, l'uomo che vive e si ritrova in Cristo e di Cristo che si rivela nell'uomo, si dispiega in due direzioni.

Innanzitutto, si presenta come trasfigurazione interiore del credente: il cristiano acquista sapienza in Cristo (2 Cor 4, 10), nutre speranza in Cristo (Fil 2, 19), è ricco in lui (1 Cor 1, 5). Tutti questi doni sono frutto della grazia e non si manifestano solo come elementi psicologici o morali, ma in modo reale e concreto, caratterizzati in senso pieno e 'ontologico', aggiunge Guardini. Tale carattere ontologico della relazione di in-esistenza fiorisce nella corrispondenza tra l'esistere in Cristo e l'essere una nuova creatura, tra l'essere partecipe della realtà di Cristo e il farsi tramite del sorgere del nuovo in luogo del vecchio, che deve necessariamente tramontare (2 Cor 5, 17).

Oltre a quello ontologico, la relazione di in-esistenza assume un aspetto ontico-religioso, in questo senso ‘mistico’, aggiunge Guardini. Emerge a questo punto tutta l’importanza della circolarità trinitaria e della presenza dello Spirito. Cristo è una potenza che agisce nell’uomo, ma “egli può essere ‘dentro’ l’uomo, ‘in’ lui, perché lo Spirito Santo [...] lo introduce anche nell’ambito d’esistenza di ogni singolo individuo, e fa di lui l’energia e la forza che vi opera dall’interno, senza che l’unità e la dignità di quest’ultimo ne risultino violate” (Guardini, 1999, 111).

Come già esplicitato in precedenza in riferimento a *Mondo e persona*, l’interiorità non designa una realtà di tipo psicologico o intellettuale, bensì qualcosa che sorge a partire dall’incontro con Cristo. Egli ne è infatti l’artefice, dal momento che l’interiorità viene nel mondo soltanto a partire da lui e con lui. Guardini la definisce come “la profondità di coscienza di Cristo stesso, alla quale l’uomo riceve partecipazione” (Guardini, 1999, 112).

A tale concezione si congiunge la distinzione operata da Paolo tra uomo vecchio e uomo nuovo, che esiste in forza di un nuovo spirito vitale, lo Spirito Santo. Attraverso la relazione con lo Spirito l’uomo nuovo viene reso partecipe del pensiero ma anche dell’amore e della pienezza di cuore di Cristo.

Questa dimensione pneumatica non proviene dal mondo e in ciò risiede la sua natura misteriosa. Essa rappresenta infatti qualcosa di sperimentabile ma che può altresì venire ogni volta messo in dubbio e rinnegato. Questa matrice pneumatica viene vissuta in sostanza come un fondo dell’esistenza che continuamente richiama l’individuo, la cui stessa essenza è caratterizzata quella presenza pneumatica. Proprio per questa ragione secondo Guardini non è possibile divenire pienamente consapevoli dell’intreccio tra la propria interiorità e la presenza vivente di Cristo come se si trattasse di una dimensione biologica, psicologica o razionale. Soltanto attraverso il modo di manifestarsi della rivelazione, vale a dire soltanto passando per Cristo stesso, è possibile raggiungere tale scopo. Il cristiano pertanto deve avere fede anche nella propria realtà costitutiva, in quanto intrisa del misterioso incontro tra Cristo e la profondità della propria persona.

Persino il cristiano stesso quindi, considerato in questo innato legame con Dio, è un *credendum*, appunta Guardini, una realtà in cui bisogna aver fede: in lui vive Cristo, colui che rappresenta l’unico ‘atteggiamento’ attraverso il qua-

le il cristiano può essere certo di sé, dell'unità e dell'autenticità della propria esistenza.

Cristo acquisisce una presenza pneumatica che travalica il tempo storico e che si fa così 'tema dell'esistere cristiano', la melodia di fondo che in ogni individuo risuona sempre diversa e sempre nuova secondo la diversità di ciascuno, pur rimanendo sempre integralmente e perfettamente sé stessa. Di qui si comprende come una piena comprensione della relazione di in-esistenza debba contemplare tanto una componente individuale quanto una comunitaria che accordi queste potenzialità dei singoli con la sinfonia della Chiesa. Questo duplice orientamento verso l'individuo e verso la totalità è impresso nell'interiorità umana; la riscoperta dell'originarietà essenziale della relazione di in-esistenza non riguarda in effetti soltanto il singolo ma tutti gli 'amati dal Signore', legati assieme in modo da realizzare una comunione che abbraccia la totalità, "il tutto cristiano come realtà e forma sopraindividuale" (Guardini, 1999, 114), la totalità sopraindividuale del corpo mistico (Rm 12, 4-5).

Nella dottrina paolina della Chiesa non si tratta però di un ordinamento di tipo mondano, bensì della forma della nuova esistenza cui lo Spirito ha dato vita compenetrandola, formando un solo corpo tenuto assieme da un solo Spirito che unisce le diverse membra (1 Cor 12, 13-14). All'interno di questa duplice azione particolare e universale avviene un'eccezionale trasformazione: Cristo agisce come divina *entelechia* che compenetra il corpo e l'interiorità dell'uomo ma al contempo come 'capo' mantiene unita la totalità delle membra infondendo vita al tutto, non solo agli uomini come singoli e come comunità ma a tutte le creature.

Per Guardini, in definitiva, nel pensiero paolino l'idea di Chiesa viene sostanzialmente a coincidere con quella di nuova creazione. Nell'edificazione della Chiesa come realtà incarnata nella storia si comprende infatti che è proprio nella dimensione presente che va ritrovato il senso profondo della nuova creazione.

La redenzione non si riferisce a un mondo 'altro' rispetto alla creazione, bensì all'unica creazione di Dio che non viene solo corretta e riparata ma rinnovata nel profondo, trascinata dal vecchio verso un nuovo inizio che la trasforma nel nuovo mondo. La Chiesa non è soltanto una generica comunità connessa a una certa comunanza di sentimenti e pratiche. Essa è a tutti gli effetti una concreta realtà fatta di carne ed ossa, è anzi secondo Guardini addi-

rittura più reale del mondo stesso perché radicata nella nuova creazione: “[la Chiesa] consiste nel fatto che la potenza operante e plasmatrice del Cristo risorto, vivo nello Spirito Santo, afferra la totalità, dell’uomo e delle cose, e li trasforma, divenendo in questo modo l’*entelechia*, la forma essenziale e costitutiva della nuova creazione” (Guardini, 1999, 118).

Nella Lettera agli Efesini (3,8-21), Guardini individua la perfetta sintesi del messaggio paolino che unisce ecclesiologia, cristologia, dottrina della nuova creazione, antropologia cristiana e discorso sull’interiorità del singolo e della comunità. La Chiesa rappresenta il compimento della storia e Cristo l’essenza più intima, caratterizzante e profonda dell’intera creazione, il suo perfetto compendio. Questo ennesimo mutuo radicamento e la necessaria corrispondenza tra Cristo e la Chiesa non può non investire il senso ultimo dell’interiorità umana, se è vero che l’uomo nella propria interiorità e nel segreto di sé accede all’incontro privilegiato con Cristo fattosi presenza pneumatica ed *entelechia* di quella interiorità. In questo modo anche la Chiesa e la relazione con l’ecclesialità diventano elementi costitutivi dell’identità del credente. Si apre allora la strada a un ulteriore radicamento, a un’altra corrispondenza, a un’ennesima decisiva reciprocità.

L’interiorità del singolo si affaccia sulla potente e onnipresente interiorità della Chiesa, l’autentica nuova realtà costituita dalla redenzione come sfera più interiore della nuova creazione: “qui si fa tangibile qualcosa che non possiamo denominare altrimenti che la ‘interiorità’ della Chiesa – la quale [...] è l’interiorità della ‘nuova creazione’” (Guardini, 1999, 119).

6. CONCLUSIONI

In questo saggio sono stati proposti i punti fondamentali per una comprensione dell’interiorità cristiana alla luce del significato della nuova creazione nel pensiero di Romano Guardini. È stato così possibile ricostruire che negli scritti guardiniani presi in considerazione l’interiorità cristiana corrisponde essenzialmente al dono dell’approssimarsi di Dio all’uomo, un dono che segue quello dell’Incarnazione e reso possibile dalla presentificazione di quell’avvenimento decisivo mediante l’azione dello Spirito.

In primo luogo, sono stati colti quegli spunti di riflessione sul ‘nuovo’ che hanno spinto Guardini a interrogarsi a partire dalle sfide del suo tempo, i quali si sono direttamente tradotti in una riflessione sulla necessità di formare un nuovo tipo di essere umano e di ripensare in modo nuovo l’interiorità.

Seguendo la strada percorsa da Guardini, sono state ripercorse le sue riflessioni sull’interiorità cristiana, la quale, nella sua essenza più profonda, è l’interiorità creata da Dio nell’uomo, la profondità in cui Dio stesso viene ad abitare: l’interiorità più intima dell’uomo, questa la conclusione del teologo, è proprio Dio stesso.

La concezione guardiniana dell’interiorità, come si è mostrato nel corso di questo saggio, è apparsa intimamente legata all’idea di ‘nuova creazione’. Nella sperimentazione della morte di Cristo in Cristo e dunque nel tramonto di una vecchia e mortifera condizione prende forma il ‘nuovo’. L’Incarnazione è un nuovo inizio assoluto, l’atto decisivo verso la *recreatio* in cui tutto è rinnovato, trasformato, trasfigurato.

L’uomo stesso e la sua interiorità sperimentano una ‘nuova creazione’ e rinascono a una nuova condizione grazie al dono della presenza pneumatica di Cristo, che entra nell’interiorità umana divenendone la nuova *entelechia*, in una condizione di in-esistenza in Cristo che Paolo pone al centro dell’annuncio nelle sue Epistole.

Non si tratta di un divenire-nuovo che coinvolge soltanto l’individuo: il credente è membro del corpo di Cristo che costituisce la Chiesa, perfetto compendio di tutta la creazione e il più saldo mutuo radicamento con Cristo. L’interiorità del singolo cristiano vive la propria realtà più essenziale nell’interiorità della Chiesa, che Guardini, come compimento ecclesiologico della sua antropologia, definisce in costante riferimento a Paolo, come ‘interiorità della nuova creazione’.

Sono stati così ivi forniti i criteri principali per una prospettiva di ricerca che potrà trovare più ampio approfondimento nel generale contesto dell’opera guardiniana ma altresì in direzione di una più ampia ricostruzione della presenza del tema della ‘nuova creazione’ nel pensiero filosofico e teologico contemporaneo nelle principali figure che abbiano riflettuto su tale categoria ponendola al centro di proprie opere o di più ampi momenti della loro riflessione, una riflessione in cui Guardini non potrebbe che figurare come una delle voci più interessanti e originali.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fayos Febrer, R. (2000). La figura de San Pablo en el pensamiento de Romano Guardini. In AA. VV. *San Pablo y la apertura universal del Evangelio. Actas del XIV de Teología Histórica* (pp. 359-372). Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia.
- Gerl-Falkovitz, H.B. (2019). Angerufen von dem, was noch nicht ist: der neue Anfang als Grundmotiv Romano Guardinis. *Humanitas: rivista bimestrale di cultura* (LXXIV, 2/3), pp. 310-320.
- Guardini R. (1985). *L'esistenza del cristiano*. Vita e Pensiero.
- Guardini R. (1993). *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*. Morcelliana.
- Guardini R. (1999). *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*. Vita e Pensiero.
- Guardini R. (2000). *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*. Morcelliana.
- Guardini R. (2005). *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero.
- Guardini R. (2008a). *Opera omnia. Vol. III\2: L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana.
- Guardini R. (2008b). *La rivelazione. La sua essenza e le sue forme (1940)*. In id. *Opera Omnia III/I: Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*. Morcelliana.
- Guardini R. (2013). *Antropologia cristiana*. Morcelliana.
- Hubbard M. V. (2002). *New creation in Paul's letters and thought*. Cambridge University Press.
- Jackson T. R. (2010). *New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*. Mohr Siebeck.
- Knoll A. (2019). Das wahrhaft Neue für die vorübergehende Zeit: Guardinis Christologie und ihre Aktualität. *Humanitas: rivista bimestrale di cultura* (LXXIV, 2/3), pp. 335-346.
- Mell U. (1989). *Neue Schöpfung. Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*. De Gruyter.
- Quartieri F. (2021). *La «nuova creazione» nella cristologia di Romano Guardini. Rilevanza e attualità di una categoria*. Cittadella Editrice.
- Rey B. (1968). *Creati in Cristo Gesù: la nuova creazione secondo san Paolo*. AVE.
- Zucal S. (2017). *Filosofia della nascita*, Morcelliana.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



María Zambrano, una filósofa de la maternidad

Maria Zambrano, a philosopher of motherhood

MANUELA MORETTI¹

Università degli Studi di Trento (Italia)

ID ORCID 0000-0003-0591-8681

Recibido: 19/02/2024 | Revisado: 01/03/2024
Aceptado: 16/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.476>

RESUMEN: El intento de este trabajo es mostrar que es posible referirse al pensamiento de María Zambrano como a una “filosofía de la maternidad”. Frente a toda una tradición filosófica que ha reconocido la muerte como el rasgo distintivo del ser humano, la filósofa no sólo desplaza su atención hacia la otra condición ontológica del ser humano –su ser “natal” y no, sólo, “mortal”– sino que también muestra cómo este cambio de paradigma permite sacar a la luz un pensamiento auténticamente generativo. Un ejercicio de coherencia con la realidad misma que permite al hombre volver a

¹ (manuela_moretti@hotmail.com) Manuela Moretti es doctora en Filosofía en la Universidad de Trento (Italia) y en Ciencias Religiosas en la “Facoltà di Teologia di Lugano”, Università della Svizzera Italiana” (Suiza). Actualmente colabora con la editorial italiana *Morcelliana* y con la Universidad y el Conservatorio Bonporti de Trento (Italia). Cuenta con diferentes traducciones, ediciones y publicaciones científicas. Publicaciones recientes: (2024). La raya auroral de la escritura en la obra de María Zambrano, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, n. 25, pp. 68-75. (2021) (2024) *La filosofia della Nascita in María Zambrano*, pref. di Zucal, S., «Studi e Ricerche», 31, Università degli Studi di Trento Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento.

pensar desde la experiencia, a partir de las *entrañas*, término imprescindible del pensamiento de Zambrano que indica la realidad generativa y materna: se trata de una forma de inteligencia propia de la acción de la sensibilidad misma que actúa desde adentro y que indica, a la vez, fidelidad a la realidad y abertura hacia lo otro. Un pensamiento fecundo y femenino, el que se intentará esbozar aquí, cuya autenticidad hay que buscar en ese vínculo con la realidad que no excluye la trascendencia, y que nos permite reconocernos, ante todo, como *criaturas*.

PALABRAS CLAVE: criatura, María Zambrano, maternidad, nacimiento, trascendencia.

ABSTRACT: The aim of this paper is to show how it's possible to refer to Maria's Zambrano thought as a "philosopher of motherhood". In opposition to a whole philosophical tradition that has recognized death as the distinctive feature of human being, the female philosopher shifts her attention to the other ontological condition of human being – his "natal" and not just "mortal" being – but also shows how this paradigm shift allows an authentic generative thinking. An exercise of coherence with the same reality, that allows us to think again from the experience, from the *entrañas*, an essential of Zambrano's thinking that indicates the generative and maternal reality: it is an intelligence of the sensibility's action itself that acts from the inside and indicates, at the same time, fidelity to reality and opening to the alterity. Then, we will try to draft a fruitful and feminine thought, where authenticity must be sought in a link of a reality that does not exclude transcendence, and allows us to recognize ourselves, above all, as creatures.

KEYWORDS: María Zambrano, motherhood, transcendence, birth, creature.

1. INTRODUCCIÓN

Es posible, sin temor de caer en vacías categorizaciones, referirse a María Zambrano (Vélez-Málaga 1904 – Madrid 1991) como a una "filósofa de la maternidad". Para adentrarse en el tema, quisiera mostrar ante todo la necesidad de situar el pensamiento de la filósofa malagueña dentro de un horizonte de pensamiento que pone el nacimiento en el centro. Frente a toda una tradición filosófica que ha reconocido la muerte como el rasgo distintivo del ser humano, la filósofa española desplaza su atención hacia la otra condición ontológica del ser humano –su ser "natal" y no, sólo, "mortal"– proponiendo, en

este sentido, un verdadero cambio de paradigma (Cf. Zucal, 2017, p. 431). Un nuevo enfoque, el que aquí proponemos, que nos permite adentrarnos adecuadamente en la generatividad del pensamiento de la filósofa española y que reconoce principalmente el hombre como “un nacido, un ser nacido viviente” (Zambrano, 2007, p. 160).

La muerte ha sido para el pensamiento occidental una verdadera obsesión, con raíces muy antiguas, que encuentra en el pensamiento contemporáneo en general y en Martin Heidegger en particular, una de sus máximas expresiones. Una crítica, la que Zambrano traslada al filósofo alemán, cuyas raíces podemos encontrar en la falta de distinción entre la situación y el sentir. Como afirma la filósofa española:

“[...] creemos que el haber tenido en cuenta únicamente la situación ha conducido a una mente como la de Heidegger en una dirección que le llevó a definir la situación última del hombre sobre la tierra – y él no ha intentado traspasarla – como “el ser para la muerte”. Heidegger partió del “estar aquí” como lo de más radical del ser humano. Sin duda alguna que señaló un sentir que la acompaña, el de sentirse aherrojado, lanzado, echado afuera diríamos. Mas este sentir es sólo un aspecto del sentirse vivo, nacido, siendo alguien del sentirse ser viviente como individuo irreductiblemente diferente. Pues que este sentir inicial se da también gloriosamente, en un asombro total único que ningún otro acontecimiento puede despertar. El sentirse “aquí” a la manera heideggeriana prepara ya que sea la angustia el encuentro decisivo entre el hombre y la nada y bajo ella el ser sin más. Justamente de este encuentro se ha retirado la vida, nada menos que la vida y la gloria que congénitamente la acompaña. Y el hecho entre todos de haber nacido”. (Zambrano 2007, pp. 159-160).

Sin desconocer la angustia como sentimiento propio del hombre, María Zambrano nos muestra aquí una perspectiva que nos permite retomar una esperanza cuyo origen se origina justamente desde ese mismo sentimiento negativo. Sin negar la profunda inquietud que permea nuestra existencia, sino al contrario, adentrándose en sus abismos, la filósofa española muestra la posibilidad de una esperanza que alberga bajo esa misma angustia y habita en la profundidad del ser humano, en ese “sentir originario” (Zambrano, 2007, p. 159) que, paradójicamente, muestra nuevos horizontes de esperanza. Sola-

mente adentrándose en los abismos de la realidad oscura y generativa, el hombre podrá nacer nuevamente en una nueva luz, en ese encuentro que nos abre a la vida misma.

Por lo tanto, en el reconocimiento del vínculo que une el hombre a la realidad será posible considerar positivamente la originaria vulnerabilidad del ser humano, de forma que el hombre no se sienta “lanzado, echado afuera” (Zambrano, 2007, p. 159) a la manera heideggeriana, sino profundamente consciente de su naturaleza relacional. El nacer, entonces, como destaca también Jaime Llorente en su *Filosofía y fenomenología del nacimiento. Hermenéutica de una presencia inmemorial* “señala [...] en la dirección de una posible *hermenéutica de la pasividad*” (Llorente, 2023, p. 77) donde el evento natal constituye un incondicionado acto de pasividad.

Es justamente desde este enfoque que podemos adentrarnos en el pensamiento generativo de María Zambrano, desde la fidelidad a ese *sentir originario* que indica el punto de partida de todos los sucesivos sentires, reconociendo desde luego el nacimiento como circunstancia primaria que califica cada existencia. Un verdadero cambio de paradigma, el que aquí intentamos mostrar, que no solamente rescata la originaria alteridad contenida en el acto mismo del nacer, sino que nos permite seguir los cauces de un pensamiento que no ha renunciado al vínculo que une el hombre a la vida misma. Un pensamiento femenino y materno, el que Zambrano nos indica, que retenemos no pueda ser desligado de la breve experiencia de su maternidad ya que nuestra filósofa fue, en su juventud, también madre².

² Cf. Zambrano M. (2012). *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo)*. Edición de M. F. Santiago Bolaños. Linceo, p. 104. Transcribimos aquí la carta con membrete de luto donde la filósofa escribe al hijo tempranamente desaparecido: “Nene ¿por qué te has ido sin despedirte de tu madre, por qué te has ido sin que tu padre te dé un beso? ¿hijito por qué te has ido donde tu madre no te puede ver, donde vas a estar solo? Aunque hayas ido al cielo ¿qué te importa a ti Dios y esa gente? no estarías mejor con tu madrecita que pronto iba a ir contigo. Nene, ¡qué solito estarás! ¿tendrás frío debajo de la tierra, echarás de menos tu cunita y tu toquillita blanca? Ay, si yo estuviera ahí te lo pondría todo, todo para que no tuvieras frío: tus faldoncitos que tu madre te hizo, toda tu ropita y te metería en tu cunita para que te siguiera arrullando y meciendo. ¿Me traerá mi madre un pelito tuyo, ese pelo tan negro que tenías, como el de tu padre? ¡Qué pena, si me aprieto los pechos aún sale leche, la leche que era para ti nene y que no llegaste a tomar! Nene, hijito mío, nene pequeñito, dónde estás por qué te has ido, di, por qué te has ido si eras muy guapo y tenías unos ojicos negros muy grandes llenos

Ese hijo, muerto prematuramente pocas horas después de haber nacido, debió marcar profundamente su pensamiento, obligándola, durante el resto de su vida, a pensar conjuntamente la muerte y la vida, en una paradoja donde era imposible continuar a detenerse. Rescatar del olvido, positivamente, el dolor de esa prematura pérdida nos permite entonces adentrarnos en el pensamiento auténticamente generativo que la filósofa nos ofrece, a través de un método donde el movimiento mismo del nacer ofrece una llave hermenéutica adecuada para adentrarse en sus profundidades.

2. LA CELESTE CORPOREIDAD DE LAS ENTRAÑAS

La necesidad de volver a pensar desde la experiencia, desde ese “sentir originario” (Zambrano, 2007, p. 159) anteriormente citado, encuentra, en la filosofía zambranianiana, su perfecta expresión en la palabra *entrañas*, ese “interior indescifrado e indescifrable” (Zambrano, 2018, p. 95) que indica la fidelidad a un pensamiento que no se ha divorciado del sentir. Se trata de un término en el que se percibe la influencia de Miguel de Unamuno, que utiliza esta palabra para indicar el lugar donde se origina, como la filósofa misma indica en el artículo *Unamuno en su centenario*³, una luz que surge desde el interior del hombre (Cf. Zambrano, 2021, p. 195). Si bien está claro el influjo del escritor y filósofo de origen vasco en el uso de este término por parte de María Zambrano, es necesario hacer una preliminar aclaración, que nos ayuda a mostrar el diferente significado que le otorgan los dos autores. Es importante desde luego subrayar como Zambrano, a diferencia de Unamuno, no se limita a indicar las *entrañas* dentro del conflicto entre externo e interno, en una dialéctica de opuestos, sino que nos invita a prescindir de toda oposición señalando un movimiento trascendente que no renuncia al vínculo que une el hombre a la realidad oscura y generativa.

de inteligencia, todavía los tendrás, nene, ya cerradicos; tu carita tan mona parecerá de cera, tus manitas chiquininas que sostenían tu cabecita cuando tenías un día, aquellos ojos que iban a la luz, nene pobrecito nene, ya no verás más la luz, la tierra caerá sobre ellos y una eterna oscuridad” (Zambrano 2012, p. 104).

³ Cf. Zambrano, M. (2021), *Unamuno*. Edición e introducción de Gómez Blesa, M. Debolsillo, pp. 195-197. Original de 1964.

Por lo tanto, con el término *entrañas* María Zambrano alude al lugar donde se origina un movimiento que es posible entender a través de la llave hermenéutica del nacimiento, allí donde la unión no excluye la separación, siguiendo una trayectoria que desde la misma matriz de la vida misma trasciende sin desligarse nunca de ese vínculo que nos une a la realidad oscura y materna. La filósofa nos indica así una forma de inteligencia que es propia de la acción de la sensibilidad misma y que, actuando desde adentro, justamente desde las *entrañas*, señala al mismo tiempo una imprescindible abertura hacia lo otro.

A través de este término que, en la tradición literaria, se utiliza para indicar la parte más íntima y esencial de la mujer, María Zambrano nos abre a una nueva dimensión, capaz de unir inteligencia y sentir, y de establecer a la vez un punto de partida que es posible colocar simultáneamente *dentro y fuera* de la sensibilidad misma o del sentir originario del existente. La filósofa nos muestra, así, la necesidad de detenernos dentro de una paradoja, donde es necesario pensar a la vez unión y separación.

Es en este sentido que podemos hablar de una “contradicción trascendente”, la misma que se realiza en el momento en que pensamos el nacimiento. Se trata de una “trascendencia de las *entrañas*” o, con las palabras de María Zambrano, de “un algo que está encerrado y la vez abierto hacia fuera” (Zambrano, 2018, p. 94), allí donde la unión no excluye la separación. Será, desde luego, en el reconocimiento positivo de ese vínculo originario que ata el hombre a la realidad oscura y generativa, que es fidelidad a la realidad y abertura a la vez hacia lo otro, donde se halla la fecundidad del pensamiento que la filósofa española nos ofrece. Un ejercicio de coherencia a la realidad misma, que permite al hombre volver a pensar desde la experiencia, desde las *entrañas*, sin excluir la imprescindible trascendencia que cada movimiento generador y generativo implica. Un método, el que aquí tratamos de esbozar, capaz de unir a la vez los más oscuros abismos con la trascendencia de los Cielos.

Como nos indica la misma filósofa en la parte final de su obra *Claros del bosque*, se trata de un proceso ascendente que invita al hombre a trascenderse a sí mismo sin olvidar nunca su corporeidad, en ese reiterado proceso del renacer donde es la vida misma la que triunfa:

Y ha de ser, habría de ser siempre la vida la que triunfe venturosamente cuando el ser viviente recae de sus cielos inmediatos. La vida con todos los infernales riesgos que la acompañan al rebrotar. Pues que la vida brota siempre hacia arriba, busca lo alto. Y el existir irrumpe, aunque no tenga enemigo, como una fiera y esquemática proposición, como un esquema que amenaza el ser viviente en este trance con su suerte de desencarnación, despegándole violentamente de su cielo, al que se ha adherido, llegando con él a fundirse, perdiéndose en el olvido de sí. Mas, cuando recae, si la vida triunfa, se condensa en torno a la llama que alimenta y sostiene todo el corporal. Y en la oscuridad de la vida de nuevo, no perderá del todo ese vagabundaje celeste. No se extinguirá por completo ese destello de una cierta celeste carnalidad o corporeidad. (Zambrano 2018, p. 158).

María Zambrano nos indica aquí la vía para que el ser no se pierda en el olvido, obligado, a la manera heideggeriana, a vagar en el inmenso mar de la existencia, sin posibilidad de arribo, alejado del fondo último de la vida misma. Es en el reconocimiento de la “celeste carnalidad” (Zambrano 2018, p. 158) aquí nombrada, en una corporeidad que no excluye la trascendencia, que hallamos la “trascendencia de las *entrañas*” anteriormente citada, en ese movimiento de transformación que, como una aurora, surge de la oscuridad sin olvidar el apego a la matriz oscura de la vida. Las *entrañas* a las que María Zambrano alude serán entonces, según sus propias palabras, “una aurora que será entraña a su vez, una entraña celeste” (Zambrano 2018, p. 158).

3. LA PENUMBRA SALVADORA

El germen primero de todo el filosofar de la pensadora española lo podemos hallar en la “penumbra tocada de alegría” (Zambrano, 2016, p. 428) de sus estudios juveniles, allí donde reposa un pensamiento generativo y fecundo que escoge, desde sus albores, la oscuridad como parte. Es en *Hacia un saber sobre el alma* donde la filósofa relata el momento en que surge en ella esta primera intuición, consecuencia de una grave crisis de la que emerge hasta la misma imposibilidad de seguir sus estudios de filosofía. Escribe Zambrano:

[...] un día inolvidable, del mes de mayo había de ser, por una de las rendijas del edificio de San Bernardo que daban a un patio y que era una cortina negra, entró un rayo de claridad: el profesor Zubiri explicó nada menos que las categorías de Aristóteles y yo me encontré, no dentro de una revelación fulgurante, sino dentro de lo que siempre ha sido mejor para mi pensamiento: la penumbra tocada de alegría. Y entonces, calladamente –en una penumbra, yo diría más que de mi mente, de mi ánimo, de mi corazón– se fue abriendo como una flor el discernido sentir que quizá no tenía por qué dejar de estudiar filosofía. Y así, como si de algo natural se tratara, aquel verano me sumergí en la Ética de Spinoza y en la 3a Enéada de Plotino. (Zambrano, 2016, 428).

Esta imagen, la penumbra tocada de alegría, que no posee la fuerza definitiva del concepto, sino la alegría de un nuevo *incipit*, traza el comienzo de su filosofar. La filósofa española nos enseña de esta forma la urgencia de acercarnos nuevamente el pensamiento a la vida, a la realidad generativa y materna, en el intento concreto de delinear un pensamiento vivo que se nutre de un lenguaje que surge desde la misma experiencia, sin caer en las jaulas de un pensamiento puramente abstracto. Si bien la filósofa utiliza el lenguaje poético como expresión de esa fidelidad a la realidad a la que todo su pensamiento aspira, sustituyendo la palabra auténtica de la poesía por la vacuidad de los puros conceptos, no podemos referirnos a su pensamiento nombrando simplemente su “razón poética”, así como se ha afirmado reiteradamente, sino que habría que nombrar también una “razón materna”, capaz de adentrarse en lo más oscuros abismos para dar a la luz un pensamiento auténticamente fecundo.

Como escribe la filósofa en el *Prólogo de Filosofía y poesía*, libro “nacido, más que construido” (Zambrano, 2015, p. 683) en un momento de extrema dificultad, el movimiento generador que aquí intentamos delinear no puede prescindir del ahondamiento en las más oscuras zonas del ser, así como nos muestra la Virgen María, cuya imagen salvadora nos enseña a hacerse guiar solo por el amor. Escribe Zambrano:

Sabido es que lo más difícil es no ascender, sino descender. Mas he descubierto que el condescendimiento es lo que otorga legitimidad, más que la búsqueda de las alturas. La virtud de la Virgen María no fue el encumbrarse, sino el condescender; eso sí, no sola. Y no pretendo que en mí se cumpla, ni

en este libro especialmente, la virginal virtud. No podría ser. Pero si veo claro que vale más condescender ante la imposibilidad, que andar errante, perdido, en los infiernos de la luz. Júzgueme pues el eventual lector, desde este ángulo; que he preferido la oscuridad que un tiempo ya pasado descubrí como penumbra salvadora, que andar errante en los infiernos de la luz. Es mi justificación. Júzgueme, pues, el amor, y si de tanto no soy digna, júzgueme pues la compasión. Y no digo más, creo que sea bastante, para el inverosímil, pero no imposible, lector. (Zambrano, 2015, p. 686).

El “condescender” aquí evocado no será un acomodarse por conveniencia al pensamiento o a la actitud del otro, sino que indica un movimiento descendente que hay que interpretar como un acercamiento a los abismos oscuros de la realidad, capaz de adentrarnos en profundidad hasta lo más esencial del ser. Solamente descendiendo, adentrándose en las *entrañas* de la realidad, será posible para el hombre ascender nuevamente hacia esa “penumbra salvadora” aquí evocada, desde la cual surge la claridad tenue de cada nueva vida.

Se trata de un método que se propone indagar la realidad en sus más remotos pliegues, en esas oscuras zonas donde el racionalismo occidental, con su ansia definitoria, no ha logrado alumbrar. En el corazón mismo de la materia, en el lugar donde cada ser germina, será posible entonces dejarse guiar por una luz que se engendra donde mayor es la oscuridad, siempre fiel a la realidad en sus diferentes planos. La luz que alumbra la obra de María Zambrano nos muestra entonces su trato piadoso, capaz de “saber tratar adecuadamente con lo otro”⁴ (Zambrano, 2011, p. 227) y de acoger, como una Madre, la vida misma, siempre respetando la alteridad.

La “penumbra tocada de alegría” (Zambrano 2016, p. 428) de los años juveniles acompañará a la filósofa española durante su larga existencia, iluminando los profundos abismos que ha tenido que atravesar durante su vida. Es una luz Virgen, pura y generativa a la vez, la que orienta el pensamiento y la vida de la filósofa desde esa juvenil intuición, una luz “maternal” que acoge sin juzgar, perfectamente encarnada en María Inmaculada, figura que muestra, con las palabras de Zambrano, “la absoluta pureza y [...] la fecundidad, pues

⁴ El “saber tratar adecuadamente con lo otro” es la expresión que María Zambrano utiliza para referirse a la piedad.

que es madre” (Zambrano, 2016, p. 522). Nuestra filósofa nos orienta, de esta forma, hacia una verdadera transformación del pensamiento. Se trata, con las palabras de Zambrano, de una:

alquimia del pensamiento claro, de la luz [...] en conexión [con] el culto a la Virgen María, a la santa Virgen [...] prefijada o presupuesta en las aguas amargas del primer día de la creación, cuando el Espíritu Santo reposaba sobre ellas antes de la creación. En ella, pues, se da el tránsito mismo; y así, aunque parezca indecible, y no dejo de enrojecer al decirlo, para mí la Virgen está identificada con el saber filosófico y lo ampara y lo sigue. (Zambrano, 2014, pp. 723-724).

4. HACIA UN NUEVO MÉTODO: LA IRRADIACIÓN DE LA IMAGEN Y EL CULTO DE LA VIRGEN

Para adentrarnos adecuadamente en la forma de conocimiento al que María Zambrano aspira, es necesario ante todo abandonar la jaula de los conceptos puramente abstractos para seguir un camino que no renuncia al vínculo que, uniendo el pensamiento a la realidad que se nutre de imágenes. Para acompañarnos en el método que la filósofa nos sugiere, será necesario seguir una luz que no se impone sobre la realidad homologándola, sino que, como hemos anteriormente señalado, permanece fiel a esa oscuridad maternal desde la cual ella misma surge. La luz que aquí tratamos de delinear será entonces, como escribe Zambrano en *El hombre y lo divino*, la:

[...] sombría luz de los misterios, la luz que alumbró no a las imágenes visibles, visiones del alma y de la inteligencia, sino al mundo sagrado no revelado todavía, al mundo del padecer humano en todo su misterio y su enigma. [...] Luz contraria a la diafanidad, que hace salir de sí para ser entrevista en clase de presencia, pura palpitación que es un ser humano, el ser que entre todos se presenta envuelto en su alma. Leve resplandor de la luz que corresponde al Dios desconocido. (Zambrano 2011, p. 134).

Se trata de una luz que se irradia desde un cuerpo luminoso, y que, por lo tanto, no puede ser captada únicamente con el intelecto. No se trata de un método irracional, el que aquí describimos, sino, al contrario, el único que permite al hombre un conocimiento verdadero.

María Zambrano nos invita, de esta forma, a seguir un camino que se propone alcanzar la unidad perdida, esa coincidencia entre pensamiento y ser que se ofrece “en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones” (Zambrano, 2016, p. 488). Una visión, esta, que no coincide con un sistema, sino que se ofrece en instantes privilegiados que permiten una visibilidad nueva, donde conocimiento y vida se muestran en su unidad.

El método que aquí intentamos delinear muestra por lo tanto la posibilidad de seguir una lógica que, nutriéndose de imágenes, se mueve, como la luz, por irradiación. Se trata de un método que parece expresarse de forma privilegiada en dos versículos del *Ave Regina Caelorum*, una de las antifonas marianas que María Zambrano transcribe en un escrito que lleva el significativo título *Radix, Porta*, que se abre justamente con estas palabras dedicadas a la Virgen: “*Salve radix, salve, porta. Ex qua mundo lux est orta*” (Zambrano, 2018, p. 248). La filósofa nos invita aquí a detenernos nuevamente dentro de una paradoja, que une irremediabilmente inmanencia y trascendencia y sugiere a la vez, en el mismo texto, la salida a esta, solamente aparente, imposibilidad de pensamiento. La llave será entonces el abandono de esa lógica dicotómica y excluyente que alimenta una entera tradición de pensamiento. Guiándonos dentro de este proceso de transformación del pensar y comentando los versículos dedicados a la Virgen anteriormente citados, Zambrano escribe:

La distancia es inmensa, podría ser vertiginosa; esta que las dos imágenes reales despiertan en el alma y en la mente se contraponen es casi excluyente. Sin embargo, no se presenta así porque no se trata de conceptos, de nociones. La imagen funciona con su irradiación. La irradiación de la imagen es su primera forma de trascendencia, paralela en cierto modo a la extensión del concepto.

La unión de estas dos imágenes irradiantes, en tercera potencia por lo menos, se verifica allá, en un punto no situado en el infinito – como apresuradamente se dijo de la conjunción de las líneas paralelas –, sino en un punto confín que no es límite. Hay el confín que no es límite, sino justamente *Porta*.

Y en el confin, lo que manifiestan estas dos imágenes, no exclusivamente por cierto, es un punto que recoge la inmensidad toda. Un punto situado, sin duda, en el eje vertical de la espiral del tiempo eterno. (Zambrano, 2018, p. 248).

Transformando el límite en abertura, Zambrano encuentra el camino para alejarse de las jaulas de la abstracción, a través de un método que sugiere una vía que no requiere un alejamiento de lo otro, sino, al contrario, permite el encuentro.

Sustituyendo los conceptos abstractos por la luz irradiadora de la imagen, que se genera desde un “punto” o “centro” generador, María Zambrano muestra la posibilidad de una lógica diferente, ajena a toda abstracción. Los conceptos no podrán, por lo tanto, ser “agarrados” por una voluntad externa que pretende apropiarse de algo que no le pertenece –a lo que sí parece aludir la palabra alemana *Begriff* (concepto) y el relativo verbo *begreifen*–, sino que respetarán la potencia generadora de la realidad misma. A la fijeza del concepto que, aislado de la realidad, queda sometido por una voluntad externa que quiere poseer, la filósofa contrapone desde luego la potencia generadora y generatriz de la imagen que, con su potencia irradiante, permite acercarnos a la realidad respetando su heterogeneidad. Se trata de “un método, más que de la conciencia, de la criatura, del ser de la criatura” (Zambrano, 2018, p. 82), un método que permite una visibilidad nueva, capaz de acoger, como una madre, lo otro, sin ansia alguna de posesión. Se trata de una “mirada que todo lo recoge sin juzgar ni discernir, pues no une haciendo homogéneo lo distinto. Su unidad no es la abstracta de ideas y conceptos. Es la unidad viviente. Es *la madre*” (Zambrano, 1951, [M-267]).

Se trata de un horizonte, el que aquí vamos delineando, que rompe con una entera tradición filosófica racionalista que ha privilegiado el concepto abstracto como instrumento de conocimiento privilegiado. María Zambrano nos invita entonces, en contraste con el enfoque meramente racionalista, a encontrar nuevas lógicas, capaces de respetar la generatividad y la heterogeneidad de la realidad, sin la pretensión, tan radicada en el hombre occidental, de someter la realidad a la voluntad del sujeto.

Esta transformación que María Zambrano nos indica, y que es posible hallar justamente en una diferencia de método, se manifiesta en una diferente postura de pensamiento. La actitud del hombre occidental, que se ha dejado guiar por su ansia de posesión, ha terminado por alejarlo de la realidad misma,

ya que, como leemos en *Delirio y destino*, el escrito que contiene la autobiografía de la filósofa: “Nos sentimos libres y dueños y, si seguimos así, sustituyendo realidades por conceptos, podemos enseñorearnos de todo, más ese todo carecerá de... realidad” (Zambrano, 2014, p. 985). Aparece aquí la urgencia de acercar nuevamente el pensamiento a la vida, de sanar esa profunda fractura entre el pensamiento y la realidad que hace que la filosofía misma pueda ser nombrada como “un éxtasis fracasado por un desgarramiento” (Zambrano, 2015, p. 689), un alejamiento operado por el mismo hombre occidental.

En contraste con esta fractura que desconoce no solamente el vínculo que une el hombre a la realidad obscura y generativa, sino que también es incapaz de reconocer la dimensión trascendente del ser humano, María Zambrano propone otro camino, que contrasta con la pretensión, tan radicada en el hombre occidental, de crear a imagen y semejanza divina. Una verdadera ansia de posesión ha guiado al hombre occidental, arrojándolo a la soledad más profunda, en una angustia profunda y estéril donde será posible salir solamente reconociendo la posibilidad de seguir una lógica femenina y generativa que ha sido largamente olvidada por una larga tradición de pensamiento.

Es justamente en la figura de la Virgen Inmaculada que será posible encontrar nuevos horizontes de esperanza, ya que en la imagen de la Purísima Concepción muestra no solamente una pureza que no excluye la fecundidad, sino también “la entrada de la mujer en la creación, la creación divina” (Zambrano, 2016, p. 522).

Será desde luego en el reconocimiento positivo del vínculo que une el hombre a la realidad obscura y materna, que será posible renunciar a toda ansia de posesión, encontrando una salida a esa cultura que, echando en el olvido su matriz femenina, se ha quedado en una “soledad masculina, viril, creadora” (Zambrano, 2016, p. 522).

5. LA MATRIZ MATERNAL DEL PENSAMIENTO

Para adentrarnos adecuadamente en la fecundidad del pensamiento que María Zambrano nos brinda, es imprescindible mostrar cómo el cambio de paradigma anteriormente citado, que rescata del olvido la condición ontológica del

hombre como “ser natal” y no solamente mortal, nos permite sacar a la luz un pensamiento auténticamente femenino, que no ha olvidado su rasgo maternal.

Es justamente en la capacidad materna de ensancharse para hacer espacio a la luz de “otro yo” que es posible hallar la generatividad del pensamiento que la filósofa nos ofrece. De lo que aquí se trata es de dar cuenta de un ejercicio de coherencia con la realidad misma y de abertura a la vez que nos pone en una relación siempre respetuosa de las diferencias. En el movimiento acogedor de saber aceptar lo que es diferente de uno mismo, tan perfectamente simbolizado en la capacidad materna de acoger, de saber hacer espacio a *otra* criatura, podemos hallar la renuncia a toda pretensión de posesión.

El nacimiento se convierte entonces en un método de pensamiento que indica un movimiento que, sin prescindir de ese vínculo originario con la raíz de la cual procede, rompe con la homologación para irrumpir en la realidad con toda su fuerza inédita. Una unión, la que aquí intentamos mostrar, que enlaza nuevamente el pensamiento a la realidad, rescatando del olvido no solamente la capacidad generativa materna, sino, más ampliamente, la fecundidad propia del pensamiento femenino. Es desde este enfoque que la misma experiencia de la maternidad puede simbolizar la capacidad generativa, propia de la mujer, de pensar a partir de la experiencia, desde su propio sentir.

Si todos podemos estar de acuerdo sobre el hecho de que la maternidad no ha sido considerada como un asunto filosóficamente relevante hasta fechas relativamente recientes⁵, no han faltado, en los últimos años, pensadoras que se han atrevido a filosofar desde sus propias experiencias de maternidad. Es el caso de Carla Canullo, que en su libro *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*⁶ nos muestra la posibilidad de pensar a partir desde la carnalidad de su mismo cuerpo. Sin limitarse a la maternidad meramente biológica, la autora muestra la posibilidad de un pensamiento que, evitando recaer simplemente en el íntimo o lo privado, nos enseña la posibilidad de no separar la filosofía de ese movimiento generativo que cada nacimiento implica.

⁵ Cf. sobre el tema Villarrea Requejo, S., Cuando los sujetos se embarazan. Filosofía y maternidad. *Dilemata* (año 7, 2015), p. 1. <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/download/367/372/1377>

⁶ Cf. Canullo, C. (2009). *Essere madre. La vita sorpresa*, Cittadella Editrice; tr. esp. de Rubio Morán, L. (2015), *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*, Sígueme.

La maternidad se configura entonces como un auténtico “gesto de libertad que acompaña, aun imperceptiblemente, nuestra apertura al mundo y sobre el mundo; un gesto de apertura que nos corresponde realizar y nos impulsa a acoger como *un amanecer de renovadas bendiciones*”⁷ (Canullo, 2015, pp.8-9). Un amanecer que reenvía, una vez más, a la metáfora de la aurora, que con su luz abre al nuevo día con toda su fuerza inédita. Es, con las palabras de Canullo, “la sorpresa [que] nos sobresalta, pero siempre y cuando encuentre a quién está ya abierto, dispuesto a la novedad” (Canullo, 2015, p. 9).

La actitud de abertura hacia la vida es lo que se destaca también el texto de otra joven filósofa, María Martín Gómez, que en su *Diario de una filósofa embarazada* muestra la capacidad materna de acoger a la vida. Desde los cambios que el embarazo provoca en su mismo cuerpo, la autora se cuestiona sobre el origen y el desarrollo de ese nuevo ser que se presta a hacer su ingreso en el mundo.

Auténticamente sorprendida delante de la fuerza inédita de esta poderosa transformación que implica cuerpo y pensamiento a la vez, Martín Gómez constata como “no hay nada tan admirable para una mujer como los procesos que de repente vive su cuerpo desde el mismo momento en que el óvulo es fecundado” (Martín Gómez, 2021, p. 17). El resultado es un pensamiento que nunca es desligado del sentir y se traduce en una forma de filosofar auténticamente femenina donde “el cuerpo es [...] una parte esencial de nosotros mismos y el instrumento con el que nos relacionamos con lo que nos rodea” (Martín Gómez, 2021, p. 18).

Pensar desde la propia experiencia de madre permite a la autora enfocarse en una perspectiva que rescata la imprescindible reflexión sobre el origen mismo de cada individuo y sobre su imprescindible naturaleza relacional.

6. LA AURORA, METÁFORA DEL NACIMIENTO

Para mejor orientarnos en el pensamiento que Zambrano nos ofrece, podemos buscar ayuda justamente en la metáfora de la *aurora*⁸ anteriormente citada,

⁷ Cursiva mía.

⁸ La búsqueda del Oriente es uno de los temas principales del sufismo iraní, sabiduría no ajena

figura imprescindible en el pensamiento de la filósofa y que nos puede servir de indicador para toda su filosofía. La aurora, esa luz que nace desde la noche, desde la oscuridad más profunda, surge aquí como metáfora del movimiento mismo del nacimiento.

Se trata de una luz que no se impone sobre la realidad homologándola, como la luz cegadora del Sol del Mediodía, sino que surge lentamente, desde la oscuridad del sentir, y que se muestra, con su claridad tenue y temblorosa, solamente después de haber atravesado los más oscuros abismos. El color rojo de la aurora, con todos sus infinitos matices, parece ser entonces el vivo testimonio del dolor atravesado, y su luz se muestra como “gotas de sangre celeste diluidas” (Zambrano, 1989, p. 200), mientras el hombre aparece como “hijo de esa herida celeste” (Zambrano, 1989, p. 200). El fondo oscuro desde el cual la vida misma brota hará, por lo tanto, alusión a las *entrañas maternas* de la realidad, ese primer vínculo generativo que testimonia la relación entre el ser humano y las oscuras matrices desde las cuales el hombre mismo ha nacido.

Esta “implacable aurora sangrienta” (Zambrano, 2018, p. 253) se nos presenta entonces como una figura que nos permite recuperar la potente analogía con la capacidad generadora de la Madre, desde cuyas *entrañas* surge la vida. A través de la metáfora de la Aurora la potencia generativa materna vuelve así a cobrar su importancia, y su luz será, con las palabras de María Zambrano, “el anuncio, la señal, de un cuerpo invulnerable que nazca, [que] crezca libre de toda amenaza, imposible de morir. Condenada, ¿o elegida?, a no morir” (Zambrano, 2018, p. 233). Ella “fuente de la fuente” (Zambrano, 2018, 233), es la imagen del origen primordial de la vida, luz generadora capaz de atravesar, una y otra vez, los abismos oscuros de la muerte, gracias a su capacidad de volver a nacer, intacta, en cada amanecer. Es una “luz Madre”, la que aquí surge, como nos muestra la filósofa malagueña cuando afirma: “En alguna parte del cosmos la aurora tiene un hijo, o varios a la vez. Ella no muere, y da a la luz, al fin y al cabo, al mismo tiempo que es la fuente de la vida” (Zambrano, 2018, 233). La luz auroral que nace de Oriente es, en consecuencia, el

a María Zambrano, como testimonia el libro, custodiado por la “Fundación María Zambrano”, de Corbin, H. (1971). *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Présence.

“*alba humana*” (Zambrano, 2011, p. 399), metáfora del nacimiento y de la Creación entera, como leemos en *Persona y democracia*:

[...] no sería posible que sólo en Occidente el hombre alborease. Allí donde primero apareció el hombre, debió aparecer como una aurora, como una herida, pero por donde se filtra la luz a modo de sangre de la creación. El alba es la hora más trágica del día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida. Mientras que el ocaso se lleva consigo el día ya pasado con la melancolía de lo que ya fue, mas también con su certidumbre y su cumplimiento. Y el hombre jamás está cumplido, su promesa excede en todo su logro y sigue en lucha constante, como si el alba en lugar de avanzar se extendiese como tal alba, se ensanchase, y su herida se abriese más profundamente para dejar paso a este ser no acabado de nacer todavía (Zambrano, 2011, pp. 399-400).

Es en la capacidad materna de *ensancharse*, de salir del confin del dominio para hacer espacio a *otra criatura*, que hallamos el pensamiento generativo que María Zambrano nos ofrece, capaz de unir inmanencia y trascendencia a la vez.

La metáfora de la *madre Aurora* aparece también en un escrito que precede al texto *De la Aurora*, donde la filósofa comenta la teoría del antropólogo Georges Dumézil (1898- 1986) de la *Mater Matuta*, antigua deidad romana venerada como diosa de la Aurora. Zambrano alude aquí a la aurora como metáfora universal capaz de sostener todas las otras, y escribe al respecto:

No son tantas, ni podrían serlo, las metáforas universales, las indispensables han debido de ser. Han debido, fueron, porque entre ellas alguna debió de quedar sumergida, no más anunciada. Y algunas, enterradas o enmuradas todavía aleteantes. Otras, circulando hasta desgastarse. Y no sabemos más que en vislumbres y sospechas si hay una, una sola, que sostiene a todas las demás, y que, en el caso de que existiera, sostendría o sería la palabra misma. La palabra, esa pura y rara vez audible, que, por una sola vez, según diversas tradiciones acerca de la creación o aparición del Universo, ¿fue ya una metáfora? La sílaba Aum -Om- según los Vedas, o el Fiat Lux del Génesis. Metáforas dadas al hombre para que se entienda consigo mismo, para que sea él mismo, y para que se las entienda con el universo visible, con la tota-

lidad, sombra del Uno, más allá de su obra o escondido quizá en ella, o circulando de incógnito entre ella. (Zambrano, 2018, p. 215).

Mater Matuta, es la luz auroral que nace desde Oriente, signo tangible de la capacidad generativa materna. A esta luz auroral y materna Zambrano se mantendrá fiel durante toda su existencia, como testimonian también las palabras que la filósofa escribe sobre el significado del *Fiat lux* del Génesis, en ocasión del discurso pronunciado durante la ceremonia de entrega del Premio Cervantes, cuando afirma: “¿Tal vez habría que modificar que en el principio era la madre? No, en el principio era la luz, y la luz es siempre virgen, es siempre madre” (Zambrano, 2014, p. 762). Una virginidad, la que aquí encontramos, que no contrasta con la pureza de un pensamiento que no ha renunciado a la fecundidad, perfectamente encarnado en la figura de “la Virgen casta, pura y madre” (Zambrano, 2015, p. 718).

7. UN SABER MATERNAL

La Aurora no es solamente metáfora, sino también guía que nos puede ayudar a delinear el movimiento mismo del nacer. Como un imán que con su fuerza atrae irresistiblemente, es imagen que marca el método que aquí vamos precisando.

El saber auroral y maternal al que María Zambrano hace referencia se presenta, no simplemente como un comienzo, sino como un “centro” generativo y generador desde el cual la vida misma surge, que se alberga en la parte más íntima y oscura del ser. Tal y como señala la filósofa española en su escrito *Las tinieblas de la Aurora*: “En el ser humano, como se sabe, anda la luz escondida en las tinieblas, siendo ella, la luz, lo inicial. Y así, la Aurora es, no el comienzo, sino el centro del día en medio de la noche, el día-noche, la luz-tinieblas, que luego se separan sin perderse la una en la otra. La vida misma, pues.” (Zambrano, 2018, p. 248).

Se trata de la misma luz capaz de poner en circulación la respiración misma del ser humano, la que marca su más primordial instinto de sobrevivencia. De manera similar a la luz tenue del amanecer, la luz del ser será entonces como:

[...] una centella de fuego que no abrasa, aunque traiga a veces pena, la fatiga de respirar por entero, como si el respirar todo de la vida atravesara ese ser que entra en ella. Y la respiración se acompasa por esta luz que viene como destinada al que abre por ella los ojos. El que así alienta al encuentro de la luz es alumbrado por ella, sin sufrir deslumbramiento. Y de seguir así, sin interrupción, vendrá el ser como una aurora (Zambrano, 2018, p. 87).

De acuerdo con ello, es la luz imán único, centro que atrae el cumplimiento de todo ser, que ilumina derramando su luminosidad, un fuego invisible y vital, “sustancia formada a partir de la inspiración primera en el inicial respiro” (Zambrano, 2018, p. 87). En cada despertar, el ser preexistente es atraído por esa luz que, tanto o más aún que el espacio y el tiempo, es “un *a priori* del ser humano o del ser de todas las criaturas” (Zambrano, 2018, p. 91).

Se trata de una luz que se origina desde las *entrañas* mismas del universo, en la oscuridad del sentir. Es, en el ser humano, lo inicial, el centro en medio de la oscuridad, una “luz madre” que marca el ritmo del universo entero, con sus sombras y sus luces, sus noches y sus días, sus tinieblas que se alternan con una claridad prometedora, eludiendo la oposición, como nos muestra, paradigmáticamente, una vez más, la figura de la Virgen, “Ella, la que llora sin espadas ni cuchillos. La lágrima solar que se vierte sin razón [...]. Ella, la lágrima, la misma Virgen, luz sin llama, ser y vida...” (Zambrano, 2014, p. 629).

Aparece aquí, una vez más, la posibilidad de renacer, nuevamente, bajo una nueva luz. De esta forma, la noche se convierte en un lugar de visibilidad nuevo donde, paradójicamente, el mismo ser se muestra, donde lo más secreto y oculto se da a ver. En un significativo manuscrito, Zambrano escribe:

La noche ha sido una diosa, cuando había dioses – muchos – en el alma de las gentes. Cuando se ha creído en un solo Dios, la noche ha sido un lugar del ser, un lugar donde sucedían cosas, acontecimientos, revelaciones que en ella encontraban las condiciones mejores para darse. Porque la noche es prometedora con su oscuridad. Y así las tinieblas, esas que todas las creencias religiosas y el corazón del hombre espontáneamente identifican a lo más temeroso no es propiamente la noche, sino en determinadas pasiones, cuando otras circunstancias se añaden a su maternal oscuridad (Zambrano, 1965, [M-109]).

Por lo tanto, la “maternal oscuridad” de la noche será el lugar donde la luz del ser mismo germina una y otra vez, allí donde noche y día, sueño y vigilia, verano e invierno se conjugan, donde no hay ocaso. La aurora será, desde luego, la que permite “respirar en la luz, y respirar su luz misma en sus pálidos y apenas visibles colores, sin casi vibración aun” (Zambrano, 2018, p. 219), signo tangible e imagen de la capacidad generativa materna, la única capaz de salvar al hombre.

8. CONCLUSIONES

La fidelidad a ser mujer es el gran don que la filósofa española nos ha dejado, convocándonos a la tarea de seguir haciendo generativo su pensamiento, sin caer nunca en las jaulas de la abstracción. Un ejercicio difícil y simple al mismo tiempo, si no olvidamos nuestro íntimo vínculo con la realidad generativa y materna, sin dejar que el pensamiento se aleje de la vida y se vuelva rígido, mortífero, incapaz de seguir el movimiento transformador de la vida.

María Zambrano invita al hombre a un ejercicio diario de coherencia, de adhesión a la realidad, a una fidelidad a nuestro mismo ser que exige siempre atravesar los abismos oscuros del sufrimiento para poder trascenderse continuamente a sí mismo y salir siempre, y nuevamente, a la luz. Se trata de un movimiento que, adentrándose en los más profundos abismos, permite salvar de la indistinción lo que aspira a ser salvado por la luz, rescatando del olvido también ese hijo prematuramente desaparecido, y transformando el dolor de esa pérdida en nuevos horizontes de esperanza y resurrección.

Solamente adentrándose en los abismos más oscuros, “allá abajo, en la Tierra” (Zambrano, 2011, p. 1146), en esa “eterna oscuridad” (Zambrano, 2012, p. 104) donde su niño descansa, será posible renacer bajo una nueva luz. Un método, el que aquí hemos tratado de delinear, que une inmanencia y trascendencia a la vez, y que, sin renunciar a la generatividad de la realidad, nos recuerda como “la Cruz nace desde las aguas, desde el abismo de las aguas de abajo que por ella se hacen de arriba, o son su equivalente aquí” (Zambrano, 2014, p. 554).

Es desde esta misma perspectiva que el nacimiento se transforma en método de pensamiento, el único capaz de expresar esa adhesión a la realidad que

es a la vez abertura hacia el otro y fidelidad al origen. Siguiendo el movimiento mismo del nacer que aquí hemos intentado esbozar, será posible proceder en el camino fecundo y generativo que la filósofa nos indica, sin caer en lo preconstituido, en lo prefabricado, sino dejando siempre, y de nuevo, espacio a lo inédito.

El método que aquí hemos intentado delinear nos muestra entonces como el concepto no sea algo que hay que buscar en los cielos de la abstracción, ni tampoco algo que podamos poseer. Al contrario, la noción de “concepto” que aquí intentamos delinear habita aquí en la tierra, en las *entrañas* maternas de la realidad, allí donde es posible *concebir* hasta hacer espacio, siempre y nuevamente, a una nueva e inédita forma de vida.

El “concepto” recupera entonces su antigua matriz generativa, escondida en su largamente olvidada etimología latina que trae nuevamente a la memoria el *conceptus* –término derivado del verbo *concipere*, “concebir”– para mostrar como la capacidad de engendrar sea siempre profundamente vinculada a su matriz femenina (Cf. Zucal, 2024, p. 30; Cavarero, 2021, p. 64).

En ese vínculo con la realidad que no excluye la trascendencia, el hombre podrá reconocerse entonces, ante todo, como *criatura*, renunciando definitivamente a esa pretensión, tan radicada en el hombre occidental, que ansía apoderarse de la realidad sin respetar el íntimo nexo con la oscura y sagrada matriz de la vida. El “concebir” recupera entonces, en el léxico filosófico, todo ese imaginario del engendrar tan bien expresado en la capacidad generativa materna, salvando el hombre de las jaulas de un pensamiento que ha pretendido divorciar de la vida misma.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Canullo, C. (2009). *Ser madre. Reflexiones de una joven filósofa*, tr. esp. de Rubio Morán, L. (2015), Sígueme.
- Cavarero, A. (2021). *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*. Pazzini. Primera edición 2007.
- Corbin, H. (1971). *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Présence.
- Martín Gómez, M. (2021). *Diario de una filósofa embarazada*, Tencos.

- Villarme Requejo, S. (2015). Cuando los sujetos se embarazan. Filosofía y maternidad. *Dilemata* (año 7), p. 1.
<https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/download/367/372/1377>.
- Zambrano, M. (1951). *Caracas. La piedad*. [M-267]. Fundación María Zambrano.
- Zambrano, M. (1965). *El ser oculto*. [M-109]. Fundación María Zambrano.
- Zambrano, M. (1989). *Diotima de Mantinea*. En Ead., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- Zambrano, M. (2011). *El hombre y lo divino*, en Ead., *Obras Completas III*. Galaxia Gutenberg. Original de 1955.
- Zambrano, M. (2011). *Persona y democracia*, en Ead., *Obras Completas III*. Galaxia Gutenberg. Original de 1958.
- Zambrano, M. (2011). *La tumba de Antígona*, en Ead., *Obras Completas III*. Galaxia Gutenberg. Original de 1967.
- Zambrano, M. (2007). *Filosofía y educación. Manuscritos*. Editorial Ágora.
- Zambrano, M. (2012). *Cartas inéditas* (a Gregorio del Campo). Linteo.
- Zambrano, M. (2014) *Borrador*. [IV. 11 febrero 1989]. En Ead., *Obras Completas VI*. Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2014). *Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990)*. En Ead., *Obras Completas VI*. Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2014). *Delirio y destino. Los veinte años de una española* en Ead., *Obras completas VI*. Galaxia Gutenberg. Original de 1952.
- Zambrano, M. (2015). *Filosofía y poesía*, en Ead., *Obras Completas I*. Galaxia Gutenberg. Original de 1939.
- Zambrano, M. (2015). *A modo de prólogo*. En Ead., *Obras Completas I*. Galaxia Gutenberg. Original de 1987.
- Zambrano, M. (2016). *El pensamiento vivo de Séneca*. En Ead., *Obras completas II*, Galaxia Gutenberg. Original de 1944.
- Zambrano, M. (2016). *Hacia un saber sobre el alma*. en Ead. *Obras Completas II*. Galaxia Gutenberg. Original de 1950.
- Zambrano, M. (2018). *Claros del bosque*. En Ead. *Obras Completas IV*, tomo I. Galaxia Gutenberg. Original de 1977.
- Zambrano, M. (2018). *De la Aurora*. En Ead. *Obras Completas IV*, tomo I. Galaxia Gutenberg. Original de 1986.
- Zambrano, M. (2021). *Unamuno en su centenario*. En Ead. *Unamuno*. edición e introducción de M. Gómez Blesa, Debolsillo. Original de 1964.
- Zucal, S. (2017). *Filosofia della Nascita*. Morcelliana.
- Zucal, S. (2024). *Storia della filosofia della nascita. Dai Greci a Nietzsche*, vol. I. Morcelliana.

MISCELÁNEA / MISCELLANEOUS



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



La flexión hacia la interioridad de un pensamiento reabierto a la relacionalidad. Estructura y dinamismo ontológico-existencial del *cogito* pascaliano

The interior inflection of a thought reopened to relationality. Structure and ontological-existential dynamism of the Pascalian cogito

ALBERTO PERATONER¹

Facoltà Teologica del Triveneto, Padova (Italia)

ID ORCID 0009-0008-1346-2534

Recibido: 16/07/2024 | Revisado: 10/10/2024
Aceptado: 11/10/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.505>

¹ (peratoner@libero.it) Alberto Peratoner es doctor en Filosofía por la Universidad de Venecia, doctorado en Filosofía por la misma universidad. Profesor en la Facoltà Teologica del Triveneto de *Metafísica y Teología filosófica* y de *Antropología filosófica*, y en el Seminario Patriarcal de Venecia, de *Metafísica* y de *Epistemología y lógica*. Forma parte del consejo editorial del anuario filosófico “Anthropologica” y de la revista “Bazmavep” (Venecia). Publicaciones relevantes: *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell’etica*, Venezia, Cafoscarina, 2002, 2 vol.; *Pascal*, Roma, Carocci, 2011; *Cartesio*, Milano, Solferino, 2020; y otros estudios sobre autores clásicos, medievales y modernos, y sobre cuestiones relacionadas con la contemporaneidad, la unidad del conocimiento, la relación entre razón, fe y cultura, así como la ética ambiental en relación con la antropología filosófica.

RESUMEN: La invitación agustiniana al *redi in teipsum* parece recurrir en la variante moderna de la investigación de la interioridad que se puede observar en dos autores como Descartes y Pascal, aunque con trayectorias diferentes. El *cogito* pascaliano, si bien se estructura de forma similar al cartesiano, se expresa en el redescubrimiento del *pensamiento* como razón de la dignidad del hombre y núcleo identificador de la constitución antropológica, que conduce a la determinación del sentido de la estructura de la conciencia como constitutivamente relacional. El interiorismo de inspiración agustiniana que reencontramos en Pascal, en su misma estructura ontológico-consciencial y existencial-dinámica a la vez, tiene una valencia simultáneamente filosófica y teológico-espiritual, y la misma producción pascaliana está atravesada e impregnada por la necesidad de un retorno incesante a la interioridad de la conciencia, perseguida como condición necesaria para la cualificación ontológico-existencial de la persona como ser esencialmente en relación.

PALABRAS CLAVE: Agustín, *cogito*, Descartes, interioridad, introspección, Pascal, persona, relación.

ABSTRACT: The Augustinian invitation to *redi in teipsum* seems to recur in the modern variant of the search for interiority that can be observed in two authors such as Descartes and Pascal, although with different paths. The Pascalian *cogito*, beyond its similarity of structure with the Cartesian one, is expressed in the rediscovery of *thought* as the fundamental reason of man's dignity and the identifying core of the anthropological constitution, bringing to the determination of the meaning of the structure of conscience as constitutively relational. The Augustinian inspired interiorism we find in Pascal, in its own ontological-consciencial and existential-dynamic structure, has a simultaneous philosophical and theological-spiritual value, and Pascal's own production is traversed and pervaded by the need for an unceasing return to conscience's interiority, pursued as a necessary condition for the existential qualification of the person as a being essentially in relation.

KEYWORDS: Augustine, *Cogito*, Descartes, Interiority, Introspection, Pascal, Person, Relationship.

1. INTRODUCCIÓN

La invitación agustiniana al *redi in teipsum* parece recurrir en la variante moderna de la investigación de la interioridad que se puede observar en dos autores como Descartes y Pascal, aunque con trayectorias diferentes. Am-

bos, en efecto, aunque con preocupaciones y objetivos diferentes, proceden a la refundación de un saber cierto y, con ello, a la recomposición del nexo, sometido a la crisis de la disociación entre sujeto y objeto, entre certeza y verdad, transitando por la flexión introspectiva del *cogito*.

Paralelamente y especularmente al *cogito* cartesiano se presenta, de hecho, un *cogito* pascaliano, que si bien se estructura de forma similar al primero, sobre todo en el hecho de que representa el punto de apoyo fundamental por impartir una rotación proposicional y reconstructiva, combina, sin embargo, significativas diferencias.

El cuestionamiento y la indagación, el “escarbar”, por así decirlo, en las vísceras más profundas de la interioridad del hombre constituye, sin duda, el rasgo más peculiar de la entera reflexión agustiniana y que toda la permea. Una dimensión que podemos llamar *interiorismo*, si con ello podemos definir *una dinámica singularmente intensiva de la conciencia, una curvatura de la reflexión y del vivido personal humano como particularmente versado, in-centrado y con-centrado en la interioridad*, y por cierto no, negativamente, su exasperación o absolutización en detrimento de otras dimensiones de la experiencia.

También es bien sabido cómo la influencia de Agustín en la formación del pensamiento filosófico y teológico y de la misma cultura occidental ha sido fundamental y duradera hasta el punto de ser hasta hoy inagotable. Y cómo, después de haber caracterizado el cuadro de referencia de la reflexión filosófica y de la elaboración teológica durante siete siglos abundantes, experimentó un decisivo resurgimiento de interés en los albores de la Edad Moderna, especialmente entre los siglos XVI y XVII, llegando a interactuar con los empujes más caracterizantes de esta época y a entrar de lleno en la elaboración de las propuestas más relevantes y que hoy habitualmente consideramos fundantes de la modernidad filosófica.

El carácter distintivo de toda la reflexión de Agustín es el movimiento de introspección, que corresponde además de a un principio metodológico para redescubrirse a sí mismo y a Dios en la propia interioridad, a un núcleo fundacional onto-antropológico, a partir del cual se ordena todo el campo del sentido, si no en forma de tratamiento sistemático, sí en un desarrollo en círculos concéntricos y otros policéntricos que en él se generan, “en volutas” y con

diversas intersecciones de plano, de alrededor, y de tal manera, aunque Agustín no pueda ser considerado propiamente un pensador “sistemático”, que no falte al conjunto una cierta completitud.

2. LA DIMENSIÓN INTROSPECTIVA DEL INTERIORISMO AGUSTINIANO EN LA PRIMERA MODERNIDAD

El imperativo del *redi in teipsum* en Agustín no corresponde a un mero repliegue subjetivista y solipsista sobre el sí, como el que llegará a conocer en la modernidad post-cartesiana, sino que está fundado en la inhabitación en lo profundo de la conciencia de la verdad —«Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (Agustín, *De vera religione*, 39,72)—, y esto tiene profundas implicaciones que abarcan toda la experiencia humana, desde la esfera teórica a la práctica, proveyendo una meta sustancial para el trabajo de la interioridad².

A este respecto, la contribución de Agustín a la cultura filosófica —y, por consiguiente, también literaria y artística— del Occidente debe considerarse fundamental y profundamente incisiva: «su tematización de la interioridad —observa acertadamente Luigi Alici—, paradigmática para todo el pensamiento occidental, puede ofrecer un modelo hermenéutico que ayude a interceptar y discernir una retícula de instancias y atenciones sumergidas en la cultura actual» (Alici 2000, p. 119).

El pensamiento de Agustín, que había dominado la escena del pensamiento occidental hasta el desplazamiento del eje teórico del paradigma ontológico-metafísico platónico al aristotélico, desplazamiento producido por la Escolástica de los maestros dominicos del siglo XIII, experimenta un notable resurgimiento de interés desde los albores de la Edad Moderna, llegando a interactuar con el marco antropocéntrico que caracteriza la cultura del humanismo.

No sin sombras, ya que en él también influye la evolución de la escolástica del siglo XIV, que gradualmente había llegado a quebrar los vínculos ana-

² Sobre la flexión interiorista del pensamiento en Agustín en su connotación teórico-práctico-existencial, véase Zekiyán 1981; 2021; Bermon, 2001.

lógicos de continuidad entre lo natural y lo sobrenatural y cuyas exigencias acaban reapareciendo en las tensiones de reforma maduras a principios del siglo XVI en el área noreuropea, marcadas por una pronunciada vuelta antinaturalista de la antropología filosófica y teológica en la que se reactiva el énfasis puesto por el último Agustín, en la polémica antipelagiana, sobre la perversa corrupción de la naturaleza en la condición postlapsaria y sobre la absoluta necesidad de la gracia, con la consiguiente radical polarización oposicional del binomio *naturaleza - gracia*.

Así, al marcado naturalismo renacentista sucederá rápidamente, en los círculos más íntimamente atravesados por la idealidad platónico-agustiniana, el antinaturalismo de las teologías reformadas de los siglos XVI y XVII y las reacciones internas en la Iglesia católica frente a las intemperancias de cierta teología postridentina³.

Ahora bien, en la atmósfera epocal de esta renovada sensibilidad y redescubrimiento del pensamiento filosófico y teológico del Hiponense, es precisamente la dimensión introspectiva del interiorismo agustiniano la que parece erigirse como particular principio generador de nuevos marcos teóricos para la reflexión filosófica, en relación con la centralidad que va asumiendo, desde los albores de la edad moderna, la cuestión de la subjetividad trascendental de la persona humana⁴, que estará llamada a constituir la polaridad más caracterizadora de la modernidad en su conjunto. Esta modernidad connaturalmente agustiniana, por así decir, puede ser constatada en los inicios de la modernidad filosófica, que en su plena explicitación en el siglo XVII vio enfrentarse las

³ En el ámbito editorial, a medio siglo del nacimiento de la tipografía, el renacimiento del interés por el pensamiento de Agustín queda testimoniado por la publicación de la colección de las *Obras completas* del Hiponense por A. Dodo en Basilea (Froben) en 1506, seguida una veintena de años más tarde por la edición herasmiana (también de Froben) en 1528-29 y, medio siglo después, por la cuidada edición de Amberes, fruto de los esfuerzos filológicos de los teólogos lovainianos (Plantin, 1577). Acerca de la influencia de Agustín en el pensamiento teológico de la Edad Moderna, véase H. De Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Cerf, Paris 2008 (ed. or. 1965); trad. Esp. *Agustinismo y teología moderna*, Encuentro, Madrid 1991.

⁴ Tomamos aquí la expresión “subjetividad trascendental” en el sentido de la universalidad de la conciencia humana como capaz de la intuición original y contradictoria del ser, de abstracción y de pensamiento crítico en trascendimiento de los límites finitos de la experiencia meramente sensible.

figuras de los dos padres paradigmáticos de las formas alternativas de su expresión teórica: Descartes y Pascal.

En ambos los pensadores, en efecto, aunque por vías sensiblemente diferenciadas, el pensamiento asume un rol fundamental en la afirmación de la sustancialidad del sujeto personal humano, y lo asume siempre a través de un momento de flexión introspectiva.

Así, si el constituirse del cogito en Descartes atiende a un movimiento introspectivo de repliegue sobre sí de la conciencia que a través del ejercicio de la duda hiperbólica se descubre a reafirmar *elenctice* la realidad del pensar como evidencia fundamental e incontestable que permite reconocer el sí mismo como *res* esencialmente *cogitans*, Pascal hace del pensamiento el punto de palanca que, descubierto – también a través de la introspección – al interno de la dialéctica vivaz de las *contrariétés* de miseria y grandeza que caracterizan la condición humana, como razón profunda de la grandeza del hombre, permite volver el camino en la dirección constructiva del descubrimiento de las razones del creer y de la definición de las respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia.

3. LA FLEXIÓN INTERIORISTA DEL *COGITO* SOLIPSISTA DE DESCARTES

Descartes –aunque aparentemente muy alejado de Agustín, que no menciona específicamente a este respecto– hace del *redi in teipsum* el pasaje obligado para la reconstitución de un saber cierto y, por tanto, para la refundación (*pars construens*) de un conocimiento sólido dotado de los requisitos de claridad y distinción⁵.

La continua reiteración de la articulación argumentativa del *cogito* en la secuencia *duda –cogito–certeza* de la realidad externa – que se presenta por

⁵ El mismo pliegue negativo de la duda también parece recoger en cierta medida algunos precisos pasajes de textos agustinianos («si enim fallor, sum», *De Civitate Dei*, XI, 26; «Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; [...] si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat», *De Trinitate*, X, 10, 13), como ya señalaron Arnauld, en su *Cuartas objeciones a las Meditaciones metafísicas*, Mersenne (cf. *Carta 114*, junio de 1637) y Colvius (cf. *Carta 287*, 14 de noviembre de 1640)..

primera vez en la cuarta parte del *Discurso del método* (1637) y reaparece con algunas variantes en las *Meditaciones metafísicas* (1641), y en los *Principios de filosofía* (1644) – testifica su centralidad en el pensamiento de Descartes para la constitución del sentido del *sujeto humano personal* que va a sustanciarse, *agustinianamente*, en su propia experiencia de la conciencia. Sin forzar el *cogito* en la dirección de una dependencia explícita de Agustín, podemos observar, con Perone, que «Descartes, moviéndose dentro de una orientación *lato sensu* agustiniana, que privilegia la interioridad, encuentra en ella un principio indubitable sobre el que fundamentar su procedimiento siguiente: el yo. El sujeto cartesiano es una interioridad que deviene principio de verdad y no mero lugar de su manifestación» y, por tanto, viene a ser a la vez «un estrechamiento y una radicalización» (Perone 2010, p. 72) del momento introspectivo agustiniano.

En una concepción de la realidad atravesada por la dualidad ontológica de *pensamiento y extensión*, con la observada moción interiorista dirigida a la refundación del nexo gnoseológico de certeza y verdad, el *proprium* de lo humano tiende, empero, naturalmente a contraerse en la sola esfera de la *res cogitans* –«no soy más que una cosa pensante», escribe Descartes en la *Segunda Meditación*, y dos veces en la *Sexta* (cfr. R. Descartes, *Meditaciones*, VI)–, quedando la corporeidad relegada a la mera dimensión de una maquinabilidad física que, manteniéndose sustancialmente extrínseca respecto a la identidad profunda del *cogito*, no logra elevarse del plano del mecanismo determinístico de lo real cuantitativo de la extensión.

Las resonancias agustinianas perceptibles en los textos cartesianos hicieron que las doctrinas filosóficas del autor del *Discours de la méthode* fueran fácilmente recibidas en los círculos intelectuales del agustinismo del tiempo, y de hecho fueron largamente tratadas y discutidas en el ambiente de Port-Royal, cuyos teólogos veían en ellas un valioso recurso para la restauración de la auténtica tradición teológica, de modo que las integraban, discutían y comentaban en sus reuniones, y no es casual que fuera Antoine Arnauld quien formulara la serie de *Objeciones* (la cuarta) a las *Meditaciones metafísicas* más apreciadas por Descartes.

De todos modos, el agustinismo cartesiano sigue siendo un agustinismo teórico, en parte también antropológico, que deja al margen el agustinismo

espiritual del acceso a la *verdad* a través de la *caridad*, y por tanto de la transfiguración de la *scientia* en *sapientia*. Se expresa sin duda en un repliegue sobre la interioridad de la conciencia, pero no es generador de una experiencia espiritual de auténtica interioridad, permaneciendo en sí mismo como un hecho intelectualístico que inaugura de hecho el solipsismo moderno, pagando en él el precio de su propia esterilidad espiritual.

4. LA FLEXIÓN INTERIORISTA DEL “COGITO” RELACIONAL DE PASCAL

Más manifiesto y explícito, el agustinismo de Pascal pasa naturalmente por su relación con el ambiente de Port-Royal, al que, sin embargo, no debe sacrificarse la originalidad del autor de los *Pensamientos*, ya que su actitud filosófica y científica no es en modo alguno a él reducible⁶. Pero, sobre todo, además de representar una presencia más manifiesta y pervasiva, la influencia de Agustín, en Pascal, adquiere una significación muy diferente, respecto a los rasgos que hemos creído poder reconocer en Descartes, y sobre esta diferencia se puede medir en parte la razón de una divergencia que nos lleva a ver en los dos pensadores los progenitores de dos variantes alternativas del pensamiento moderno, ambas destinadas a tener un largo curso, en los siglos siguientes.

En Pascal, en efecto, el interiorismo agustiniano se hace primeramente presente con el calor del *coeur*, que –más allá de los malentendidos sentimentalistas de cierta historiografía– concentra en sí el sentido bíblico y patristico del bari-centro onto-ético de la constitución antropológica y al mismo tiempo el momento intuitivo de la racionalidad pura (en el que podemos reconocer el *intellectus* de la tradición escolástica) que precede, origina y funda, en la estructura de la incontradictoria originaria de la experiencia elemental, la logicidad de la racionalidad discursiva, a la que el racionalismo postcartesiano comprimirá progresivamente todo el espectro de la razón, reduciéndola así a mero cálculo.

La extensión de todo el espectro de la vida consciente es lo que encontramos designado, en Pascal, por el término de *pensamiento* – *pensée* –, que en

⁶ Sobre el agustinismo de Pascal remitimos a la extensa monografía de Sellier 1995.

el diseño proyectual de la inacabada *Apología*, de la que nos queda, en los *Pensamientos*, el emplazamiento de la obra con los materiales de construcción, habría asumido el papel estratégico fundamental de punto de pivote de la entera dinámica de la obra. De hecho, por lo que podemos reconstruir sobre una base estrictamente filológica⁷, el diseño de la obra se habría articulado en dos grandes partes, articuladas en una fase de transición en la que el conjunto habría pivotado.

En síntesis, la primera parte habría consistido en una reconocimiento fenomenológica de lo humano, relevado en la complejidad de sus *contrariedades* de *miseria* y *grandeza*. Una vez reconocida la razón de la grandeza del hombre precisamente en el *pensamiento*, grandeza en el hecho mismo de garantizar la conciencia y la inteligencia crítica de la finitud del hombre y de su misma miseria, Pascal se habría fundado en ello para activar la segunda parte, en la que se habría planteado la “verificación” de la hipótesis cristiana sobre la realidad del hombre (y, con ello, del mundo y de Dios).

Hay, a este respecto, un fragmento central en el que podemos reconocer la clave del arco argumentativo del conjunto, y al que corresponde precisamente lo que es natural considerar como el *cogito pascaliano*.

Se trata del célebre fragmento en el que se encuentra la metáfora de la “caña pensante”: «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No necesita que todo el universo se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo aplastase, el hombre sería aún más noble que aquello que lo mata, porque él sabe que está muriendo y qué ventaja tiene el universo sobre él. El universo no sabe nada al respecto» (Pascal, *Pensées*, 15/200; B 347; LG 186)⁸.

A la conclusión de su análisis del fenómeno humano, explorado y descrito en la complejidad de sus actitudes contradictorias, Pascal representa con estas

⁷ A este respecto, remitimos a Peratoner 2002, v. 1; Id. 2011, pp. 167-220.

⁸ Para los *Pensées* de Pascal, que citamos en nuestra traducción, adoptamos la numeración Lafuma (Éditions du Luxembourg, París 1951), prefijada por el número de las respectivas liasses a las que pertenece el fragmento (en números arábigos para las 27 liasses titrées, números romanos para las 34 restantes), indicando, sucesivamente, también la numeración Brunschvicg (B) y Le Guern (LG). Para las otras obras, se asume la edición de referencia de M. Le Guern (Pascal 1998-2000).

palabras una relación de mutua inclusión entre las dos realidades del hombre y del mundo, por la que el hombre se encuentra inserto en la realidad, en la intersección de los dos planos empírico (*caña*) y trascendental (*pensante*), donde, mientras en el primero se ve físicamente engullido por el universo, casi hasta el punto de anularse en una porción infinitesimal de su extensión, en el segundo, gracias a la trascendentalidad de la conciencia, es en grado de comprenderlo⁹.

En este punto, Pascal concluye: «Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de aquí de donde debemos levantar y no del espacio y de la duración, que no sabríamos colmar. Procuremos, por tanto, bien pensar: tal es el principio de la moral» (Pascal, *Pensées*, 15/200; B 347; LG 186).

También en Pascal, por tanto, el paso obligado para la reconstrucción del plano veritativo es representado por una flexión introspectiva de la conciencia que en el espacio de su propia interioridad encuentra, en el pensamiento y a través de él, los medios y las condiciones para una recomposición renovada del nexo sólido de la certeza y de la verdad, y de un nexo a la vez metafísicamente y existencialmente pregnante. Y el *nous relever* de la página de Pascal, que no tiene fácilmente traducciones adecuadas, expresa todo el dinamismo del cruce y el impulso de la rotación a partir de este punto arquimediano que podemos considerar el alternativo *cogito* de la modernidad filosófica. Alternativo también en sus resultados, ya que el diseño de la inacabada *Apologie* concluye en la estructura relacional intersubjetiva que atestigua la plenificación de lo humano en la verdad de la relación¹⁰.

Tanto en Descartes como en Pascal, el *cogito* representa así un momento dinámico introspectivo, un tránsito por la interioridad, una flexión del sí con el sí en el hecho simple y originario de la conciencia pensante. Sin embargo,

⁹ En relación con el presente texto resulta interesante un otro fragmento en el que, en el contexto de la primera parte, se ilustra el pensamiento como razón de la grandeza del hombre y se anticipa la bien conocida metáfora: «Caña pensante. No es del espacio de donde debo buscar mi dignidad en absoluto, sino de la regulación de mi pensamiento. [...] Mediante el espacio, el universo me comprende y me engulle como un punto. Mediante el pensamiento, yo lo comprendo» (Pascal, *Pensées*, 6/113; B 348; LG 104)).

¹⁰ Véase, a este respecto, la unidad textual titulada *Morale chrétienne* (la 26ª *liasse*), en la que todo se sintetiza en el plano práctico-existencial de la estructura relacional del “cuerpo de miembros pensantes”.

en Pascal, la duda no llega a afectar a las evidencias fundamentales de los *prima principia*, ya que en esa misma flexión introspectiva el mantiene firme el hecho originario de la aprehensión de los principios y evidencias fundamentales, que designa con el término *coeur*.

El “corazón” de Pascal, en relación con la “razón”, es considerado de hecho como el momento originario, el punto inicial de la aprehensión de la datitud elemental de la experiencia, tal como ésta se presenta sin más a la conciencia, como la realidad misma es de hecho en su evidencia fenomenológica, y por tanto de la captación de los primeros principios, desarrollados posteriormente en las oportunas implicaciones lógicas a través de la razón discursiva, a la que se reserva el término *raison*.

Además, si el momento introspectivo del *cogito* en Descartes toma una orientación solipsista e individualista – y, en ese sentido, nada agustiniana – que marcará profundamente la evolución de la reflexión filosófica por todo el curso de la edad moderna, en Pascal observamos una constitución marcadamente relacional, intersubjetiva y dialógica, que también tendrá una larga secuela, hasta la edad contemporánea. El *cogito* pascaliano se expresa, en efecto, en el redescubrimiento del *pensamiento* como razón fundamental de la dignidad del hombre y núcleo identificador de la constitución antropológica, redescubrimiento al que remite la flexión introspectiva y, por tanto, conduce a la determinación del sentido de la estructura de la conciencia como constitutivamente relacional. Esta estructura está sin duda fecundada por la comprensión bíblica del corazón como baricentro de la persona y lugar del injerto de la gracia y del encuentro con Dios, y conduce hacia el reconocimiento de la apertura del sí al *ser-para-los-otros* como razón destinal de la propia constitución antropológica.

Podríamos decir, por tanto, que la flexión introspectiva en Pascal, no a pesar de, sino precisamente en virtud de su espesor filosófico de una fuerte significación ontoantropológica, adquiere un leudado espiritual que conduce al sentido de la interioridad según la mejor y más profunda tradición de la teología espiritual cristiana. En otras palabras, dada la amplitud del espectro del pensamiento, dentro del cual el corazón mismo constituye el momento originario de la aprehensión de los principios y a la vez el punto de radicación de la gracia, el *cogito* de Pascal adensa en sí mismo las cualidades tanto del

valor filosófico de la determinación del sentido de la subjetividad trascendental, como del descubrimiento, dentro de esta dimensión y gracias a su constatada irreductibilidad al plano empírico de la experiencia, de la valencia propiamente espiritual y sobrenatural de la interioridad, y, por tanto, del descubrimiento de la presencia-inhabitación de Dios en el hombre, en la que resuena el agustiniano *mecum eras, et tecum non eram* (Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38), así como el ya mencionado *in interiore homine habitat veritas* (Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72).

Además, el mismo Agustín, en las *Confesiones*, había entrelazado la cuestión del encuentro con Dios en lo íntimo del corazón con la invitación, aceptada desde el pensamiento platónico y neoplatónico, a la excavación *–filosófica–* en la propia interioridad, dando de hecho sus pasos precisamente a partir de esta solicitud¹¹.

Tecum non eram por la alienación – en el sentido propiamente literal de alejamiento de sí mismo – que, como consecuencia de la caída, lleva la sed de absoluto del hombre a derramarse fuera de sí, en la exterioridad empírica. Sin embargo, esta exteriorización de la búsqueda, aunque termine en el alejamiento de sí mismo, responde a una pulsión de verdad en el ser humano; una pulsión de verdad profunda que no puede desecharse apresuradamente como simplistamente errónea ya que distraería de Dios. Y errónea es, pero no tan

¹¹ «Y alertado [por aquellos escritos que me intimaban] a retornar a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti [*admonitus redire ad memet ipsum, intravi in intima mea*]; y lo pude hacer porque *tú te hiciste mi ayuda* [Sal 29,11]. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna Verdad, y verdadera Caridad, y amada Eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí; y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza 26, como si oyera tu voz de lo alto: “Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí”» (Agustín, *Confesiones*, X, 10, 16).

simplemente, porque además de traicionar la insaciable ansia de ser y de plenitud de la conciencia pensante y deseante – el tema es aún agustiniano, en la estela del *inquietum cor donec requiescat in te* (Agustín, *Confesiones*, I, 1) –, también revela una profunda conciencia de que lo Absoluto excede necesariamente el espacio del yo, aunque sea el de la interioridad más profunda, que es también el lugar privilegiado de encuentro con él.

En un interesante fragmento, Pascal equilibra la necesaria inflexión hacia la interioridad con la precisa indicación de la transcendencia –y, con ello, *externalidad*– de Dios respecto a la interioridad personal del hombre. Siguiendo un procedimiento frecuente en las *Pensées*, él falsifica dos proposiciones contrarias, que generalizan una respuesta unilateral al problema enunciado, para luego presentar una síntesis de las mismas como su auténtica solución:

Los estoicos dicen: volved a vosotros mismos, es allí donde hallaréis vuestro descanso. Y eso no es verdadero.

Otros dicen: salid fuera y buscad la felicidad en la diversión. Y eso no es verdadero. Vienen las enfermedades.

La felicidad no está ni fuera ni dentro de nosotros; está en Dios, tanto fuera como dentro de nosotros (B. Pascal, *Pensées*, I/407; B 465; LG 386).

La parcialidad de las soluciones rechazadas envuelve también una posible mala interpretación de la flexión interiorista, es decir, que también es necesaria la conciencia del ser *otro* de Dios que del sí mismo y, por tanto, de su infinita excedencia. Así pues, una perspectiva integral de la relación entre la persona humana y el Absoluto, y de la cuestión de la felicidad que le está íntimamente relacionada, permite afirmar que Dios está “tanto fuera como dentro de nosotros”.

Otro texto presenta críticamente la insuficiencia de la sola vertiente interiorista, en una forma que, extrapolada del delicado sistema de equilibrios y síntesis de contrarios del procedimiento pascaliano, parecería hasta una negación de la apelación al *redi in teipsum*:

Estamos llenos de cosas que nos echan fuera.

Nuestros instintos nos hacen sentir que debemos buscar nuestra felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos impulsan fuera, aun cuando no haya

objetos que las exciten. Los objetos externos nos tientan desde sí mismos y nos llaman aun cuando de ellos ni pensamos. Así, los filósofos tienen un bonito decir: “replegaos en vosotros mismos, encontraréis vuestro bien”; nadie les cree, y los que les creen son los más vacíos y los más necios (Pascal, *Pensées* 9/143; B 464; LG 133).

Pascal registra así el impulso natural que explica la tendencia en el hombre al extrañamiento de sí mismo, y de ahí a la alienación, en la búsqueda del bien y de su propia felicidad. Una tendencia tan poderosa que no hay consejo de repliegue en la interioridad, si esto se queda en el estado de una mera indicación teórica, que valga para superarla. El realismo de Pascal muestra aquí toda su fuerza, que se traduce en el rechazo a asumir superficialmente una indicación regulativa, aunque verdadera en sí misma, sin antes haber tomado las medidas con la inclinación que se le opone, y haber comprendido la parte de verdad –y de *verdad de lo humano*– a la que ella da voz.

En cuanto a los resultados, pues, el retorno al yo de una conciencia no debidamente inclinada, de un corazón que no está realmente dispuesto a escuchar la *sagesse de Dieu* que habita en su interioridad, sería inevitablemente estéril, incapaz de encontrar los “remedios” buscados para las miserias del hombre, y encerraría a la propia conciencia en un callejón ciego, como de hecho ocurre en el *cogito* cartesiano, que inaugura el subjetivismo moderno¹².

Sobre la necesidad de un retorno hacia la propia interioridad, para un oportuno conocimiento de sí mismo que parece ya orientado a los desarrollos apologéticos del proyecto de las *Pensées*, Pascal se pronuncia en el opúsculo *De l'esprit géométrique*, escrito en 1655, que constituye su obra epistemológica más significativa, en la que determina el “método geométrico” en su valor

¹² Véase al respecto el amplio fragmento de la *liasse A.P.R.*: «Es en vano, hombres, que busquéis en vosotros mismos los remedios para vuestras miserias. Toda vuestra inteligencia sólo puede haceros comprender que no encontraréis ni la verdad ni la bondad en vosotros mismos. Los filósofos os lo han prometido, pero no lo han sabido hacer. Ellos no conocen cuál es vuestro auténtico bien, ni cuál es vuestra auténtica condición. Yo sola [la Sabiduría de Dios] puedo enseñarve estas cosas, y cuál sea el auténtico bien, y esto lo enseñé a los que me escuchan. [...]. Y los que vieron la vanidad de esta pretensión os arrojaron al otro precipicio, haciéndoos creer que vuestra naturaleza era equiparable a la de las bestias, y os llevaron a buscar el bien en las concupiscencias, que son prerrogativa de los animales» (*Pensées* 11/149; B 430; LG 139).

paradigmático. Aquí, afinando el método axiomático, llega a la teorización de tres órdenes de magnitudes físicas –*movimiento, número, espacio*¹³–, heterogéneos pero unidos por ciertas propiedades, la principal de las cuales consiste en las «dos infinitudes que se encuentran en todas las cosas, una de grandeza, la otra de pequeñez» (Pascal, *De l'esprit géométrique*, in Pascal 1998-2000, II, p. 162). Después de haber tratado, sobre la segunda, la divisibilidad del espacio al infinito, hacia la conclusión del primer miembro del opúsculo, habiendo retomado el tema de los *deux infinis*, Pascal invita a realizar en él una reflexión interior para «conocerse a sí mismos» y «aprender a estimarse en su justo valor, y formar reflexiones que valgan más que todo el resto de la geometría» (ivi, p. 170).

Estas afirmaciones confirman la relevancia metafísica del pliegue reflexivo en la interioridad, si éste permite conocerse y estimarse en su justo valor, es decir, por el “peso ontológico” efectivo de la persona humana, suspendida, según se retomará y profundizará en los *Pensées*, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Un valor que procede también de la recomposición del propio ser en relación con el Dios reencontrado en la interioridad. De ahí, pues, su relevancia ética, por la implicación práctica de tal conocimiento. En efecto, ¿por qué “estimarse en el justo valor” si no es para regular la existencia en relación con Dios, con el prójimo, con el mundo mismo? Y es precisamente esta cadena de implicaciones profundamente existenciales la que permite a Pascal afirmar que tal investigación generaría “reflexiones que valen más que todo el resto de la geometría”.

La flexión interiorista en Pascal queda protegida de su posible asfixia en un repliegue intimista y solipsista también por la perspectiva ontoantropológica integral que, en la profunda unidad de alma, espíritu y cuerpo, permite al autor de los *Pensamientos* de superar el acento antinaturalista del agustinismo de Port-Royal. Esta perspectiva emerge bien en la participación de la corpo-

¹³ «Estas tres cosas, que comprenden todo el universo, según las palabras *Deus fecit omnia in pondere, in numero, et mensura*, tienen una conexión mutua y necesaria. Porque no se puede imaginar el movimiento sin algo que se mueva, y puesto que esta cosa es una, esta unidad es el origen de todos los números; en fin, ya que el movimiento no puede ser sin espacio, se ven estas tres cosas incluidas en la primera» (Pascal, *De l'esprit géométrique*, en Pascal 1998-2000, p. 162; la cita bíblica corresponde a Sab 11,21).

reidad humana en el proceso de conversión, que es explicitada por Pascal en el amplio fragmento de la apuesta a través del tema de “doblar la máquina” (*plier la machine*), indicación necesaria a la constitución de *habitus* virtuosos que despejen preliminarmente el campo de los obstáculos planteados por las pasiones, y de ahí la perspectiva de la instauración de una habitualidad positiva que Pascal llega a traducir en sus efectos en el tan incomprendido *vous abêtira*, expresión que deriva de “*bête, bestia*, y que significa por tanto literalmente *ve hará “bestia”* (Pascal, *Pensées* II/418; B 233; LG 397).

Pero esto no expresa en modo alguno una capitulación de la razón, y que Lescoeur describió con acierto ya en 1850: «Fortalecer esta razón con toda la fuerza de la costumbre; oponer, si se quiere, la regularidad de la máquina a la intemperancia del espíritu, eso es lo que Pascal llama *s’abetir*» (Lescoeur 1850, p. 99).

Otro fragmento, transmitido sólo en el manuscrito autógrafo, aclara aún más el sentido de esta coimplicación activa del componente corporal, declarando la necesidad de una sinergia en la que resurge el tema de la interioridad: «Es necesario que lo exterior se una a lo interior para obtener de Dios; es decir, que se ponga de rodillas, que rece con los labios, etc., a fin de que el hombre orgulloso que no quería someterse a Dios se someta ahora a la criatura» (Pascal, *Pensées* 944; B 250; LG 732).

La coparticipación de la dimensión corpórea del humano en la dinámica de la salvación, apoyándose en una ontología integral de la persona considerada en su unidad profunda, muestra entonces la profundidad teológica que le es propia y que la motiva íntimamente: del rechazo originario de la sumisión a Dios habría surgido un *homme orgueilleux* al que le queda, ahora, la posibilidad de compensar la oportunidad perdida con una humillación más profunda, la única capaz de neutralizar el orgullo que allí estaba profundamente arraigado. Pascal añade, en una reprise típica de su estilo expositivo, para aclarar el peso realmente atribuido a la aportación de la exterioridad en la fe vivida: «Esperar ayuda de este exterior es ser supersticioso; no querer unirlo al interior es ser orgulloso» (*ibid.*; véase así *Pensées* 26/364; B 249; LG 345), lo que pone a salvo de cualquier interpretación inadecuada del *abêtissement*.

Solidariamente unido al interior, el exterior es por tanto capaz, según Pascal, de *inclinarlo* (aunque este movimiento permanezca en última instancia en

el poder de la sola gracia de Dios –*inclina cor meum, Deus*)¹⁴, evidentemente– no hay ninguna otra razón por la que pueda hacerlo – en virtud de la unidad sustancial de la persona que califica su concepción antropológica¹⁵. Y la *Apolo- logie* pascaliana habría jugado gran parte de la partida sobre la posibilidad o menos de inducir esta inclinación de la interioridad, impedida del apego a las pasiones y a las cosas del mundo. Por este motivo, es recurrente en Pascal la preocupación por las condiciones de una sincera disposición a buscar a Dios¹⁶, en relación con la temática del *Deus absconditus*¹⁷, y por la “remoción de los

¹⁴ «Nunca se creará de una creencia útil y de fe si Dios no inclina el corazón, y se creará desde el momento en que Él lo incline. Y esto es lo que David sabía bien. *Inclina cor meum, Deus, in etc.*» (*Pensées* 27/380; B 284; LG 360). - La cita está tomada del Salmo 118,36). Otro fragmento significativo a este respecto: «*Eorum qui amant*. Dios inclina el corazón de los que ama. *Deus inclina corda eorum*. El que lo ama. Aquel a quien Él ama» (*Pensées* 27/382; B 287; LG 362).

¹⁵ La conexión se hace explícita en un importante fragmento: «Porque no se puede negar: nosotros somos autómatas tanto como intelecto. De ahí sigue que el medio de la persuasión no es la sola demostración. [...] Las pruebas sólo persuaden al intelecto; es el hábito el que hace que nuestras pruebas sean más fuertes y más creídas. Ella inclina al autómata, que arrastra el intelecto sin que éste lo piense. [...] Si se cree sólo por la fuerza de la convicción, mientras el autómata empuja en sentido contrario, no es suficiente. Debemos, pues, hacer que crean nuestras dos partes, el intelecto con las razones que sólo necesita haber visto una vez en su vida, y el autómata con el hábito, no permitiéndole ir en dirección contraria» (Pascal, *Pensées* XXX/821; B 252; LG 671).

¹⁶ «Carta para inducir a buscar a Dios. [...]» (Pascal, *Pensées* 1/4; B 184; LG 2); «Una carta de exhortación a un amigo para inducirlo a buscar. [...]» (1/5; B 247; LG 3); «Si hay algo en lo que su interés debería haberlo impulsado a aplicarse más, es en la búsqueda de su bien supremo» (3/76; B 73; LG 56); «Dios ha querido redimir a los hombres y abrir la salvación a los que le buscan, pero los hombres se hacen tan indignos de ella [...]» (11/149; B 430; LG 139); «No hay más que tres clases de personas: las que sirven a Dios, habiéndole encontrado; otras, que se esfuerzan por buscarle, sin haberle encontrado; y las demás, que viven sin buscarle y sin haberle encontrado. Los primeros son razonables y felices, los segundos son necios e infelices, los que están en medio son infelices y razonables» (12/160; B 257; LG 149)..

¹⁷ «No era, pues, justo que apareciese de una manera manifiestamente divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres, pero tampoco era justo que estuviese tan oculto que no pudiese ser reconocido por aquellos que le buscaban sinceramente. Para ellos quiso hacerse perfectamente reconocible, y así, queriendo aparecer a la vista de los que le buscan de todo corazón, y ocultarse de los que le huyen de todo corazón, templó su conocimiento, de modo que dejara rastros de sí mismo visibles para los que le buscan y no para los que no le buscan» (B. Pascal, *Pensées* 11/149; B 430; LG 139); «[...] no es verdadero que todo manifieste a Dios, y no es verdadero que todo lo oculte. Pero es verdad a la vez que Él se oculta a los que le tientan y se manifiesta a los que le buscan, [...]» (V/444; B 557; LG 414).

obstáculos” que la impiden o entorpecen¹⁸, consistentes en la parte irracional del espíritu humano que enturbia la voluntad y en las pasiones en particular, las cuales, al desembocar en el divertimento, distraen de las miserias y alejan el pensamiento de la muerte.

5. CONCLUSIONES

En un fragmento de la *liasse 27 - Conclusión*, se menciona a aquellos que «creen sin haber leído los Testamentos», sostenidos en esto por «una disposición interior toda santa» (Pascal, *Pensées* 27/381; B 286; LG 361) y tal de recibir como conforme a ella lo que ha sido transmitido por la Revelación. Un poco más adelante, se dice que tal disposición está «en el corazón» (*ibid.*) de aquellos que tan naturalmente se inclinan hacia la verdad y la práctica cristiana. Vemos así resurgir de nuevo el *coeur*, rico en referencias teológicas y espirituales y punto de singular densificación, en el fondo de la interioridad de la persona, de valor ontológico, gnoseológico, espiritual y práctico-existencial.

Pascal ou l'interiorité révélatrice, titulaba Aimé Forest una su obra en 1971, y la interioridad, en Pascal, reveladora lo es realmente, si el conocimiento *par coeur* como punto de origen y término final de la experiencia humana, prospectándolo bajo la forma escatológica de la *visio Dei*, le permite recuperar definitivamente la relación inmediata a la verdad en la visión beatífica. Y el mismo Forest escribe: «La experiencia que Pascal considera siempre es la del retorno al corazón. Esta no es la conquista de la interioridad en lo que tendría de subjetivo, sino la retomada de lo que es fundamental. Es una experiencia radical que nos devuelve al principio de nuestro ser» (Forest 1971, p. 107). Este epílogo representa sobre todo la reintegración del hombre en el acceso al conocimiento directo de Dios que le era natural, en la condición

¹⁸ «Después de la carta de que debéis buscar a Dios, hacer la carta de quitar los obstáculos [...]» (Pascal, *Pensées* 1/11; B 246; LG 9); «[...] para mostraros que éste es el camino, sabed que esto disminuye las pasiones, que son vuestros grandes obstáculos, [...]» (II/418; B 233; LG 397); «El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que Él es su único bien, que todo su reposo se halla en Él, que sólo amándolo gozará; y al mismo tiempo le hace odiar los obstáculos que la frenan y le impiden amar a Dios con todas sus fuerzas» (XI/460; B 544; LG 428).

anterior a la caída, precisamente a través del *coeur*, que queda así restituido de una vez por todas a su función.

La dimensión de la interioridad de inspiración agustiniana que reencontramos en Pascal, en su misma estructura ontológico-consciencial y existencial-dinámica a la vez, tiene por tanto una valencia simultáneamente filosófica y teológico-espiritual, y la misma producción pascaliana, tanto en el denso y laberíntico tejido de los *Pensées* como en los opúsculos espirituales y en diversas cartas, hasta ese extraordinario documento de una experiencia interior de la más alta intensidad que es el *Mémorial* de la “nuit de feu”, está atravesada e impregnada por la necesidad de un retorno incesante a la interioridad de la conciencia, perseguida como condición necesaria para la cualificación ontológico-existencial de la persona como ser esencialmente en relación, y como tal –precisamente porque “llamada” a ir allende, al *Dieu de Jésus Christ* escuchado y descubierto en el silencio de su propia interioridad, y a la familia humana redescubierta y transfigurada en él– compensada con respecto al riesgo de un hundimiento aislacionista en el yo.

En uno de los textos espiritualmente más intensos de todo el legado de Pascal, *Le Mystère de Jésus*, meditación que alterna con pasajes de diálogo de Jesús agonizante en el Getsemaní con el alma a la que ofrece toda su pasión y el sacrificio supremo al que está a punto de entregarse, en medio de los pensamientos que se superponen, resurge la cuestión de la búsqueda de Dios, que ahora se traduce en una afirmación recogida de San Bernardo, que el mismo Jesús dirige así al *inquietum cor* del hombre que busca:

Consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado (Pascal, *Pensées* 919; B 553; LG 717)¹⁹.

Es el lenguaje del místico que habla, y que desde lo más profundo de su experiencia interior descubre la soldadura ya imprevistamente instaurada entre la búsqueda y su consecución, descubre que la disposición del *quaerere Deum*, agudamente y sinceramente vivida, es ya una experiencia de gracia, porque esa apertura a la gracia ya está llenando el alma, el corazón ya está inclinado, la gracia está actuando y ya impulsa el deseo en Dios.

¹⁹ Se vea S. Bernardo, *De diligendo Deo*, VII, 22.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alici L. (2000). *Agostino e il futuro dell'interiorità*, en Perissinotto L. (ed.), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci.
- Bermon E. (2001). *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin.
- De Lubac H. (2008), *Augustinisme et théologie moderne*, Cerf (ed. or. 1965); trad. esp. (1991): *Agustinismo y teología moderna*, Encuentro.
- Forest A. (1971). *Pascal, ou l'intériorité révélatrice*, Seghers.
- Gilson É. (1930), *Le cogito et la tradition augustinienne*, en Id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, pp. 191-201.
- Lescoeur L. (1850). *De l'ouvrage de Pascal contre les athées*, Bouillier, 1850.
- Pascal B. (1962ss). *Oeuvres complètes* (éd. J. Mesnard), Desclée De Brouwer.
- Pascal B. (1998-2000). *Oeuvres complètes* (éd. M. Le Guern), Gallimard.
- Peratoner A. (2002). *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Cafoscarina.
- Id., *Pascal*, Carocci 2011.
- Perone U. (2010). *Tra Agostino e Cartesio*, en Pagliacci D. (ed.), *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino*, a cura di, Città Nuova, Roma, p. 72.
- Sellier Ph. (1995). *Pascal et Saint Augustin*, A. Michel.
- Zekiyani B.L. (1981). *L'interiorismo agostiniano. La struttura onto-psicologica dell'interiorismo agostiniano e la "memoria sui"*, Studio Editoriale di Cultura; después en Id. (2021), *Coscienza e memoria. Scritti su Agostino e Bernard Lonergan*, Pontificio Istituto Orientale.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

La respectividad mística

Mystical respectivity

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA¹

Institut de formation théologique de Montréal (Canada)

ID ORCID 0000-0002-8986-9612

Recibido: 30/12/2023 | Revisado: 30/03/2024
Aceptado: 15/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.447>

RESUMEN: El artículo muestra que, a partir de la clave filosófica de la respectividad, cierto evento que acontece en un místico, y que, converge, razonablemente, con otro evento relatado por otro místico, se podría examinar en el amplio sentido de la apertura religiosa, concretamente, en la respectividad mística, que es lo que este trabajo postula. Para ello, se abordan tres aspectos: 1. El “sentir espiritual”. 2. La apertura religiosa. 3. La respectividad mística.

¹ (dr.juan.cornejo@gmail.com) Juan Patricio Cornejo Ojeda es profesor de filosofía. Ha obtenido el grado de licenciado y de doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Ha sido asesor del Comité de Bioética en la Clínica Psiquiátrica Oriente en Antofagasta-Chile. Asimismo, ha sido profesor en diversas universidades estatales y privadas en Chile (2000-2011), y en Canadá (2013-2015; 2020; 2022). Es fundador del SIFCH. Publicaciones recientes: (2023). Martin Heidegger y Xavier Zubiri a la luz de Jorge Eduardo Rivera, *Revista Xipe Totex*, n. 119. (2022). De lo invisible y lo inasible. *Cuadernos de Teología*. (2021). Sequedad “y” sentir intelectual. *Post-filosofie* (14), 140-172.

PALABRAS CLAVE: san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila, respectividad mística, Xavier Zubiri.

ABSTRACT: The article shows that, based on the philosophical key of respectivity, a certain event that occurs in a mystic, and that reasonably converges with another event reported by another mystic, could be examined in the broad sense of the religated openness, specifically, in the mystical respectivity, which is what this work postulates. To do this, three aspects are addressed: 1. “spiritual feeling”. 2. The religated opening. 3. Mystical respectivity.

KEYWORDS: Saint John of the Cross, Saint Teresa of Avila, mystical respectivity, Xavier Zubiri.

1. INTRODUCCIÓN

La lectura de autores cristianos presenta una cantidad nada despreciable de relatos que contienen hermosas, fuertes y transformadoras experiencias personales. Con el transcurrir del tiempo, estos relatos, que contienen aspectos difíciles de asimilar e integrar en un amplio campo de comprensión racional, se los ha llamado también experiencias místicas. Obras tales como las *Confessionum* de San Agustín (1961), el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura (1945), el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Ávila (1976) o *La Noche oscura de la Subida al Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz (1994) son un buen ejemplo de ello.

La lista de autores cristianos es abundante. Todos esos relatos, presentan al hombre, a la mujer, teniendo, en tiempos y en lugares distintos, una experiencia de Dios, una experiencia mística (Bover y O’Callaghan, 1994: 1 *Cor* 2, 14-15)². La experiencia de Dios, sobre todo, en el caso de la mística cristiana levanta una nube de densos problemas para la filosofía que no puedo tratar *hic et nunc* dado su vasto contenido y complejo engranaje. No obstante, si se

² San Pablo está afirmando que el hombre, el que está en el nivel psíquico, no coge, no acepta las cosas del Espíritu de Dios; pues, son necedad, tonterías, para él; ni es capaz de entenderlas, pues, —estas cosas espirituales— sólo “espiritualmente se disciplinan”, πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Habría un hombre espiritual, ἄνθρωπος πνευματικός, en oposición al hombre psíquico, ἄνθρωπος ψυχικός.

toma en un sentido amplio algunas claves filosóficas de Zubiri éstas me pueden permitir articular la experiencia mística en su *apertura respectiva*, concretamente en su *apertura religada* (1998, p. 120; 2012, p. 200)³ o lo que he llamado en este artículo *La respectividad mística*⁴.

Dicho lo anterior, hay ciertos aspectos en este trabajo que debemos observar. En primer lugar, como lo he adelantado, me he servido de ciertas claves filosóficas de Zubiri; pero, no entraré a examinar los múltiples aspectos de su rica filosofía, pues, ciertamente, desbordarían este artículo. En segundo lugar, lo que he llamado la respectividad mística hay que concebirla no desde la psicología, ni desde la teología, sino, más bien, desde la filosofía. En la meditación filosófica. Ella busca una convergencia razonable –entendiendo lo razonable como un modo de lo racional– en la experiencia de ciertos místicos cristianos⁵. En tercer lugar, aquí la experiencia mística está inscrita en la tradición cristiana, es decir, la respectividad mística hay que entenderla en el orden de la gracia. Recordando que para Santo Tomás de Aquino, *quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem*, por la gracia adquirimos un conocimiento de Dios más perfecto que por la razón natural (2023, p. 320: *S.Th.* 1 q.12 a.13 corp).⁶ No obstante, debo decir, que no abordaré la relación entre la experiencia mística y la gracia. Aspectos que también desbordan el espacio y tiempo de esta investigación.

Es oportuno advertir, y no pasar por alto, que cuando hablemos de experiencia mística no se trata por ningún motivo de una experiencia sensible y subjetiva de parte del hombre, sino una experiencia metafísica (Zubiri, 2012, p. 112). En fin, la noción de respectividad encuentra un eco en la experiencia mística y cobra relevancia al escribir Zubiri: Dios ha creado el mundo en cuan-

³ Se ha de advertir que no se seguirá un examen riguroso y cronológico de las obras de Zubiri.

⁴ Hay ciertas ideas preliminares –que hemos avanzado–. Ver: Cornejo, J., y Lambert, C. (2023, julio-diciembre) Notas sobre la “respectividad mística”. *Devenires*, Año XXIV. Núm. (48), 201-212.

⁵ La experiencia mística, dicho sea de paso, no hay que confundirla con lo que se ha llamado el “fenómeno místico” (Villar y otros, 1980, p. 1893).

⁶ Santo Tomás de Aquino nos dice que fue necesario (*necessarium fuit*) para la salvación de la humanidad que, aparte de las disciplinas filosóficas –campo de investigación de la razón humana–, hubiese una doctrina fundada en la revelación divina (2023, p. 59: *S. Th.* 1 q.1 a.1.).

to tal: la respectividad estructural de las cosas. Cada una de ellas ha estado primariamente constituida en respectividad respecto de las demás (2022, p. 335).

Así pues, para abordar la compleja idea de la respectividad mística, emprendo una navegación, en tres momentos, que constituyen las tres partes de esta investigación filosófica:

1. El “sentir espiritual”.
2. La apertura religada.
3. La respectividad mística.

2. EL “SENTIR ESPIRITUAL”

¿Qué es eso de un “sentir espiritual”? La idea de un “sentir espiritual”, de una Θεῖα αἴσθησις, sentir divino, mediante el cual el hombre –una vez elevado por la gracia–, queda capacitado –abierto– para experimentar las cosas de Dios, se remonta a Orígenes (Rahner, 1932, pp. 113-145; Canévet, 1993, pp. 598-599; Rivera, 2016, pp. 185-208). En otras palabras, del mismo modo que el hombre posee órganos sensoriales para captar el mundo, del mismo modo, poseería cierto sentido divino o sentidos espirituales para acceder a las cosas divinas.

Tomemos, por ejemplo, tres pasajes de las *Sagradas Escrituras*. En el primer pasaje leemos: Περωτισμένους τοῦ ὀφθαλμοῦ τῆς καρδίας ὑμῶν, *illuminatos oculos cordis vestri*, iluminados los ojos de vuestro corazón (Bover y O’Callaghan, 1994: *Ef* 1, 28). En un segundo pasaje se dice: ὅτι Χριστοῦ εὐὸδία ἐσμὲν τῷ Θεῷ, *quia Christi bonus odor sumus Deo*, porque somos buen olor de Cristo para Dios (2 Cor 2,15). En el tercero se lee: ζητεῖν τον Θεῷ, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειν αὐτὸν καὶ εὐροιεν, *quarere Deum in forte attrectent eum et inveniant*, con el fin que busquen a Dios –si es que por ventura le buscaban a tientas y le encontraban– (*Hch* 17, 27).⁷

Aquí, no entraremos a examinar la riqueza de estos pasajes bíblicos, ni tampoco pretendo ver todo el desarrollo histórico de los “sentidos espiritua-

⁷ Decía Zubiri: “El hombre se dispone, pues, o tiene que disponerse, a encontrar en qué consiste esta ultimidad: procede a moverse en este enigma a tanteos (ψηλαφῶ decía san Pablo) a tientas, como a ciegos cautelosamente para no tropezar demasiado” (2010, p. 209).

les”, tarea que por lo demás Rahner (1933), Pinilla (1998) y Rivera (2016) lo han realizado con notable acierto. Quiero aquí solamente llamar la atención al carácter puntual que tendrían ciertos sentidos a la hora de hablar de la experiencia mística. Los textos de las *Sagradas Escrituras* arriba presentados mencionan tres sentidos –visión, olfato, tacto–. Si nos focalizamos en el tacto, éste en la tradición mística se lo conoce con la expresión: el “toque de Dios”. Esto se aprecia con notoriedad en la obra *La Noche Oscura de la Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz (1984).

Me detengo muy brevemente en este “sentir espiritual” en la obra del poeta místico. Se podrían agrupar los investigadores que se han ocupado de la obra de San Juan de la Cruz en tres fases. Ciertamente, es una clasificación parcial, menor; pero, posibilita, desde cierta perspectiva, desde cierta línea de lectura, una introducción a la hora de examinar su obra. En la primera fase que llamaremos *clásica*, nos encontramos con abundante “documentación hagiográfica”. Aquí dos autores son remarcables Bruno (1929) y Crisógono (1953). La segunda fase sería más *descriptiva*, aquí resalta con preeminencia la voluminosa obra de Baruzi (1999) *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, este texto es un referente importante a la hora de entrar a un examen más filosófico de la obra del poeta místico, lo mismo se puede sostener sobre los estudios de Maritain (1947), Sanson (1953), Longchamp (1945), Morel (1960-1961), Orcibal (1964) Pinilla (1994), entre otros.

Generalmente en estas obras, hay referencias al “toque de Dios” en un sentido metafórico. Esto levanta una serie de problemas para la filosofía; sobre todo, en la comprensión teórica de la inteligencia humana al trasladar la experiencia mística al sentido puramente *méthaphorique* como lo advierte Garrigou-Lagrange (1948, p. 7). Incluso, el mismo Zubiri no se escapa por completo de esta visión, es decir, de concebir, en cierto modo, la metáfora táctil, al decir: Algunas veces, los místicos han apelado a un tipo de intelección que no es visual, pero han caído en la intelección táctil. Por ejemplo, cuando Juan de Santo Tomás describe la presencia de Dios en el alma del místico, acude a la metáfora táctil al decirnos: alguien llama a la puerta, pero no se hace presente (1994, p. 66).⁸

⁸ Ahora bien, de ahí se origina el afecto y la fruición de Dios, por medio de la cual alma tiene otra experiencia de Dios afectiva, casi a la manera del tacto, con el cual el alma es tocada en

No obstante, Zubiri con los años toma una vía más fecunda y honda, sobre todo, con su aporte de la intelección audio-táctil-direccional a la altura de la obra *El hombre y Dios*, allí expresa: Si el modo propio de manifestación de la transcendencia personal meramente fontanal es “noticia”, el modo propio de manifestación de la transcendencia interpersonal, en tensión, es “tanteo” (2012, p, 207).

En virtud de lo anterior, a esta nueva fase la llamaremos *noológica-reli-gante* donde Zubiri (2003) es su único representante, aquí el “toque de Dios” sufre un giro notable al ser referido con más precisión al sentir intelectual. Expresa el filósofo español: Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo; es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia *de realidad* se trata de un sentir intelectual (p. 340).

En efecto, el mismo Zubiri en *El hombre y Dios*, en su redacción final, va a decir: este modo táctil es, en el sentir intelectual, propio, por ejemplo, de la presencia de Dios en un místico (2012, p. 108). Consignemos –dicho sea de paso– dando grandes pasos, por un lado, la dificultad y gravedad de comprender este sentir intelectual y este “sentir espiritual” en la experiencia mística y, por otro lado, las consecuencias de llevar el análisis a estas ulteriores intelecciones.

La experiencia mística presenta problemas casi insolubles cuando se quiere comprender dicha experiencia solamente desde una inteligencia puramente teórica, desde la pura razón. En el caso de la mística cristiana, la realidad humana entera está presente en el trato con Dios. No se trata de que el hombre tenga una suerte de relación con Dios, pues, la relación presume los relatos, y

la potencia interior de la voluntad gozado de la misma presencia del Espíritu y de la plenitud de la divinidad que toca e inflama a la voluntad como se dice en el Cantar de los cantares: mi amado metió su mano por el agujero y mi vientre se estremeció a su tacto, mi alma se hizo líquida, cuando tú hablaste. *Exinde vero originatur affectus, et fruitio Dei, qua anima habet aliam experientiam de Deo affectivam quasi per modum tactus, quo tangitur anima in interiori potentia voluntatis, fruendo ipsa praesentia Spiritus, et plenitudine divinitatis tangentis, et inflammantis voluntatem, sicut dicitur Cantic. V: Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum ejus; anima mea liquefacta est tu locutus est.* San Juan De Santo Tomás, *Cursus Theologicus in Summam theologicam D. Thomae*, Paris, 1886, t. VI, q. LXX, núm LXXXIII, p.632.

Dios no es término de ningún relato, pues, Dios no es un objeto más del universo, como la luna, el sol, las estrellas, etc., sino, antes bien, el hombre está en una suerte de “intimidación vital” en Dios –permítaseme la expresión–. Es lo que San Agustín escribía: *Ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. ¿Dónde te he encontrado, para conocerte, sino en ti, por encima de mí? Entre tú y nosotros, no hay espacio* (1961, p. 268: *Confessionum. Liber decimus, XXVI. 37*).

Que Dios o las cosas divinas sean no sólo conocibles en alguna forma, sino estrictamente experimentables por el hombre no es en absoluto *obvio*; entendiendo que lo *obvio* es lo que uno se encuentra al paso, en el camino, cuando va hacia algo. Se podría pensar, pues, que a Dios no se lo encuentra, por ejemplo, caminando en la cotidianidad de la vida, ni subiendo una montaña, ni menos aún, contemplando una puesta de sol. Sin embargo, en el relato popular del cristianismo y, sobre todo, en las fuentes cristianas de los grandes místicos la experiencia de Dios –su conocimiento– toma un giro distinto de lo *obvio*.

Consignemos por lo pronto el siguiente pasaje de las *Sagradas Escrituras*: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, *qui solus habet immortalitatem, lucem habitans inaccessibilem*, el único que posee inmortalidad, que mora en luz inaccesible (Bover y O’Callaghan, 1994: 1 *Tim* 6, 16). Dios por su naturaleza misma, queda allende toda posibilidad de acceso de la criatura.

Sin embargo, es en las mismas *Sagradas Escrituras* donde se habla de un conocimiento de Dios que tiene sus raíces en lo profundo del corazón humano, en el núcleo más íntimo de su ser. Este “conocimiento experimental” es atribuido a la experiencia mística y que guarda cierta relación con el “*sentir espiritual*” o los “*sentidos espirituales*”; temática que examinó minuciosamente Rahner (1932; 1933) y que posteriormente Rivera (2006; 2016) retomará con un giro distinto, esto es, a la luz de la *inteligencia sentiente* de Zubiri y que –en este trabajo– nos permite subir un peldaño más en la comprensión de tal experiencia.

En este sentido, Unamuno tenía la convicción que la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos (2020, pp. 356-357). Aquí, el pensador, aparte de estar expresando una particular visión del

espíritu español, está apuntando a un aspecto digno de análisis, que se vislumbra, en cierto modo, en el texto póstumo de Zubiri *El hombre y Dios* (2012).

Rivera (2016) haciendo una lectura crítica de la experiencia mística, se pregunta: ¿Por qué se habla de “sentidos espirituales”? ¿No es una *contradictio in adiecto* esto de un sentir espiritual? (p. 188). El filósofo chileno piensa que no son una contradicción; pero, siempre y cuando se cumplan dos exigencias fundamentales: que se conciba el sentir humano como un sentir diferente del sentir animal y, que se eleven los momentos esenciales del sentir humano, esto es, que se formalice aquello que hace del sentir humano algo precisamente humano, a diferencia del “puro” sentir animal.

Hay que decir que estas ideas se encuentran en el artículo *Los sentidos espirituales y la mística medieval* (2016, pp. 185-208), el cual tuvo una acogida favorable y entusiasta por el mismo Zubiri –palabras de Rivera–. Cuando el filósofo español (2012) en el texto *El hombre y Dios*, nos dice: Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la *presencia personal* de Dios (p. 203). Posiblemente el filósofo español esté pensando en San Pablo (*Hch* 17, 24) y en el poeta místico, al referirse tanto al “tácto” como al “tanteo”⁹.

Zubiri, ciertamente, no realiza un examen completo de la obra de San Juan de la Cruz; pero, positivamente se sirve de ella –extrae su valiosa savia– para mostrar la presencia de Dios. Nos dice: en el tácto tenemos más que noticia, pero menos que la presentación formal de la cosa: es una “nuda presencia” en que se aprehende en “tanteo” la realidad misma sin ser vista. Es la aprehensión de la nuda presencia en tanteo. Es como si Dios, en su tensión dinámica, estuviera no dejándose ver, pero sí haciéndose sentir inmediatamente en su nuda presencia en una especie de llamadas con los nudillos en la puerta del hombre (p. 207).

⁹ Ver: 2S. 24,4: “suavísimos toques y juntas” 2S. 26,5: “Es tan subido y alto toque de noticia y sabor”; 2S. 26,6: “Hay algunas noticias y toques éstos que hace Dios en la sustancia del alma”; 2S.26,7: “Son al alma tan sabrosas y de tan íntimo deleite estos toques”; 2S. 26,8: “suele Dios dar al alma estos divinos toques”; 2S.26,9: “vale más uno destes recuerdos y toques de Dios al alma”; 2S. 26,110: “Y me manifestaré a mí mismo a él” (san Juan 14, 21). “En lo cual se incluyen las noticias y toques”; 2S. 32,2: “para que Dios dé los toques donde el alma tiene los dichos sentimientos” (Ruano de la Iglesia, 1994, pp. 377, 382, 383, 400: *San Juan de la Cruz*. OC).

Dado lo anterior, preguntémosnos, pues: ¿Por qué este “sentir espiritual” es un problema para la inteligencia humana? Ante todo, es oportuno recordar aquí, que un problema que tiene que abordar la filosofía, está en saber cómo se “juntan” el sentir con el inteligir en el hombre. Al respecto –y dicho sea de paso para Balthasar (1955, p 23)– toda la filosofía de Occidente nace de este esquema, esto es, el esquema del sentir y del inteligir, *eo ipso*, no es fortuito, pues, que, en uno de los momentos más elevado del pensamiento teológico y filosófico de la Edad Media, Santo Tomás de Aquino dedicará parte de sus exposiciones filosóficas a dilucidar este problema del conocimiento humano, en lo que se ha llamado “*conversio ad phantasmata*”¹⁰, y que, siglos después, fuese retomado, por Rahner (1963) en su obra *Geist in Welt, Espíritu en el Mundo* (1963) y, que advirtiera en parte Rivera (1967) en su investigación doctoral.

La cuestión de la “*conversio ad phantasma*” presenta innegablemente problemas –muchos de ellos muy complejos– y que levantan una polvareda de complejos análisis en torno al sentir y la inteligencia. Aquí se abre otro interesante estudio.

En el caso particular del llamado “toque de Dios”, éste podría ser mejor entendido –y actualizada su lectura desde la reflexión que presenta Zubiri–, es decir, no desde un “puro” sentir animal, cosa que es muy distinto del sentir humano. Eso ya lo había advertido el mismo Santo Tomás de Aquino en el desarrollo de la misma doctrina de la “*conversio ad phantasmata*”. En este punto, Santo Tomás de Aquino no está alejado de la realidad, al decirnos que es el hombre, el hombre total es el que conoce.¹¹

En el caso de Zubiri somos siempre una unidad psicoorgánica (2012, p. 51). A pesar de que, en cierta lectura que ofrece San Juan de la Cruz pareciera ser que, a la hora de examinar las experiencias místicas estas se deslizan, en algunos puntos; sea, en un horizonte “puramente” espiritual; sea, en un hori-

¹⁰ *S. Th.* 1 q. 14 a.11 corp; 1 q. 86 a.3 corp; *S.Th.* II-II q.8 a.1; *S.Th.* 1 q.14 a. 11 ad 1; *S.Th.* 1 q.86 a.1 corp; *S.Th.* 1 q. 84 a.7 ad 2; *De Mem. et Reminisc.*, 1, n.4; *III Sent. Ds* 14 q.1 a.3 ad 3; *De veritate.*, q.10 a.5 corp. Santo Tomás de Aquino (1980; 2023).

¹¹ Escribe Santo Tomás: [...] *non enim proprie lo quendo, sensus aut intellectum cognoscunt, sed homo per utrumque* [...]. (Aquinas, 1980: *De veritate.* 2,6 ad 2.

zonte “puramente” sensible; pero, esas lecturas son insuficientes (Maritain, 1947; Longchamp, 1945, entre otros).

El “puro” sentir atribuible al animal no es el lugar apropiado para arrancar la reflexión del “toque de Dios”, sino que el sentir, en el caso de una experiencia humana, es siempre un sentir humano donde la unidad psicoorgánica no puede ser escindida. Desgajar la sensibilidad de la inteligencia, significaría innegablemente desgarrar la unidad del hombre. En otras palabras, dada la inteligencia sentiente ella “participaría” –permítaseme la expresión– en la experiencia mística. Como hemos indicado más arriba.

Pues bien, Zubiri examina la inteligencia humana en varias de sus obras, fundamentalmente lo lleva a cabo en su artículo *Notas sobre la inteligencia humana* (1976, pp. 341-353) y, sobre todo, en su trilogía: *Inteligencia Sentiente* (1980; 1982; 1983). Este libro consta de tres tomos. En breves palabras, en la aprehensión primordial (Tomo I), yo veo, por ejemplo, un color como real, y en el *logos* (Tomo II) lo afirmo como verde, y la razón (Tomo III) lo explica como onda electromagnética o fotón. No podemos entrar aquí en detalles. Pasemos revista a algunas breves notas orientadoras.

Por un lado, es sabido por muchos que entre 1928 y 1930 Zubiri residió en Friburgo de Brisgovia y que asistió a los cursos de Heidegger. El filósofo español partió de la situación abierta por el pensador alemán y fue más allá de él. Escribe: Es de Heidegger la tesis de que *das Dasein*, la existencia humana tiene una *Erschlossenheit*, está abierta a sí misma y a las cosas por algo que es *Seinsverständnis*, la comprensión del ser [cf. *SuT* §18 y §31] [...]. Pero no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia, que primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente (2018, p.195).

Por otro lado, Zubiri (1980/1998) muestra que la filosofía clásica ha distinguido siempre, desde sus orígenes griegos, la actividad del sentir y la del inteligir (p, 12; 19; 80). El filósofo español esto lo había ya advertido en varios de sus cursos orales (2015). Esta distinción entre sentir e inteligir se inicia con Parménides (Diels, 1974, p. 231; Laks y Most, 2016, p. 548; Kirk, Raven y Schofiel, 1981, p. 377; Rivera, 1985, p. 38: *Poema*, DK., fr. 3, v.1) y, en forma expresa en Platón (Chambry, 1975, pp. 145-151: *Rep.* 514a 517a).

Esta distinción es esencial para comprender lo que Zubiri va a desarrollar en su examen en torno a la inteligencia humana, porque efectivamente, el sentir y el inteligir pueden ser cosas muy diferentes, por ejemplo, si se contrasta el animal con el hombre. El animal siente y no inteligir; en cambio, los hombres sienten e inteligir. El filósofo español en el artículo *El origen del hombre* (1964, pp. 146-173), en el cual examina un punto en torno a la paleontología humana y la historia, allí presenta su análisis sobre la inteligencia humana desde el sentir. En esta línea de análisis nos dice que, el animal con su mera sensibilidad reacciona ante estímulos, podrán ser estímulos muy complejos; pero, siempre se tratará de meros estímulos. En cambio, el hombre con su inteligencia responde a realidades.

Más tarde Zubiri (1998) sostendrá que el sentir no se opone al inteligir, sino que ambos pueden formar en el hombre un acto único que llama *inteligencia sentiente* (p. 12). En rigor, habría, pues, dos formas fundamentales del sentir: el sentir estrictamente animal, el “*puro sentir*”, y el sentir intelectual del hombre. En el primero, las cosas quedan ante el animal como “meros estímulos”, como puras y simples “llamadas” a responder de una manera determinada.

En cambio, para el hombre, las cosas quedan como estímulos reales. El animal, por ejemplo, *aprehende* el calor sólo como signo térmico de respuesta, hay un “*puro sentir*”. El hombre, en cambio, siente ese calor como algo “en propio”, como algo “de suyo”. En el caso del hombre el calor es calor real. Por ello, para Zubiri: el momento de impresión está estructuralmente “en” el momento de realidad. En el ejemplo, *aprehendemos* lo real como siendo caliente. El sentir está así en el inteligir. En su virtud, esta intelección es *intelección sentiente* (p. 83).

Teniendo a la mano lo recogido, sigamos avanzando. No sabemos con precisión cuándo, ni cómo, ni en qué condiciones objetivas de posibilidad un ser humano –asumiendo la gracia– adviene a ser un místico; es decir, no sabemos cuál “evento” preciso desencadena toda una futura serie de inefables e inaprensibles experiencias de lo divino; más aún, teniendo presente que la palabra griega *μύσθης*, evocaría lo misterioso, lo secreto (Tanquerey, 1924, p. 7).

Pues bien, si pensamos que un místico tiene una experiencia de Dios y otro místico también la tiene –la literatura en esto es inundatoria–, sería algo

así como una especie de “evento místico primordial”. Existiría un punto común de origen, *ab initio*, el cual ocurriría, se revelaría como tal, porque hay previamente una línea común convergente. Si los seres humanos compartimos muchas cosas diariamente de nuestra vida humana dada la naturaleza común de nuestros sentidos humanos. Sentimos la fragancia de las flores, por ejemplo, somos atraídos naturalmente por el perfume del jazmín; en cambio, rechazamos de modo inmediato el vapor del azufre incandescente. Es razonable pensar que la experiencia mística hay una convergencia.

Si no existiera esta línea común convergente una experiencia mística, tal o cual, de un místico no podría diferir completamente de otra experiencia mística, de otro místico. Es decir, si la realidad ofrecida diariamente a cada ser humano es *simpliciter* distinta, esto sería innegablemente la perfecta posibilidad de la esquizofrenia humana. Eso es absurdo. Lo que sí es palmario, es que si un místico tiene una experiencia tal o cual; y, otro místico también tiene otra experiencia tal o cual, es porque hay una especie de línea común convergente donde la naturaleza de los sentidos humanos es “suscitada” –permítaseme servirme de esta noción zubiriana– por lo divino –entiéndase “suscitada” en el “sentir espiritual”–.

Dicho lo anterior no es suficiente, porque la cuestión se hace insoluble cuando Panikkar, nos dice que: sólo un místico puede enseñar una doctrina mística, y su enseñanza es una comunicación vital, *communication vitale* (p. 2012, 188). El lector se dará cuenta, que la experiencia mística para la reflexión filosófica es más compleja que lo que se piensa. Sigamos navegando.

3. LA APERTURA RELIGADA

Es sabido, en primer lugar, que la rica experiencia religiosa y, luego su posterior tematización que han tenido algunos místicos cristianos, a la hora de verter el contenido formal de su propia experiencia de Dios en un texto, ofrece reales dificultades de comprensión (Boulnois, 2022, p. 356).

Algunos de ellos, dada su particular formación, y, orientación metafísica, han dado una preeminencia narrativa al aspecto afectivo de la realidad humana en contraste con el aspecto teórico de ésta; como es el caso paradigmático

de San Buenaventura al decir en el *Itinerarium* que es más importante el ejercicio del afecto que la instrucción del intelecto; *magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus* (Amoros, 1945, p. 560: *Itinerarium, prologus, 5*). Aquí, se aprecia, la fuerza gravitacional –permítase la expresión– que cobra la afectividad, el *exercitatio affectus*, en comparación al intelecto teórico, *eruditio intellectus*, en el camino de la *mente hacia Dios*.

Este “estado afectivo”, por el cual el hombre va “hacia” Dios se lo podría pensar de modo parcial –salvando las diferencias metafísicas– desde aquello que inicialmente Heidegger escribiera: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit* (2006, p. 136). La disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado (Rivera, 1999, trad. p. 160). Pues bien, esta *Befindlichkeit* es la condición según la cual el *Dasein* siempre se encuentra en algún “estado afectivo”. Es decir, el *Dasein* se encuentra, se siente consigo mismo en sus estados de ánimo. El ser humano está dispuesto en sus estados de ánimo.

Así pues, sin entrar en mayores análisis y consideraciones, se puede apreciar un cierto paralelismo entre la *exercitatio affectus* del italiano y la *Befindlichkeit* del germano, aquí hay que entender cierto paralelismo, en el sentido que hay un temple de ánimo o disposición afectiva que abre el conocimiento humano. No estoy comparando a Heidegger con San Buenaventura, simplemente estoy indicando una línea de lectura que echa sus raíces más allá de Heidegger.

Por ello, no es de extrañar que Aranguren (1994a, p. 217-235; 1994b, p. 621-634) –un conocedor de Heidegger y, sobre todo, de Zubiri– nos señala que el hombre, cada hombre concreto, se encuentra siempre en un estado de ánimo, y este estado de ánimo en que nos encontramos condiciona y colorea de algún modo nuestro mundo cuando lo percibimos, pensamos y sentimos. Esto nos quiere indicar que el sentimiento, el estado de ánimo o talante sería una disposición espontánea, pre-racional, un encontrarse, sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo. Y en este sentido, estos estados de ánimo, cada estado de ánimo nos descubriría una cara de la realidad, por ejemplo, la escolástica católica, según Aranguren, no podría ser rectamente comprendida sino dentro de un mundo espiritual en que además y por encima, hay religión, ascética y mística.

Volviendo a Heidegger leemos: Was wir ontologisch mit dem Titel *Be-findlichkeit* anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs-te: die Stimmung, das Gestimmtsein (2006, p. 134). Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple de ánimo (Rivera, 1999, trad. p. 158).

En otras palabras, esta “disposición afectiva” (*Be-findlichkeit*), hay que entenderla como la condición según la cual el *Dasein* siempre se encuentra en un estado afectivo. Aquí la crítica de Aranguren no se deja esperar y es oportuna a la hora de entrar en las cuestiones de la mística, pues, nos advierte que hay un entronque luterano del “talante” desde el que está escrito *Sein und Zeit, Ser y tiempo*, y por lo mismo, sugiere como antídoto los Ejercicios espirituales contra todo exceso de existencialismo, y, sobre todo, en la “situación original” del hombre según la filosofía heideggeriana, en la *Geworfenheit* (1994, p. 283). ¿Por qué se mencionan estos estados afectivos?

Porque justamente estos estados afectivos están presentes siempre en el ser humano antes de toda reflexión temática, por lo mismo, estos estados afectivos, abren una interesante aproximación para comprender la experiencia mística. Esto se refleja, por un lado, por ejemplo, en un interesante pasaje de la mística española Santa Teresa de Ávila que, con profunda claridad, observándose ella misma escribe: en esta vida no podríamos estar siempre en un ser, que unas veces tenía hervor y otras estaría sin él, unas veces con desasosiegos y otras con quietud y tentaciones, más que esperase en El y no temiese (1976, p.187: *Libro de la Vida*, cap. 40, 18).

Recordemos, por otro lado, que los estados de la vida afectiva fueron examinados inicialmente por Scheler (2014), hay un pasaje interesante al respecto, se lee: *Ein Mensch kann selig sein und gleichzeitig einen körperlichen Schmerz erleiden; ja, es kann z. B. für den echten Märtyrer seiner Glaubensüberzeugung dieses Erleiden des Schmerzes selbst ein seliges Erleiden sein* (p. 410). Un hombre puede ser dichoso y sufrir a la vez un dolor corporal: incluso ese sufrir el dolor puede ser un sufrimiento dichoso –tal, por ejemplo, en los auténticos mártires de sus convicciones religiosas– (Rodríguez, 2002, trad. p. 447).

En esta línea que funda Scheler –dicho sea de paso– se inspira Hildebrand para dar cuenta de lo crucial que es el sufrimiento de los mártires cristianos y

el alma humana (2016, pp.19-20). Esto queda mencionado para otra posible investigación, de preferencia con Santa Thérèse de Lisieux donde el sufrimiento y el dolor abren camino de esperanza.

En segundo lugar, Zubiri en el artículo *Introducción al problema de Dios*, recopilado en la obra *Naturaleza, Historia, Dios*, arranca su reflexión filosófica del análisis de la existencia humana (1987, p. 410). El filósofo español, en la época en la cual escribió esta obra, está empapado con ideas heideggerianas que, poco a poco, se irá desprendiendo de ellas, al desarrollar su propia y original andadura filosófica.

El filósofo español recoge ideas de Heidegger; pero, no se queda con ellas reposando, sino, más bien, las recoge, las examina en profundidad –y con ellas– avanza en su propio y original pensamiento. Esto llevó a Zubiri a radicalizar su filosofía, pues, abre un camino nuevo, principalmente, en torno a la idea de la *facticidad*, esto se aprecia en un pasaje de la obra *El hombre y Dios*, al decirnos que: el hombre está *implantado* en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo (2012, p. 180).

Sobre este punto en particular, destaca Rivera que Heidegger no explota plenamente este aspecto positivo de la *facticidad*. En cambio, sí lo hubiese hecho el filósofo español, para quien en la estructura del “tener que” se manifiesta una ligazón al ser (o a la realidad) que Zubiri llama “religación” y que es el fundamento que nos lanza a la búsqueda de esa realidad enigmática que llamamos Dios (2001, pp. 33-47). Por lo pronto, y sin entrar en mayores desarrollos podríamos pensar que no podría ser fecunda una reflexión sobre la mística, si ésta no se la viera a la luz de la religación y el sentir intelectual.

En tercer lugar, Zubiri (1998; 2012) ha logrado fijar la vista en una dimensión de la realidad que se nos oculta, está presente, pero a la vez está inadvertida, soslayada. Sin entrar en mayores consideraciones filosóficas y, para poder acercarnos a la experiencia mística particularmente a su núcleo central: la respectividad mística. Se ha de partir de las cosas reales en cuanto son respectivas, pues, siempre hay algo “más”. El mismo Zubiri dice: ser real es “más” que ser este vaso de agua, este par de gafas, etc. (2012, p. 159). ¿Qué es eso de “más”?

Supongamos: se intelige “esta lámpara”, para inteligirla se tiene que ver, tocar, ahí se intelige “esta lampara”. Al inteligir la cosa real, se intelige “esta

lámpara”, como “siendo real”. En eso consiste la intelección. En eso consiste al acto intelectual en que eso real no se agota en ser lámpara. Porque también es real el pájaro, es real el árbol, es real la montaña, etc., o sea, la realidad no se agota en ser lámpara, la lámpara es real. Y, precisamente por ser real entra en un ámbito que es mucho más que “esta lámpara”, ese es el “más”.

El “más” es, en cierto modo, la transcendentalidad de las cosas reales. En otras palabras, toda cosa es real. El hombre, por ejemplo, “siente” que la lámpara, por decirlo de algún modo, en su realidad es “más” que su “lamparidad” –permítase la expresión–. Hay algo en ella que desborda a la “lamparidad” y que la comunica con todo lo demás. En cambio, la “lamparidad” la separa, por ejemplo, la separa del libro.

En cambio, la “transcendentalidad” la une al libro. También el libro es real. Es real la lámpara, etc. Se “juntan”, hay algo “más”. Zubiri está desplegando intelectualmente algo que cuesta mucho ver. Es una cosa que está tan metida, por decirlo así, en la vida humana, que no se advierte, se pasa de largo. Escribe Zubiri: transcendentalidad no significa ser transcendental “a” la realidad, sino ser transcendental “en” las realidades (1998, p.118), en este sentido este transcendental no hay que concebirlo como aquello “hacia” lo cual se trasciende, sino, más bien, “desde” aquello que se extiende desde sí misma. El filósofo español utiliza la imagen de una “gota de aceite”, ella se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo.

Advierte que cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la transcendentalidad: la *apertura* (p. 119). Zubiri en su obra *El hombre y Dios* se pregunta: ¿En qué consiste acceder a Dios? Nos dice: (a) el hombre por ser una realidad sustantiva dotada de inteligencia es constitutivamente una esencia formalmente abierta a su propio carácter de realidad; (b) la estructura de esta apertura tiene, en orden a este acto radical de la esencia, una estructura precisa: la esencia abierta está formalmente religada. Su apertura es, por tanto, una *apertura religada* (2012, pp. 199-200).

Es oportuno traer aquí otro texto de Santa Teresa de Ávila la mística parte de un “fundamento” perfectamente razonable, como ella misma lo llama, tomando, la imagen del alma como un castillo, se lee: porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como

parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro (1976, p. 366: *Primeras moradas*. C.1,5).

Este texto es muy importante para poder mostrar esta idea de la respectividad mística, desde la *apertura*. En el sentido que, el hombre al concebirse como una esencia abierta implica abrirse desde su propia realidad a la experiencia de Dios. Es como si la mística española advirtiera –siglos antes que la filosofía contemporánea¹² que su ser personal es una “intimidad abierta”.

Volviendo a Zubiri. Se pregunta el filósofo español ¿a qué está abierta? La respuesta ahora es mucho más honda, la esencia está abierta a la fundamentalidad de la vida, al poder de lo real como último, posibilitante, impelente. En esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado del poder de lo real “hacia” aquello en que éste se funda, hacia Dios (2012, p. 200; 2020, p. 515).

A *limine*, el problema de la realidad de Dios para Zubiri no es en rigor un problema teorético, sino personal. El hombre es una realidad personal cuya vida –asumiendo las preocupaciones que ella tiene, *sollicitudo saeculi*– consiste en hacer su personalidad, esto es, su ser sustantivo, su Yo. Zubiri nos dice: Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser (p. 133).

Aquí, es oportuno recordar que Ellacuría al problema de Dios lo presenta con una magnífica expresión: el problema de la ultimidad religante (1964, p.118). Ajustemos más nuestro catalejo. El hombre al ser dotado de inteligencia sentiente es ella una esencia abierta. En este sentido, el hombre al ser una esencia abierta se comprende lo que, por su parte, San Juan de la Cruz escribió: la causa de todas las imperfecciones y desordenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu (1984, p. 525: *L.2. Noche pasiva del espíritu*. C.3, 1).

Se podría indicar aquí, que el ser humano al estar abierto y, dado el esfuerzo ascético –ascética viene del griego *ἀσκησις* (Tanquerey, 1924, p. 4)–, ella evocaría todo ejercicio laborioso que envuelve la educación física y moral del hombre, entonces, ésta ascética, permitiría la “integración” entre el espíritu y la sensibilidad, donde las imperfecciones humanas se revelarían, más allá de

¹² Para Hildebrand, dicho sea de paso: *il n'y a aucune philosophie contemporaine* (2012, p. 23).

la pura sensibilidad humana, esto es, en su raíz espiritual posibilitante –seguir ahondando aquí sería entrar en una especie de “voráGINE mística” que no es mi propósito y además nos llevarían demasiado lejos–.

Ciertamente, hay muchas cosas humanas que el hombre no ve, como se aprecia en el *Mito de la caverna* de Platón (1975, pp. 145-151: *Rep.* 514a 517a). Hay cosas que están tan presentes y, a la vez, inadvertidas, por ejemplo, la *libertad*. Esta se nos escapa todo el tiempo, y justamente, estamos creando nuestro ser libremente en cada momento, en todo tiempo, y no la advertimos. Se podría pensar que, tal vez, en su radicalidad la libertad humana está forjada en esta apertura. Esta idea habría que examinarla con más detenimiento en otra investigación.

Ganado lo anterior, hemos llegado al corazón del corazón de nuestra investigación. Traigamos, pues, un pasaje que es capital aquí es de Santa Teresa de Ávila –texto por lo demás bastante conocido– en que se aprecia que las cosas simples de la vida están en respectividad con Dios. Escribe la mística: hijas mías, no haya desconsuelo; cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores, entended que, si es en la cocina, entre pucheros anda el Señor, ayudándoos en lo interior y exterior (1976, p. 532: *Fundaciones.* 3, 8) –esto para Zubiri, no es una metáfora es un misterio tremendo (2017, p. 51)–.

Aquí, se injerta la enseñanza que ofrece Santa Teresa de Ávila a sus novicias. La vida religiosa no es una vida puramente espiritual, como, tal vez, podría erróneamente pensarse, esto es, un estar volcada *simpliciter* a Dios, sino, más bien, es un trato abierto con Dios en todo tiempo y lugar, *hic et nunc*, con las cosas reales de la vida. Es decir, la “ayuda” proviene de Dios no sólo es desde el “interior”, desde el fondo de cada ser humano, sino que está “ayuda” divina está “vehiculada” por las cosas reales –Zubiri posiblemente se ha inspirado en este pasaje, en Bergson (2018, p. 240) y muchos otros. Con lo ganado, emprendamos nuestra última navegación.

4. LA RESPECTIVIDAD MÍSTICA

Cuando Zubiri (1979; 2010; 2012; 2020; 2022) pone su atenta mirada en el mundo para mostrar la noción de respectividad, lo primero que enfatiza es,

que el mundo podría ser concebido no como una “totalidad aditiva”, como si alguien sumara piezas después de otras como en un juego de dominó –o tal vez– como un turista que suma pequeñas banderas de los países visitados añadiendo a su maleta o mochila de viaje, pensando que con eso es ya un “hombre de mundo”.

Algo semejante podría ocurrir al concebir el funcionamiento de las piezas de un reloj; es decir, no se lo puede comprender como una simple suma de cosas. En rigor, no es que las piezas estén vinculadas físicamente en el funcionamiento unitario del reloj, sino, más bien, que están hechas las unas en vista de las otras, a eso Zubiri llama respectividad (2010, p. 20).

En otras palabras, y en esta línea de lectura que tomamos, desde Zubiri, el mundo tal como hoy lo conocemos, no habría que concebirlo como una totalidad que uno va logrando, añadiendo sistemáticamente cosas, sino que el mundo es una totalidad antecedente a las cosas mismas, a las cosas reales. Es decir, no es la sumatoria temática de cosas, no se trata de ir sumando cosas y cosas, sino de concebir una “conexión primaria” en el mundo, en el sentido que, cada una de las cosas reales es, cada una, precisamente, porque está conectada con las demás. Por ello, es esta noción de respectividad la que permitiría desarrollar una visión más amplia y honda de eso que se ha llamado la experiencia mística.

Entonces, se podría sostener preliminarmente que, así como, el mundo es una totalidad antecedente a las cosas reales, que están en respectividad, cada una con las demás, así también, se podría pensar que la experiencia mística, cada una de ellas, se funda en una suerte de totalidad antecedente cuya “conexión primaria” –inexorablemente– está posibilitada por la *apertura religada*.

En líneas gruesas, pues, en la filosofía zubiriana, lo que es relevante para nuestro estudio, es traer aquí un breve pasaje en su última redacción de *El hombre y Dios*, Zubiri escribe: La respectividad radical es la respectividad no a otras cosas reales, sino a otra realidad cualquiera que ella sea (aunque no existiera) en tanto que real (2012, p.36).

Y es justamente aquí, en esta casi inadvertida idea, a esta altura del texto –en esta respectividad radical– que inscribo *La respectividad mística*. Entonces, lo que podría globalmente llamarse un “evento místico primordial”, sería una vocación de todo cristiano. El “evento” poseía una unidad interna fundada

no en una suerte de conexión primaria relacional, sino, más bien, acontecería en una suerte de respectividad. No hay, pues, una suerte de relación entre el místico y Dios. Porque lo que se ha entendido por relación se funda en lo que ya son los relatos. La relación en cuanto relación tiene relatos, por lo mismo, son las cosas reales aquello entre lo que se da la relación. Por lo tanto, lo que Zubiri entiende por respectividad no hay que concebirla como una relación, sino, más bien, como un momento pre-relacional (2020, p.287).

De no ser así, todo “evento” místico, cualquiera que fuese, se diluiría inevitablemente en la pura y mera subjetividad de cada místico –y se evaporaría en el tiempo–. Tiene que estar fundada la experiencia mística en la respectividad. Porque, precisamente en la lectura detenida de las obras místicas, en sus relatos, se aprecia, en muchos casos, una cierta “convergencia” (razonable) entre la experiencia de un místico y otro, en tiempos y lugares distintos, sin haberse siquiera conocido o tener algún tipo de comunicación entre ellos o haber tenido a mano una línea común de lectura de la tradición mística, como muy bien se advierte, principalmente, en la obra de Santa Teresa de Ávila, pues, gran parte de su experiencia mística es la que ella misma relata y que orientaría en el futuro a sus novicias. Esto se aprecia también, por ejemplo, en un manuscrito autobiográfico de Saint Thérèse de l’Enfant-Jésus, al escribir: *Je comprends et je sais par experience ‘Quele royaume de Dieu est au-dedans de nous [Luc, 17, 21]’ Jésus n’a point besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes.* (1957, p. 206: *A la Révérende Mère Agnès de Jésus*). Entiendo y sé por experiencia: ‘Que el reino de Dios está dentro de nosotros [...]’ Jesús no tiene necesidad de libros ni doctores para instruir las almas.

Retomando el pasaje de Santa Teresa de Ávila: “entre pucheros anda el Señor” (1976, p. 532: *Fundaciones*. 3, 8); Zubiri, por su parte, dirá el hombre suplica a Dios en las cosas y con las cosas (2012, p. 217). En esta línea de lectura, se podría pensar que cuando Santa Teresa de Ávila escribe “entre pucheros anda el Señor”, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su yo *en* Dios. Es decir, lo que está en juego, es la realidad humana, su esencia abierta, que siente intelectivamente la “nuda realidad” y, allí *se aloja* la posibilidad de la respectividad mística, como lo hemos visto, indirectamente, en el “toque de Dios” de San Juan de la Cruz.

En otras palabras, hay que tener presente en la filosofía zubiriana que la dificultad de la realidad de cada cosa real no proviene de la precisión y rigor conceptual, sino, más bien, que la dificultad proviene de las cosas mismas, ella es en cierto modo ambivalente, dice Zubiri: por un lado, es “inmersión” en sí misma, y por otro es “expansión” en más que sí misma; es a una y formalmente “su” irreductible realidad y presencia de “la” realidad” (2012, p. 162). El filósofo español es tajante en su afirmación: Jamás ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas (p. 308).

Agreguemos que la experiencia mística se da en el sentir intelectual, porque hay una respectividad mística fundante que está posibilitando toda experiencia de Dios desde las cosas reales mismas. La religación al afectar toda la realidad humana afectaría, en cierto modo, a la persona que está abierta a la experiencia mística. Se comprende, por ello, lo que San Juan de la Cruz escribiera: va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, por lo más bajo y exterior hasta lo más alto e interior (1994, p. 343: S2.17, 4).

Zubiri al escribir: La religación, decía, es una experiencia manifestativa del poder de lo real. Y esta experiencia nos lanza experiencialmente hacia su fundamento en las cosas mismas, hacia Dios en ellas. Y lo que este Dios tiene Él de manifestativo es serlo en forma-audio-táctil, esto es, a un tiempo, como noticia y nuda presencia por tanteo (2012, p. 207). Este pasaje muestra, por un lado, la relevancia del sentir intelectual a la hora de acceder a Dios, por otro lado, el papel que juega la religación.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La experiencia mística, se inscribiría en un primer oleaje –permítaseme la expresión– en lo que Zubiri llama la *apertura respectiva* y, en un segundo oleaje, en una corriente mucho más honda (o elevada), esto es, en la *apertura religada*. Cuyo núcleo central es posibilitado forzosamente por la respectividad radical.

En otras palabras, el hombre, en su realidad sensible e intelectual está religado, es decir, está configurando su ser absoluto en una suerte de implanta-

ción divina, que se ofrece en la *apertura religada*, el hombre al ser una esencia abierta, su sentir intelectual se abre por la respetividad radical que deja abierta la condición de posibilidad de la respetividad mística y, *eo ipso*, acontecería en los místicos tal experiencia relatada en las *Sagradas Escrituras* y en la tradición cristiana.

Es razonable pensar, pues, que, así como, el mundo es una totalidad antecedente a las cosas reales en respetividad; así también, se podría pensar que la experiencia mística se funda en una suerte de conexión primaria en la respetividad mística. Porque, en el fondo, estamos religados al poder que nos hace ser.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, S. (1961). *Confessions*. (Tome II, lib. IX-XIII). Les Belles Lettres.
- Aquinatis, T. (1947/2023). *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Tomo I. BAC.
- Aquinatis, T. (1980). *Opera Omnia*. Frommann-Holzboog.
- Amoros, L, O.F.M. (1945). *Obras de San Buenaventura*. Tomo I. Edición Bilingüe. B.A.C.
- Aranguren, J-L. (1994a). *Obras Completas. Volumen 1: Filosofía y religión*. Trotta.
- Aranguren, J-L. (1994b). *Obras Completas. Volumen 2: Ética*. Trotta.
- Baruzi, J. (1999). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Édition revue et corrigée avec les deux préfaces de Jean Baruzi (1924-1931). Introduction d'Émile Poulat, 3^e édition. Éditions Salvator.
- Baltasar, H. U. (1955). *Théologie de l'Histoire*. Librairie Plon.
- Bergson, H. (2018). *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF.
- Bover, J. & O'Callaghan, J. (1994). *Nuevo Testamento Trilingüe*. BAC.
- Boulnois, O. (2022). *Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée*. PUF.
- Bruno, J. M. (1929). *Saint Jean de la Croix*. Préface de Jacques Maritain. Nouvelle Édition revue et corrige. Librairie Plon.
- Caputo J. D. y Schürmann R. (1995). *Heidegger y la mística*. PAIDEIA.
- Cornejo, J., y Lambert, C. (2023, julio-diciembre). Notas sobre la “respetividad mística”. *Devenires*. Año XXIV. Núm (48) 201-212. <https://doi.org/10.35830/devenires.v24i48>
- Chambry, É. (1975). *Platon. Oeuvres complètes. La République*. (Tome VII, livres IV-VII). Les Belles Lettres.

- Crisógono de J. (1950). *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Diels, H. (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann.
- Efrén, D. y Stegink O. (1976). *Santa Teresa de Jesús. Obras Completas* (Quinta Edición). B.A.C.
- Ellacuría, I. (1964). *La religación, actitud radical del hombre*. Asclepio, Vol XVI.
- Garrigou-Lagrange, R. (1948). *Traité de Théologie Ascétique et Mystique. Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel*. Éditions du Cerf-Paris/ Lévrier-Canada.
- Heidegger, M. (1999). *Ser y tiempo* (Rivera, trad.) Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1926/2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Hildebrand, V.-D. (2012). *La Vigne ravagée*. (Jaurdain, traduit de l'allemand). Éditions du Cèdre.
- Hildebrand, V.-D. (1973/2016). *Las formas espirituales de la afectividad* (J.-M. Palacios, trad. Título original: *Die geistigen Formen der Affektivität*, en: *Situationsethik und kleinere Schriften. Stuttgart*). Ediciones Encuentro.
- Kirk, C.S. Kirk, Raven, J. E., Schofield, M. (1981). *Los filósofos presocráticos*, (trad. J. García F., Madrid, 3ªra reimp.). Gredos.
- Laks, A y Most, G.W. (2016). *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*. Fayard.
- Huot de Longchamp, M. (1981). *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'Anthropologie Mystique*. Beauchesne.
- Rahner, K. (1932). "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origènes". *Revue d'Ascétique et de Mystique*. pp. 113-145.
- Rahner, K. (1933). "La doctrine des « sens spirituels » au Moyen-âge en particulier chez saint Bonaventure". *Revue d'Ascétique et de Mystique*, pp. 263-299.
- Rahner, K. (1963). *Espiritu en el Mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Herder.
- Rivera, J. E. (1985). *Filosofía griega, de Tales a Sócrates*. Universidad Católica de Valparaíso.
- Rivera, J. E. (1967). *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken*, Freiburg/München.
- Rivera, J. E. (2001). Heidegger y Zubiri. Ediciones Universidad Católica de Chile/ Editorial Universitaria.
- Rivera, J. E. (2006). *Itinerarium cordis. Ensayos filosóficos*. Brickle Ediciones.
- Rivera, J. E. (2016). *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*. Ediciones Universidad Católica de Chile.

- Ruano de la Iglesia, L. (1994). *San Juan de la Cruz. Obras Completas*. (Versión Príncipe:1618). BAC.
- Pinilla, Juan F. (1998). “Los sentidos espirituales en particular: El ‘toque de Dios’ en San Juan de la Cruz, OCD, Doctor de la Iglesia”. *Anales de la Facultad de Teología* Vol. II. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Platon (1975). *Oevres complètes. La République* (Tome VII 1ª partie). Société d'édition «Les Belles Lettres».
- Sanson, H. (1953). *L'Esprit humain selon Saint Jean de la Croix*. PUF.
- Sainte Marie, F. (1957). *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Manuscrits autobiographiques*. (Préface de François de Sainte Marie o.c.d.). Office central de Lisieux.
- Scheler, M. (1916/2014). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Philosophische Bibliothek Band 667. Verlag von Max Niemeyer / Felix Meiner Verlag.
- <https://archive.org/details/DerFormalismusInDerEthikUndDieMaterialeWertethik/page/n347/mode/2up>
- Scheler, M. (1913/2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (Rodríguez trad.). Caparros Editores.
- Maritain, J. (1963). *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer.
- Morel, G. (1960-1961). *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix, Tome. I. Problématique: Tome II Logique. Tome III Symbolique*. Lyon: Études publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. De Lyon-Fouvière. Éditions Mouton.
- Orcibal, J. (1964). “La «Montée du Carmel» a-t-elle été interpolée? Le problème de la Première traduction française de saint Jean de la Croix ”, en *Revue de l'Histoire des Religions*. Presse Universitaires de France., pp. 171-213.
- Panikkar, R. (2012). *Mystique et Spiritualité I. Mystique et plénitude de vie*. Éditions du Cerf.
- Tanqueray, A. (1924). *Théologie Ascétique et Mystique*, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie.
- Unamuno, M. (2020). *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y en los pueblos*, Alianza.
- Vilnet, J. (1949). *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*. Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer.
- Villa, A. (Ed.) (2020). *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*. Itaca.
- Villar, F. Cavallera, J. De Guibert, S. J. et al. (Ed.) (1980). «Le phénomène mystique ». *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Tome X. Beauchesne.
- Zubiri, X. (1964). “El origen del hombre”. En *Revista de Occidente*, N°17, agosto, pp. 146-173.

- Zubiri, X. (1967). "Notas sobre la inteligencia humana". *Asclepio*, XVIII-XIX. Pp. 341-353. (Recopilado en *Sobre la Realidad*, pp. 243-259).
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. *Realitas III-IV*, vol. 4, [Ser. Trabajos de Seminario Xavier Zubiri], pp. 13-43.
<https://bit.ly/3Gv6K2S>
- Zubiri, X. (1980/1998). *Inteligencia y Realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (1982/2002). *Inteligencia y Logos*. Alianza.
- Zubiri, X. (1983/2001). *Inteligencia y Razón*. Alianza.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. (1ª ed.1944). Alianza.
- Zubiri, X. (1993/1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza.
- Zubiri, X. (1994/2003). *El problema fundamental de la metafísica occidental*. Alianza.
- Zubiri, X. (2010). *Acerca del mundo*, Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Nueva edición. (1ª ed.1984). Alianza.
- Zubiri, X. (1999/2015). *El hombre y la verdad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2017). *Sobre la Religión*. Alianza.
- Zubiri, X. (2001/2018). *Sobre la realidad*. Alianza.
- Zubiri, X. (2020). *Sobre la esencia*. Nueva edición. (1ª ed. 1962 en Sociedad de Estudios y Publicaciones). Alianza.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Alter Christus: Edith Stein on the Liturgical Sources of Bildung

Alter Christus: Edith Stein sobre las fuentes litúrgicas del Bildung

TRAVIS LACY¹

Mount Mercy University (Estados Unidos)

ID ORCID 0000-0001-9931-6651

Recibido: 31/01/2024 | Revisado: 01/05/2024
Aceptado: 17/10/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.463>

RESUMEN: Edith Stein pensaba que una visión adecuada de la educación, *Bildung*, no sólo debería abarcar las potencias y el propósito naturales de la persona humana, sino también sus potencias sobrenaturales. Para ella, el *telos* sobrenatural de la educación de una persona es que se convierta en una imagen y un icono únicos de Cristo. Esta meta trascendente requiere medios igualmente sobrenaturales para alcanzarla, y en este

¹ (tlacy@mtmercy.edu) Travis Lacy is an Assistant Professor of Theology at Providence College and serves as the Associate Director for the C.S. Lewis Fellowship Program. He completed his doctorate in systematic theology at the University of Notre Dame, with a secondary concentration in historical theology. His publications include “Erich Przywara on the Metaphysics of Catholicity” (2023), “Edith Stein’s Contribution to Ecclesiology” (2021), and “The Franciscan Pneumatology of St. Bonaventure” (2019). His scholarly interests and research lie in philosophical theology, Medieval theology, and ecclesiology.

ensayo se examina el papel fundamental que desempeñan el sacramento de la eucaristía y la liturgia de la Iglesia en general para alcanzar esa meta, al tiempo que se hace una sugerencia metodológica sobre la interpretación de los textos teológicos de Stein.

PALABRAS CLAVE: antropología, *Bildung*, educación, eucaristía, gracia, liturgia, persona.

ABSTRACT: Edith Stein thought that a proper view of education, *Bildung*, should encompass not only a human person's natural potencies and purpose, but their supernatural potencies as well. For her, the supernatural *telos* of a person's education is that he or she become a unique image and icon of Christ. This transcendent goal requires similarly supernatural means to attain, and in this paper, the pivotal role played by the sacrament of the eucharist and the church's liturgy more broadly in reaching that goal are examined, while further making methodological suggestions regarding the interpretation of Stein's theological texts.

KEYWORDS: anthropology, *Bildung*, education, eucharist, grace, liturgy, person.

1. INTRODUCTION

From 1927-1931, Edith Stein was a popular lecturer on the topic of education. Her essays and lectures from this time reveal that she thought of education as more than a merely *natural* phenomenon, but as a properly *supernatural* one that perfected and expanded our natural potencies. However, the methods necessary for this task require educational sources outside of the ordinary classroom, even outside of the traditional instructor. She located these methods primarily in the liturgical and sacramental life of the church. In this essay, I will examine Stein's philosophy of education by attending specifically to these supernatural components of the educational task.

2. EDUCATION AND THE SUPERNATURAL

Edith Stein repeatedly states that the proper *telos* of education is the formation of "the whole person," *der Ganze Mensch* (Stein, 2001)². Put simply, the task

² "Die katholische Auffassung [über Erziehung] steht zwischen diesen Extremen. Für sie ist Gegenstand der Erziehung ,der ganze Mensch." Also consider: "So macht sich in dem Satz,

of *Bildung* is not complete merely with the development of a certain skillset or the acquisition of expertise in a particular science, but when the entire individual in his or her various capacities has unfolded. This means that the practical task of education requires an anthropological prolegomena, since we cannot possibly “form” a person’s potencies if we are not clear about what those are in the first place³. In this essay, I want to examine one of those potencies in particular and attend to how Stein thinks one ought form and educate it.

This potency is humanity’s *capax Dei*, our capacity for God, a potency rooted in our ontological status as creatures bearing the *imago Dei*, the divine image. Stein scholars have often noted the significance of the *imago Dei* in her anthropology (Betschart, 2022; Betschart, 2022; Wallenfang, 2017) but here I would like to analyze how this ontological feature exerts a kind of teleological gravity over her educational writings composed during her time as a teacher at a Dominican girls’ school in Speyer from 1923-1931 (Herbstrith, 1992).

True, the supernatural *telos* of the human person would be central in her late, magisterial writings written during her time in a Carmelite convent, particularly in *Finite and Eternal Being* and *The Science of the Cross*. But this theme is already essential to understanding her writings on the topic of *Bildung* and women’s education which pre-date her entry into Carmel. There, Stein especially highlights the significance of the liturgy and the Eucharist as contributing to a person’s formation into “another Christ.” In this essay, I will look at three themes in Stein’s writings from this period that she highlights as conducive to the supernatural goal of *Bildung*: the Eucharist, the liturgy, and a reverential atmosphere.

Stein’s writings on *Bildung* insist that a person’s education is incomplete apart from its supernatural *telos*. In 1929, Stein was invited to give a talk at a conference in Würzburg dedicated to the theme of “youth religious formation.” For her lecture, she chose specifically to look at the role of monastic

„Alle Bildung ist Selbstbildung“ die Doppelbedeutung des ‚Selbst‘ geltend: es kann damit einmal nur das Subjekt des freien Willens und der vom Willen bedingten ‚freien Akte‘ gemeint sein, sodann aber *die ganze menschliche Person*.” And: “In der Tat, es liegt eine innere Form in der Menschenseele, die triebkräftig gemacht werden muß, um *das ganze Menschenwesen* von innen her nach außen hin durchzuformen.” (Stein, 2001).

³ This is Stein’s own justification for writing *Der Aufbau der Menschlichen Person*.

institutions and titled it “Die Mitwirkung der klösterlichen Bildungsanstalten an der religiösen Bildung der Jugend,” or “The Cooperation of Monastic Institutions in the Religious Formation of Youth.”

A good student of St. Thomas Aquinas, who himself followed Aristotle in arguing that things are defined by their ends or specific *telos*⁴, Stein (2001) begins her talk by considering education’s *goal*: “We must first,” she contends, “consider the goal of education [*Bildungsziel*]. What form should we give to the matter? We must help form the children of men into becoming children of God. They should become God-shaped [*Gott-förmig*], Christ-shaped [*Christus-förmig*]... [They should become] *Alter Christus*, another Christ. That is the form, that is the educational goal to be achieved,” (p.51). According to Stein, education which does not aspire to the properly *supernatural* finality of forming *alteri Christi* is insufficient to the kinds of creatures that human persons essentially are.

This is not to say that pre-supernatural or natural education is not a genuine good, only that such an education has not fulfilled its final purpose. This is why, at the end of *Der Aufbau der Menschlichen Person (The Structure of the Human Person)*, Stein (1994) writes that the ideal educator should actually be familiar with the truths of Christian revelation. For “to educate,” Stein writes, “means to lead other people to become what they should be. [But] this cannot be done without knowing what man is and how he is, where is to be led, and what the possible paths are. Thus, what our faith says about mankind is *an indispensable* theoretical foundation for practical educational work” (p.195). Thus, for Stein it is axiomatic that *Bildung* must attend to the ways in which human persons become like Christ. So, what are those ways? How does a person receive the *forma Christi*? One of the most recurring themes Stein highlights throughout her educational writings on this point is the Eucharist.

3. THE EUCHARIST AND EDUCATION

On July 14, 1930, Stein was invited to give a lecture at a Eucharistic Congress in Speyer commemorating the 900th anniversary of the construction of the

⁴ Cf. Aristotle’s *Posterior Analytics* 71 b9-11.

Kaiserdom, the imperial cathedral of Speyer. She titled her talk, “Eucharistische Erziehung” – Eucharistic Education. Here she makes some rather remarkable claims about the role of the Eucharist in human formation. She starts with a rather simple premise: “One principle applies to all of us who want to educate Eucharistically: we can only do this if we live Eucharistically [*eucharistisch leben*]. We want to lead others to a Eucharistic life, and we can only do this by modeling it for them” (2001, p.64). This naturally raises the question of what it means to “live Eucharistically” in the first place.

Stein’s answer here is instructive, and moreover it is an answer whose significance we are likely to overlook, I argue, without placing her comments in the context of her earlier phenomenological writings. In order to “live Eucharistically,” she writes, we must “allow the Eucharistic truths to become practically effective” (2001, p.64). Here I want to make a methodological suggestion that could go a long way in helping students and scholars appreciate Stein’s *theological* contributions. Often, Stein will make theological claims or suggestions that, at first glance, appear rather mundane or ordinary.

And the apparent ordinariness of her claims perhaps explains the relative neglect paid to Stein by theologians (as opposed to philosophers)⁵. But these claims often appeal to or incorporate significant *philosophical* concepts that she has worked out elsewhere, and these philosophical premises deepen her theological insights. I argue that this is true of the text at hand. When Stein writes that the Eucharistic truths must become “practically effective [within us],” she seems to be suggesting that a person must encounter the “Eucharistic truths” (more on what those are to follow) and appropriate them, digest them, or in her preferred Teresian idiom, a person must allow these truths into her “interior castle.”

In several of her other works, but first intimated in her pre-conversion philosophical treatises, Stein argues that we can engage reality in a way that “touches” our souls at varying degrees of depth (Stein, 1989, pp.102-107; Stein, 2000, pp.241-263; Betschart, 2016). If I read a book but am preoccu-

⁵ Consider, for example, that the international scholarly body committed to research on Stein’s *oeuvre* is the “International Association for the Study of the *Philosophy* of Edith Stein.” Theological investigations have, up to this point, been more scarce. There are of course important exceptions, however, as seen in the work of Betschart and Wallenfang (cf. fn. 3, *supra*), and Maskulak (2008) and Maskulak (2012).

pied by my own anxieties, what I must do later, and so forth, I only engage the book from my “peripheries” or “surfaces” [*oberfläche*]. The book’s argument or narrative is not formative for me, because it does not contact and shape the depths of my individual self. Conversely, if I patiently attend to the text, contemplate its structure and narrative, and endeavor to see what good or true or beautiful insight might be communicated by it, I allow it into my depths.

To use Stein’s Teresian grammar, the book has contacted *das Innere*, the inner recesses of my soul. Stein’s phenomenological insight about the nature of the soul and the human capacity to engage reality at varying layers is central to her educational philosophy: we are *formed* by a thing to the degree that we “allow” it into the depths of our souls, to the degree that we do not hastily pass over it, but receive it in order for it to shape and form us.

With these philosophical prolegomena in place, we are in a better position to interpret Stein’s comments in her lecture on “Eucharistic Education.” Stein is saying something far more insightful than: “there are certain dogmas a person must believe.” Rather, when she writes that a person must allow the Eucharistic truths to become “practically effective,” she is applying her phenomenological insights sketched previously: we must allow the Eucharistic doctrine of the Church to *inform* us by inwardly appropriating and receiving it. Put simply, Stein thinks that a Christian must contemplate and attend to these truths, not merely “submit” to them, because it is only by this act of internal reception that these claims become personality-forming and consequently tend toward a person’s individuation.

Christian doctrine is, for Stein, a bearer of *value*, and as Mette Lebech has persuasively argued, values are, for Stein, what motivate and shape us as *individual* persons (Lebech, 2004; Lebech, 2015). When we read Stein’s theological proposal in light of her phenomenological analyses, then, the profundity and even the uniqueness of it becomes clear: the “Eucharistic truths” are themselves individuating and formative, bearers of value that shape persons into becoming who they most properly *are*. As Stein (1994, p.133) writes at the conclusion of *Der Aufbau der Menschlichen Person*, “doctrinal truth, inwardly appropriated, has the highest formative power.” This then raises the question: what are these doctrinal truths that a person must appropriate and internalize?

Stein lists three Eucharistic truths: first, the Savior is present in the Blessed Sacrament Second: in the Mass Christ daily renews his sacrifice of the cross on the altar. And third: Christ wants each and every soul to be intimately united to him in holy communion (Stein, 2001, p.65). The first two are fairly standard tenets of sacramental theology: they assert the real presence of Christ in the sacrament and then the nature of the Mass as a participation in Christ's sacrifice on the cross. But the third –that the Eucharist is an expression of Christ's *longing* for union with the human race– is perhaps more unique, especially when given equal value along with the preceding two. But Stein thinks that this third “Eucharistic truth” simply follows as a matter of course from the first. In making himself present in the sacrament, Christ is simply expressing his will: to be with you. Thus Stein (2001, pp.64-65) writes:

The Savior's delight is to be among the children of men, and he has promised to be with us until the end of the world. He has made this promise come true through his sacramental presence on the altar. Here we wait for us, and one would think that people should crowd to the consecrated places. The simple meaning of this truth of faith demands that we should have our home here, that we should move away from here only as far as our tasks demand it, and that we should receive these tasks daily from the hands of the Eucharistic Savior, and that we should back into his hands the day's work that has been accomplished...This, then, is what the Eucharistic truths –rightly understood– demands of us: to seek the Savior in the tabernacle as often as we can, to attend the Holy Sacrifice as often as we can, to receive Holy Communion as often as we can

On a first reading, these lines might sound pious or spiritually fecund, but perhaps not theologically *deep*. Nevertheless, I argue that this is yet another instance where we must read Stein with her phenomenological anthropology in the background to appreciate its profundity. Notice that Stein says that a Christian should have her “home” with the Eucharistic presence of Christ. Later in this lecture, she writes that the Eucharist should be the “middle point” [*das Mittelpunkt*] of Christians' lives.

This is the same vocabulary Stein employs to discuss the interiority of the human soul, and most remarkably for our present purposes, she will later argue in *Finite and Eternal Being* that the “middle point” of the human soul is

precisely where spiritual truths and values “become flesh and blood” (Stein, 2002, pp.436-444)⁶. In other words, phenomena become *real* for us when they are inwardly appropriated.

To return to the phenomenology of reading, a person might run their eyes over every sentence in a book, but the book’s contents are hardly *real* to a person who does not actually attend to and meditate on its words. Through this act of “interiorization,” however, the book and its contents become more than theoretical, but real, “flesh and blood,” a living part of the reader’s interiority. By applying that exact term to her discussion of the Eucharist, Stein is further arguing that, just as the “interior castle” is the middle point of a person’s soul, so too should the Eucharist be the “middle point of a Christian’s life. Moreover, since the “middle point” is that which makes the person most fundamentally him or herself, the Eucharist is similarly individuating.

In short, we become who we are, most really individuated and unique, when our lives take a kind of Eucharistic shape⁷. Like God the Father, who retains his being precisely by communicating his essence to the Son, and like Christ himself, who similarly communicates his own presence through the Eucharist, Stein insists that we discover and retain our very selves by a kind of self-gift, a Eucharistic self-communication that itself defines the very being of the Trinity⁸. Following this, Stein says that the outcome of appropriating the “Eucharistic truths” is that the person’s interior is “expanded.” She (2001, p.65) explains:

He awaits us to take upon Himself all our burdens, to comfort us, to counsel us, to help us as the most faithful friend, always the same. At the same time, he lets us live his life, especially when we join the liturgy and experience his life, suffering and death, his resurrection and ascension, the becoming and

⁶ See especially: “When the ego’s life issues from this interiority, it lives a full life and attains to the height of its being. Any contents received from without that penetrate to this interiority remain not merely a possession of the memory but may ‘become flesh and blood.’” In Stein (2002, p.438).

⁷ Consider the following from *Finite and Eternal Being*: “By doing what God demands of us with total surrender of our innermost being, we cause the divine life to become *our* own inner life. Entering into ourselves, we find God in our own selves.” In Stein (2002, p.447).

⁸ Stein discusses the Trinity in remarkably Eucharistic language in Stein (2002, pp.419-420).

growing of his church. For we are lifted out of the narrowness of our existence into the vastness of God's kingdom; his affairs become ours, ever more deeply we become united with the Lord and in him with all his own. All loneliness ceases, and we are incontestably secure in the tent of the King, walking in His light.

Eucharistic formation contributes to a person's *Bildung*, their formation as individually specific creatures, by a kind interior dilation. It takes the person out of the kingdom of self and inserts him or her into the kingdom of God. And the point to note here is that it is as citizens in *that* kingdom, as persons who have taken the longings, affairs, and life of Jesus into themselves, that we become most ourselves. Stein's correlation of *Bildung* and "expansion" furthermore echoes a concept proposed by some early Christian thinkers, such as Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor, that they called the soul's "ep-ectasy," a kind perpetual stretching or progress whereby the human person becomes ever more capable of receiving the God who gives himself to his saints⁹.

While Stein does not appear to refer to either Gregory or Maximus in her spiritual and theological writings, she eventually translated the entire corpus of Pseudo-Dionysius –who stands between these two giants of the Greek theological tradition– and wrote an essay on his epistemology (Stein, 2003). This anonymous, sixth century author had himself read Gregory's writings and in turn was deeply influential on Maximus¹⁰.

It is likely that Stein's interest in Pseudo-Dionysius is in part indebted to an already existing kinship between certain patterns in their thought, patterns which Stein appears to have arrived at independently and through her phenomenological analyses. The point, here, is simply to further demonstrate that Stein's theological intuitions have significant historical precedent, while further noting that she does not merely "re-discover" what was already present in the tradition but adjusts it through her specific method.

⁹ See especially Gregory of Nyssa's *Life of Moses*, as well as Maximus Confessor's *Ambiguum* §10. Paul Blowers' analysis of the theme in both thinkers is essential, in Blowers (1992).

¹⁰ For Gregory's influence on Dionysius, see: Motia (2002). For Dionysius' influence in turn on Maximus, see: de Andia (2015).

Notice the twofold movement here: to be formed by the Eucharist is a simultaneous *expansion* (the life and affairs of Christ, his passion and resurrection, become ours), but also a *deepening*. We are stretched, expanded, rendered more and more proximate images of the infinite God as we move more deeply into him, and so ourselves are deepened thereby. Elsewhere, Stein writes that the educational process terminates precisely in such an “interior expansion.” Particularly in the lectures and essays collected in *Die Frau*, Stein (1996, p.144) observes that the genuinely educated person has an “expansive soul.”

An authentically formed student is receptive to and thus adequately capable of attending to a multitude of phenomena, whether persons, works of art, texts, problems, and so forth. She makes a similar point in her discussion of the *imago dei* in *Finite and Eternal Being*, where she writes that the movement of *spirit* is precisely to expand the self, to make it more capacious and full (Stein, 2002, p.431). Here, Stein argues that the Eucharist has a similar effect: Christ’s life is literally defined by its “expansiveness.” On the cross, he offers himself for the entire human race. This offering is participated in with every Eucharistic celebration, where the sacrifice of the cross in 1st century Judea expands into 5th century Greece, 13th century France, or 21st century Avila.

The entire essence of the Eucharist is to *stretch* the corporal presence and mission of Christ across time and space. Thus, when Christians partake of the Eucharist and appropriate its mysterious truths, they participate in this very stretching and become themselves more Eucharistic, self-giving and “stretched.” If, therefore, the Eucharist is itself the “expansion” of Christ into the created order, and if education is similarly a process of interior expansion, then we are in a better position to also understand a comment Stein makes at the end of her treatise *On the Structure of the Human Person*, where she makes this staggering claim: “The Eucharistic event is *the* most essential pedagogical act” (1994, p.197).

The significance of this line is likely to be missed if we fail to read Stein’s writings on the Eucharist considering her entire corpus, and especially in light of her phenomenological analyses of the human person and the kind of education proper to it.

4. LITURGICAL PRAYER AND EDUCATION

A further source of supernatural *Bildung*, for Stein, is the church's twofold liturgy: the Mass and the liturgy of the hours at the beginning of this essay, I referred to Stein's lecture on the role of monastic institutions in the religious formation of youth. There, she makes some rather concrete and instructive proposals about the liturgical component of education. Stein (2001, p.61) writes:

There is no more comprehensive and effective means for religious formation than the liturgy in its twofold form: the liturgy of the Mass and the liturgy of the hours...It seems to me," she writes, "that the importance [of the liturgy of the hours] for religious education has not yet been sufficiently grasped [...] If children were introduced to the spirit of choral prayer in the hours and...could at least listen to it, and if they were able to hear it in a form that can awaken holy joy and enthusiasm, then they would take something with them for their lives.

First, it is interesting to note that Stein's recommendation that children especially (but all Christians more broadly) be exposed to choral prayer in the liturgy of the hours is a directive later made by the Second Vatican Council in its constitution on the liturgy, *Sacrosanctum Concilium*¹¹.

Second, note that once again Stein refers to the liturgy's "expansive" influence on the soul. As Martin Heidegger famously noted, everyday existence has the effect of narrowing and restricting our attention. *Das Alltägliche* confines our attention to ephemera (bills, bureaucracies, clothes, etc.), and thereby restricts the horizon of our gaze and our sense of the real¹². But the repeated call of the liturgy is to incorporate these banalities into the life and prayer of the church. Stein makes a similar point in other essays about Carmelite spirituality, as she seems to be especially fond of observing that the church's

¹¹ "Pastors of souls should see to it that the chief hours, especially Vespers, are celebrated in common in church on Sundays and the more solemn feasts. And the laity, too, are encouraged to recite the divine office, either with the priests, or among themselves, or even individually." *Sacrosanctum Concilium*, §100.

¹² See especially Heidegger (1961, pp.210-224).

various liturgical seasons and celebrations allow a person to be expropriated into the life of Christ in its entirety¹³.

Similarly, the Liturgy of the Hours is most essentially defined by the Psalms, the Bible's prayerbook. And theologians have long remarked the Psalter is a kind of *vade mecum* to the human condition: there's lament and joy, praise and complaint, rage and destitution¹⁴. The Psalms offer a kind of grammar of human experience, a way of incorporating all the *affections* proper to our condition and offering them up to God. The Liturgy of the Hours, then, incorporates the Psalms so that our everyday emotions and cares become itself part of the prayer of the church, the *body of Christ*.

Thus the "expansion of the soul," its dilation and unfolding, is further encouraged by frequent liturgical prayer, particularly in praying the prayers that Scripture itself provides¹⁵. The church's prayers provide a kind of basic narrative that enfolds and deepens the prayers and experience of the individual.

5. REVERENCE AND EDUCATION

A final practical point Stein makes about religious *Bildung* is that it is most effectively conducted in an atmosphere of reverence. Stein (2001, p.32) comments thus:

¹³ "The interior life is the deepest and purest source of happiness for the Carmelite... It has developed devotion to the most holy humanity [of Jesus] in the most diverse ways and has made this devotion native to Carmel. Nowhere can Christmas and the entire Advent season be celebrated more beautifully and joyfully. Love for the Blessed Mother and trust in the ever-helpful Father, Joseph, are inseparable from devotion to the infancy of Jesus. On Palm Sunday, [Saint Teresa] remembered that no one in Jerusalem had entertained the Lord. To compensate for this, she used to receive Holy Communion then... The liturgical year in Carmel is a wreath of beautiful feasts, which are not only liturgically arranged according to the spirit of the church, but at the same time are celebrated as familial feasts with heartfelt joy, tightening the bond of sisterly love" Stein (2001, pp.107-108).

¹⁴ Thus John Calvin memorably referred to the Psalms as "An Anatomy of the Soul" (Janz, 2002, p.205).

¹⁵ This is also the main theme of Stein's beautiful essay "The Prayer of the Church," found in Stein (1992, pp.7-17).

Reverence elevates the child to feel his own dignity as a child of God and makes him look up to the person who teaches him to feel this very nobility. This is perhaps his first living contact with the Kingdom of God. Love and reverence thus become the atmosphere in which the school community grows [...] The children encounter [these moods] as the basic attitudes of the soul which belong to all of them, and which each has to proffer the others in turn. In this atmosphere, communal life can develop, the community can organize itself, and each individual can form himself into its participant. Where love and trust prevail, the child's heart easily unlocks.

In order to adequately appreciate Stein's insight in its anthropological and theological significance, a couple important contextual points need to be raised. First, recall that Stein thinks we can attend to reality with varying degrees of depth, engaging it either from our "depths" or from our "peripheries," and furthermore that Stein says education requires the formation of these same interior spaces, of the soul's "depths." In her essays on women's education, Stein notes that problems can arise when persons, for various and often understandable reasons, refuse to open their "depths" to a teacher or object. Some students keep their defenses raised, as it were, suspicious or hostile to unknown or external influences.

Stein (1996, p.264) observes that these walls are often brought down through simple acts of kindness and attention, such as "a friendly word, a sympathetic question." Moreover, she explains that a great power of a properly maternal influence is its capacity to encourage the "openness" of children, precisely through loving attention, nurture, and care. For Stein, the mother is a kind of archetypal "educator," the first and *most formative teacher* most persons have (Stein, 1996, pp.109-110). As Antonio Calcagno notes: "Stein ascribes to mothers a great importance in that they are the prime institutors of tradition, culture, and value" (2014, p.100). Yet Stein deepens her analyses of education and maternity by noting that this role has a supernatural archetype in the Virgin Mary. And one of the ways Mary displayed perfect motherhood, Stein notes, is by her *reverence* for her Son (Stein, 1996, pp.197-198). Mary "reverences the divinity" in Christ, thus tending him to be open to her formative influence. She *reveres* his person, his dignity, and his unrepeatable individuality; thus the God-man is receptive and open to her formative influence.

The reverential atmosphere supplied by Mary led to her Son's formation as a human person, one who is fully divine, yes, but still irrevocably *human* and replete with specifically human potencies.

With this text in mind, we are better situated to understand why Stein contends that "love and reverence become the atmosphere in which religious community grows." Why does Stein insist that "religious formation" is best done in an atmosphere of reverence? Her reasoning, here unstated yet nevertheless assumed, goes something like this: reverence is the maternal mood, the "spirit," one might say, in which students are more likely to open themselves toward the divine. Thus "mother church" nurtures Christians toward opening themselves to God by offering them a reverential atmosphere. And here I would further argue that Stein is not simply making assertions but simply being a faithful phenomenologist of human experience.

Consider that human people are perhaps hardly ever more vulnerable or open than when we explain what we are amazed by, what we wonder at. If a person wants to get to know a man or woman, find out what induces awe or wonder in that person. This perhaps explains the hesitancy many have to talk about what induces this awe, since the sources of wonder are felt to be, in many respects, woven with our very selves. When Stein writes, then, that "love and reverence become the atmosphere in which religious community grows," she is simply extending an insight arrived at on her analysis of empathy, that a full constitution of the other person *as* a person depends upon the empathic comprehension of his or her *values* (Stein, 1989, pp.102-103)¹⁶.

Reverence allows a person's values to manifest and unfold, and moreover it disposes the other to receive our values in turn. In the context of her essay on religious education, Stein therefore contends that a reverence is a kind of mutual gift offered by each person to the other allowing them to be receptive

¹⁶ Calcagno (2014) here is helpful: "With sentiments that have other people as their object, one crosses into the other's hierarchy of values...Stein claims that when we experience love or hate or animosity toward another person and their values, we stand in a certain relation to that person, who, as a bearer of value, becomes constitutive of our own values; we see ourselves in relation to that particular other's values".

to God, whose presence in the Eucharist forms the proper “middle point” of human existence.

In this essay, I have tried to contribute to a deeper appreciation and understanding of Stein’s writings in two ways. First, by analyzing some of her texts on the Eucharist and the liturgy, we can gain some clarity regarding the sources or conditions attendant upon fulfilling the supernatural *telos* of education as becoming *alter Christus*, another Christ. In order to understand Stein’s philosophy of education, we must attend to this supernatural element since she herself thought it was an essential component to the task of education *per se*.

Stein consistently points to liturgical and sacramental participation as intrinsic to this graced dimension of *Bildung*. Second, I have also proposed a kind of methodology for better assessing Stein’s depth and insight as a theologian: she often puts forward suggestions, comments, or ideas without explaining the philosophical premises animating them. For the essays and lectures examined in this essay, this can largely be explained as a function of genre. In those texts, Stein is primarily addressing neither trained philosophers nor academics. She therefore does not always “show her work,” but rather assumes it. Thus, her comments regarding the Eucharist as the “middle point,” the way the liturgy “expands the soul,” and so forth, might come across as merely poetic flourishes. This can lead the contemporary reader, however, to fail to appreciate the ingenuity and fecundity of her proposals.

But this is a mistake. As ever with Stein, it is far wiser to take her words seriously, and I have argued that several of her more theological formulations explicitly incorporate a lexicon or grammar she has philosophically explored and deepened elsewhere, and it is only in the context of that prior, philosophical labor that we can then observe the depth of her theological intuitions. In a talk on “Zur Idee der Bildung,” “On the Idea of Education,” Stein summarizes her idea of religious education in the following way: “Religious formation is formation through Christ to Christ – Christ, as he lived and as he is revealed in the gospels; Christ, who lives on in the Eucharist and in the sufferings, teachings, and prayers of the Church” (2001, p.50). We are now hopefully better situated to appreciate this summation.

6. CONCLUSION

Edith Stein argues that education requires attending to and cultivating the supernatural *telos* of the human person. The methods required for this aspect of the educational task are distinct, and Stein located them primarily within the liturgical life of the church. In that sense, liturgy has a *methodological* significance in her thought, and especially in her philosophy of education. Apart from the Eucharist, liturgical prayer, and an atmosphere of reverence and awe, no student can become fully him or herself.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Betschart, C. (2016). Der Teresianische Einfluss auf Edith Steins Anthropologie. Aufgezeigt an den Begriffspaaren ‘zentral-peripher’ und ‘tief-oberflächlich’. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (63), pp.254-269.
- Betschart, C. (2022). *L’humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l’exégèse*. Éditions du Cerf.
- Betschart, C. (2022). Imago Dei, Ontological and Relational Interpretations: Introducing Edith Stein to the Debate. *Warsaw Theological Studies* (35), pp. 82-100.
- Blowers, P. (1992). Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of ‘Perpetual Progress’. *Vigiliae christianae* (46), pp. 151-171.
- Calcagno, A. (2014). *Lived Experience from the Inside-Out: Social and Political Philosophy in Edith Stein*. Duquesne University Press.
- de Andia, Y. Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor. In P. Allen (Ed.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (pp. 177-193). Oxford.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Harper and Perennial.
- Herbstrith, W. (1992). *Edith Stein: A Biography*. Ignatius Press.
- Janz, D. (2002). *A Reformation Reader*. Fortress Press.
- Lebeck, Mette. (2015). *The Philosophy of Edith Stein: From Phenomenology to Metaphysics*. Oxford.
- Lebeck, Mette. (2004). Study Guide to Edith Stein’s Philosophy of Psychology and the Humanities.” *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, pp. 40-76.
- Maskulak, M. (2008). Edith Stein and Simone Weil: Reflections for a Theology and Spirituality of the Cross. *Theology Today* (64), pp. 445-457.

- Maskulak, M. (2012). Edith Stein: A Proponent of Human Community and a Voice for Social Change. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* (15), pp. 64-83.
- Motia, M. (2002). Dionysius and Gregory of Nyssa. In M. Edwards (Ed.). *Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (pp. 109-118). Oxford.
- Stein, E. (1989). *On the Problem of Empathy*. ICS Publications.
- Stein, E. (1992). *A Hidden Life: Essays, Meditations, Spiritual Texts*. ICS Publications.
- Stein, E. (1994). *Der Aufbau der menschlichen Person*. Herder.
- Stein, E. (1996). *Woman*. ICS Publications.
- Stein, E. (2001). *Bildung und Entfaltung der Individualität: Edith Stein Gesamtausgabe 16*. Herder.
- Stein, E. (2002). *Finite and Eternal Being*. ICS Publications.
- Stein, E. (2003). *Wege der gotteserkenntnis*. Herder.
- Wallenfang, D. (2017). *Human and Divine Being: A study on the Theological Anthropology of Edith Stein*. Cascade Books.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

La idea de “crisis ambiental” en la praxis: sentido débil y sentido fuerte

*The idea of “environmental crisis” in praxis:
weak sense and strong sense*

MARTÍN PRIETO¹

LICH-Univ. Nacional de San Martín, Buenos Aires (Argentina)

ID ORCID 0009-0000-6552-0398

Recibido: 20/06/2024 | Revisado: 18/07/2024
Aceptado: 22/07/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.500>

RESUMEN: En este trabajo se aborda la categoría de crisis ambiental global como clave interpretativa para orientar disputas sistémicas. El objetivo principal de este

¹ (pprietomartin@gmail.com) Martín Prieto es profesor (UBA) y doctor (UNSAM-CONICET) en Filosofía. Coordina el programa de investigación en Epistemología-política (LICH-UNSAM). Miembro del programa Conflictos socioambientales, conocimientos, y políticas en el mapa extractivista argentino (LICH-UNSAM). Publicaciones recientes: (2024). *Controversias en el conocimiento experto. La dimensión epistemológica de la cuestión ambiental*. En Spivak L’Hoste, A., Hubert, M. & Mombello, L. (coords) *Las sociedades frente al problema ambiental*, pp. 137-167. TeseoPress; (2022). *La ciencia en su razón pública. El modelo de la ciencia con política*. En *Filosofía de las ciencias para el siglo XXI. Nuevos debates y problemas*, pp. 106-137; *Los enredos de una taxonomía: sociedades y naturalezas en las fauces de la crisis ambiental*. En Palma, H. (edit.), *Conexiones y fronteras. Desafíos filosóficos de las ciencias sociales en el siglo XXI*, Biblos, pp. 91-122.

trabajo es proponer una demarcación general entre dos sentidos de crisis ambiental, uno más débil o amplio y otro más fuerte o restringido, que caracterice la diferencia en el patrón y nivel de realización en que las rupturas metabólicas actuales se traducen en términos de tendencias sistémicas contrapuestas. Para trazar esta distinción, se describe primero un suelo común de nociones asociadas a la crisis ambiental. Segundo, se analizan las condiciones (epistemológicas y políticas) de posibilidad conceptual y oportunidad práctica para elaborarla a partir de dichas nociones.

PALABRAS CLAVE: crítica, crisis ambiental, epistemología, política, praxis, sostenibilidad.

ABSTRACT: This article addresses the category of global environmental crisis as an interpretative key for guiding systemic disputes. The main objective of this paper is to propose a general demarcation between two senses of environmental crisis, a weaker or broader and a stronger or narrower one, characterizing the difference in the pattern and level of realization in which current metabolic ruptures are translated in terms of competing systemic tendencies. To draw this distinction, a common ground of notions associated with the environmental crisis is first described. Second, the conditions (epistemological and political) of conceptual possibility and practical opportunity to elaborate it from these notions are analyzed.

KEYWORDS: environmental crisis, epistemology, polity, critical praxis, sustainability.

1. INTRODUCCIÓN

Hace apenas medio siglo, en algunos países centrales, los “problemas ambientales” se instalan como parte del repertorio estable de los asuntos con consideración en la opinión pública, la investigación científica y la política internacional. Inicialmente la problemática se forma en la convergencia de voces dispersas –movimientos antinucleares, conservacionistas de áreas silvestres y anticonsumistas, grupos científicos que alertan sobre los daños de la actividad industrial en la biodiversidad, élites inquietas por las derivaciones del crecimiento poblacional– alrededor de una preocupación común: los efectos negativos del impacto humano en los ecosistemas y las consecuencias irreversibles para el futuro a largo plazo. Hoy, un creciente número de analistas y activistas consideran a un efecto agregado de las transformaciones ecológicas

actuales, el cambio climático asociado al calentamiento global, el desafío civilizatorio más complejo y terminal que haya enfrentado la humanidad en su conjunto y en su historia (Fotopoulos, 1997; McKibben, 2003; Welzer, 2010; Porto-Gonçalves, 2020).

Lo que en un corto y mediano plazo está en juego para un amplio conjunto de la humanidad –y ampliando el esquema de valores, de muchos otros seres vivos– es la mínima posibilidad de vivir en un “espacio seguro y justo” (ISSC-UNESCO, 2013). Resulta paradójico, para un mundo interconectado bajo la promesa del proyecto liberal-cientificista de un futuro cada vez más claro, razonable y abundante, que exista entre sus vanguardias un alto nivel de desconcierto, desacuerdo y desesperanza (Cole, 2003. Para una defensa radical, véase especialmente McKibben, 2003). Esta situación de estar en una relación particularmente nerviosa e incierta con el presente construido y el futuro que podemos construir ha llevado a caracterizar la época presente como una de *crisis ambiental global*.

Global indica aquí una imbricación entre dos dimensiones, la espacial-material (interconexión de escala planetaria), y la normativo-simbólica (mundialización de los horizontes civilizatorios). Esta tendencia no sigue una lógica lineal. El mismo proceso que profundiza las interdependencias centrifuga incontables relaciones de poder y perspectivas que reclaman jerarquía o independencia, exacerbando otra tendencia, la hiperinflación de sentidos de la “crisis”. En un marco epocal de transformaciones aceleradas, su invocación omnipresente y la puja por amoldarla a diversas intenciones, especialmente a la de crear un golpe de atención en la denuncia política, ya han resultado en una banalización del concepto (Fraser, 2019). Todo esto genera un efecto anestésico en el pensamiento crítico, ocultando la capacidad del concepto de mapear dinámicas de cambio potencialmente cualitativas. Además, recuperando la contundente síntesis de Rogerio Haesbaert.

[No hay duda de que] el capitalismo actual también se manifiesta como un “capitalismo del desastre” que produce y gestiona las crisis. La crisis, que Milton Santos ya identificaba como la definición de un período (y no ya como una transición entre periodos), [...] ahora es vista como una condición a ser “manejada”, “administrada”, inherente a nuestra reproducción como

sistema-mundo, y no como una situación a ser efectivamente combatida. En palabras de Giorgio Agamben, “[...] no sólo en la economía y la política, sino en todos los aspectos de la vida social, la crisis coincide con la normalidad y se convierte así sólo en una herramienta de gobierno” (2021, p. 288).

Pero la falta de consenso acerca del carácter y las implicaciones de la crisis no indica tanto una vaguedad irremediable en la categoría como su importancia estratégica. La condición de toda categoría de importancia es la de ser permeable y maleable por la corriente histórica, y por lo tanto el dilema fundamental no es de índole formal sino histórico. La cuestión es que la situación presente del concepto resulta especialmente lucrativa para el statu quo, y abre correlativamente un desafío para el arco de movimientos anti-sistémicos que ven las catástrofes ecológicas compenetradas con el marco mundial de reproducción capitalista y sus formas de acumulación y pensamiento asociadas. Cuanto menor sea el registro de las diversas formas en que las dinámicas que se intuyen inflexivas son diluidas en incontables versiones sin solución de continuidad, o ya continuamente racionalizadas y subsumidas en el sentido común normalizado, los movimientos arrastrarán inclinaciones en su praxis que a largo plazo solo pueden ser contraproducentes. De ahí que a menudo se escuche el llamado a elaborar *pensamientos de crisis* (véase Fraser, 2019): herramientas conceptuales aptas para tiempos de creciente inestabilidad material y conceptual, que ayuden a mapear con un máximo contraste los patrones y niveles de realización de las dinámicas inflexivas, y permitan asimilar la investigación de sus procesos causales con prácticas efectivas de contra-hegemonía y transformación.

Este trabajo toma la consigna de elaboración de estas herramientas. Su foco es, justamente, el concepto mismo de crisis ambiental. El objetivo principal es el de avanzar hacia una caracterización más sustantiva para la praxis anti-sistémica, basada en una comprensión de la singular sinergia en la significación que se da entre las dinámicas ambientales y de crisis actuales, tanto en su aspecto vivenciado como sistémico. Para esto se propone diferenciar teóricamente dos sentidos de crisis ambiental, uno más débil y versátil y otro más fuerte y restrictivo. Este objetivo a su vez presupone otro, el de aclarar las condiciones de oportunidad para esta diferenciación. Para ello se realiza pri-

mero una indagación hermenéutica de aspectos fenomenológicos y de sentido común universalmente asociados al léxico de crisis ambiental. Luego se progresa hacia la inflexión teórica en el sentido apoyada en un examen dialéctico de las condiciones y consecuencias prácticas de la teorización, según como la investigación de crisis misma se enfrenta a situaciones inflexivas dentro de dicho contexto fenomenológico.

2. CRISIS AMBIENTAL: ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS Y DE SENTIDO COMÚN

En su forma más genérica de comprensión, la idea de crisis ambiental global supone haber ingresado en un proceso de transgresión de un límite de tolerancia máximo en la relación que el orden social humano mantiene con un sistema de soporte metabólico externo que llamamos naturaleza. Esto tiene su correlato interno, el reflejo que la mentalidad dominante recibe de sí misma dada su forma de conceptualizar su entorno de actividad y actuar sobre él, y de la que depende su argumento de autonomía y autoridad civilizatoria. Si bien esta mentalidad ha experimentado múltiples crisis y anuncios de defunción, se ha sostenido dominante por la confianza en su capacidad de superación de obstáculos, derivada de la amplitud de sus corrientes racionalistas y la presteza de su brazo tecnocientífico. Pero la crisis ambiental trae elementos que desestabilizan como nunca esa confianza. Primero, la idea de vivir en las inmediateces de un “fin del mundo” caracterizado por la tendencia al empobrecimiento radical, o incluso ausencia definitiva, de las condiciones materiales para crear opciones de futuro en la tierra. Segundo, que por primera vez esta escatología popular no toma un fundamento religioso y trascendental sino uno experimental y formal, pilares epistemológicos de la promesa liberal-cientificista (Vega Cantor, 2009; Svampa & Viale, 2020). Tercero, que su desencadenante estaría en prácticas humanas consideradas máximamente racionales, adaptativas y progresivas.

Toda *crisis* se desarrolla, así como una tensión entre dos puntos. De un lado supone algún contexto de origen desde el cual se entiende la transgresión; no hay crisis sino bajo el trasfondo de un curso “normal” de las cosas, una

cierta organización de la actividad sujeta a estándares de desarrollo. Del otro lado supone un desenlace abierto, es decir que la disolución de las condiciones para ese desarrollo mantiene algún margen de evitabilidad. Esto supone para aquellos en situación de crisis una proyección de acción y una responsabilidad inevitables. En el marco de la crisis ambiental, evitar ese fin (ya sea el fin del orden social imperante o del orden biológico humano) depende en cada caso de alcanzar relaciones “sostenibles” con la naturaleza. Así la comprensión de esta transgresión en términos de insostenibilidad, como de las alternativas de superación, implica una investigación y una experimentación sobre las capacidades de agencia contenidos en los órdenes actuales o posibles, y por lo tanto, una teoría de su diferencia.

La responsabilidad que impone una crisis es entonces la de lograr formas de imaginación e intervención originales, en un contexto de empeoramiento y grandes incertezas en la situación, bajo la amenaza de disolución del orden y con un escaso margen de error. No en vano, los más agudos observadores de los procesos de crisis señalaron que existe una proporcionalidad entre la profundización de la crisis y la del panorama que permitiría superarla (véase, por ejemplo: McIntyre, 1977; Hegel, 2005; Marx, 2009; Kuhn, 2010). En tanto que la crisis presiona por la disociación entre la psiquis y la práctica, también *crea* el margen de libertad que tienen las personas de los mecanismos que normalmente la ordenan y encauzan interpersonalmente, y en este sentido puede verse como un catalizador excepcional de energía colectiva y poder instituyente (Castoriadis, 1991). Toda experiencia de crisis reconoce este momento de liberación de energía y se pregunta cómo puede ser encauzada y hacia dónde.

En este punto la crisis *ambiental global* toma en el sentido común dos proyecciones. En una significa un tipo específico de crisis, aquella que acontece sobre un tipo de orden o relación en el plano de las cosas (sociedad-naturaleza), sobre la cual se dispone de capacidades racionales o técnicas independientes para investigar e intervenir (por ejemplo, la autonomía científica). En otra significa algo más inédito y profundo, una crisis de crisis, donde lo que está en juego es toda posibilidad de autonomía y capacidad de reconstrucción de alternativas. Esta insinuación se apoya tanto en el realismo, el reconocimiento de que están afectados los sistemas biofísicos planetarios que compro-

meterían el desarrollo de cualquier tipo de orden de actividad, como en el escepticismo, la experiencia de que cualquier estrategia de diagnóstico y salida a la crisis que busca convencer sobre su objetividad, tiende a alimentar una disputa inconducente por la naturaleza de la objetividad. El realismo se vuelve así arbitrario y el escepticismo paralizador, realimentando nuevos niveles de crisis.

Frecuentemente se pasa de una proyección a otra con facilidad. Esto responde a varios factores: el involucramiento, en las dinámicas climáticas y ecosistémicas, de inextricables cadenas de eventos y acciones; el retardo, en muchos casos de varias décadas, entre las acciones y la constatación de sus consecuencias; y las profundas diferencias interpretativas para caracterizar y reducir la incerteza, así como en las capacidades materiales para hacerles frente de manera coordinada. De este modo las cuestiones de sostenibilidad se interconectan y amplifican en múltiples direcciones con otros problemas como la desigualdad, la dominación, la pobreza, la salud, la superpoblación, los conflictos armados, el desplazamiento, etc. Estos factores generan un nivel extremo de subdeterminación ética, política y epistémica de cada decisión.

Esta no solo alcanza a las bases del modelo de gestión cultural de la interdisciplinarietà científica y el pluralismo liberal; a medida que el proceso de acumulación capitalista interconecta las culturas y los territorios en búsqueda de nuevos mercados y fuentes de recursos, y que simultáneamente se debilitan sus promesas de progreso, más panoramas diversos de pueblos, estilos de vida, repertorios de la memoria y las aspiraciones, concepciones de tiempo y espacio, de naturaleza y cultura, de justicia y pertenencia, de autoridad y autonomía, generalmente despreciadas en la conversación civilizatoria, son incluidos en la dialéctica de la crisis (Meneses & Bidaseca, 2018, p. 28). Se genera también así un nivel extremo de presión hermenéutica. El carácter ambiental de la crisis desarticula con una facilidad extraordinaria cualquier punto de palanca normativo desde el cual apoyarse para iniciar una salida globalmente coordinada a la crisis, puesto que aquellos impulsados a coordinar el diagnóstico y la intervención terminan exponiéndose flagrantemente como juez y parte, multiplicando las razones para el aislamiento y la descoordinación.

Por todo esto es que, por encima de aquellas líneas gruesas de sentido común, el significado de la transgresión y de su contracara constitutiva, la

sostenibilidad, resulta altamente difuso. Mientras tanto, la crisis ambiental parece contener un punto de inflexión dentro del punto de inflexión, que no resulta claro dónde está, pero donde la experiencia de estar acercándose a él, justamente por esta falta creciente de claridad, ya funciona como una fuerza que anula la capacidad misma de avanzar en la investigación de la transgresión original. Encerrada circularmente en su momento negativo inicial, bajo la lógica ambiental global la idea de crisis tiene el peligro de tornarse en una pseudo-idea.

Para un espíritu más bien pragmático, la consigna no puede ser la de caracterizar la crisis ambiental de la forma más accesible y operativa, concesión que puede facilitar acciones coordinadas, pero a costa de desestimar la penetración y continuación de la crisis en rutinas bien establecidas. Para un espíritu crítico, tampoco puede tratarse de enunciar la fórmula más totalizadora, formulaciones tan recargadas a menudo no logran organizar acciones superadoras porque sobrepasan las capacidades disponibles. Ambas posturas enfrentan el peligro de recaer en una simplificación contraproducente, perder su nivel propicio de realización y diluir la misma energía que se quiere provocar.

Toda crisis nos sume en una dramática interacción de fuerzas. El sentido común en este punto nos limita a intuiciones fragmentarias o a la impotencia frente a la inercia del statu quo, formas de insensibilidad a la crisis que nos llevan a ser derrotados en ella (véase Wang, 2014, p. 260). Por eso se vuelven necesarias tareas de racionalización, entre cuyos objetivos se debe contar una caracterización operativa de crisis ambiental que permita una sinergia entre la exigencia pragmática y crítica. Esto implica plantear la cuestión antecedente de cómo investigar la estrecha línea de posibilidad de la crisis ambiental global, evitando una de sus orillas sin encallar en la otra. Y como la diferencia entre ambas proyecciones depende de la posibilidad de lograr algún tipo de objetividad, es evidente entonces que la pregunta nos dirige al corazón de la cuestión, que es la relación entre crisis y epistemología colectiva (Macintyre, 1977).

En relación con esto, Tangjia Wang hace una observación muy oportuna. Señala que “preguntar ‘qué es la crisis’ es muy diferente de preguntar ‘qué es un vaso’”, y agrega:

Hacer preguntas y ser instado a hacer preguntas sobre la crisis puede ayudarnos a cultivar nuestra conciencia y sensibilidad a la crisis [...] el cuestionamiento profundo de la crisis suele conectar con algunas respuestas potenciales y efectivas a través de las cuales uno interactúa y se interconecta con los demás. Hacer una pregunta profunda sobre la crisis es, por tanto, una especie de anticipación intrépida de algunas respuestas, réplicas, respuestas y reacciones de los demás. Por sí mismo, preguntar [por la crisis] muestra el deseo de establecer conexiones y superar el aislamiento (Wang, 2014, p. 260).

Lo que esta observación de Wang nos dicta es que, si bien la tendencia de agravamiento sistemático de la crisis ambiental se alimenta del ingreso de subjetividades al contexto hermenéutico donde se pregunta por el significado de la crisis ambiental, en ese impulso se halla también el germen de la contratendencia superadora. Porque lo que la pregunta por la crisis libera es un cierto tipo de energía colectiva: una que no tiene cauce común de acción, que transita “ajena a la certeza oscura del desastre como al optimismo sobre el progreso” (Martín, 2023, p. 28), y que busca ser encauzada. Lo que necesitamos sondear entonces es la *variable* que hace que ese intento subjetivo de investigar las condiciones mínimas de integración por la objetividad, aquello que puede certificar el pesimismo o el optimismo y orientar la acción consecuentemente, produzca desintegración y parálisis.

De ahí que la indagación por la crisis ambiental ya no pueda agotarse en preguntas y respuestas tales como qué procesos sociales están provocando las rupturas metabólicas y cuál es su rango de consecuencias, qué es la sostenibilidad tal que condicione el rango de acciones reparadoras, etc. Desde el punto de vista de quienes se preguntan por la *crisis ambiental* –y no simplemente por las causas y consecuencias del cambio climático o por los problemas de contaminación o agotamiento de recursos–, estas preguntas resultan contraproducentes en la medida que ya asumen, como su base de sentido común, condiciones dadas para el funcionamiento de la objetividad en este conjunto crecientemente descoordinado de subjetividades.

De ahí que traten la crisis y el ambiente como *cosas*. Ante la ausencia de estas condiciones, esas preguntas se deben reducir a otra: ¿bajo qué *condiciones* de pregunta por la crisis ambiental se puede revertir la tendencia de descoordinación entre las formas objetivas y subjetivas tal como se presenta ini-

cialmente la crisis ambiental? Sólo partiendo de un examen de estas condiciones se pueden llegar eventualmente a un concepto crítico y progresivo de crisis ambiental.

3. PRIMERA CONDICIÓN DE INVESTIGACIÓN CRÍTICA: CRISIS Y AUTONOMÍA

De los razonamientos anteriores se puede extraer una primera condición progresiva por la negativa: la caracterización de la crisis ambiental no puede responder a la perspectiva de la racionalidad trans-contextual de un sujeto universalizado (p. ej. el ser humano ilustrado en la razón cosmopolita), ni a la racionalidad delimitada al contexto de un sujeto particularizado (p. ej. la clase revolucionaria), en cuanto ambos ya se encuentran previamente alineados en la comprensión de la situación y saben a grandes rasgos qué hacer. Ambos casos presuponen una comunidad hermenéutica estructurada, en donde la constitución de la realidad inter-personal ya coincide con la generación de una imagen del mundo orientadora de la acción (Habermas, 2011, p. 54).

Los primeros síntomas de la crisis surgen, justamente, por la presión reflexiva que la multiplicación de reivindicaciones de objetividad ejerce sobre las condiciones de integración de la acción más allá de la comunidad epistémica de pertenencia. Las perturbaciones metabólicas que al presionar por un nuevo común o por investigar a fondo el existente alteran la normalidad, obligan a la vez una más profunda y amplia articulación entre teoría y práctica. Esta investigación, al estar atada a la inercia de la normalidad, tiende entonces a desarticularse.

Pero es un error suponer que la crisis se deriva de la impotencia de tal o cual teoría de hacer frente a la escala de esas perturbaciones, porque eso ya supondría un conocimiento efectivo de cuáles son sus procesos, es decir de la validez de alguna otra teoría. Tampoco de la capacidad de la “teoría” en general, porque eso supondría una actitud de renuncia a guiar la acción, que no condice con los requerimientos de la crisis. Lo que está en juego no es una teoría determinada sino más bien una determinada forma de teorizar y un determinado campo de teorización, es decir, un *campo epistemológico*.

En primera medida, un campo epistemológico abarca distintas posiciones teóricas integradas en un plano de comparación y desplazamiento recíproco. La tarea de toda epistemología es organizar el choque de interpretaciones como un conflicto inteligible, no eliminarlo. El campo científico de la sostenibilidad abarca, a grandes rasgos, dos tipos de teorías en conflicto: aquellas que apuntan a explicar por dinámicas sociales contingentes las afirmaciones sobre los límites “naturales” necesarios a la actividad humana, y aquellas que explican los límites “sociales” por determinantes naturales (Soper, 1995). En segunda medida, es aquel donde las estrategias de teorización, indistintamente de cuál se imponga, pueden ganar fuerza vinculante en virtud de las normas recíprocas de validación a las que están sometidas (Prieto, 2018a). Esto es fundamental, porque es solo en tanto estas normas epistemológicas guardan relación estrecha con las normas de legitimación política, que se puede investigar el ambiente como una *brecha gestionable en la actividad*.

Esto es, en términos de una distinción entre un orden interno de roles, capacidades y recursos de agencia *colectiva* y un orden externo de procesos del entorno *común*, de modo tal que una capacidad o un recurso se significa como tal en función de su contexto de aplicación, y que estas capacidades deben movilizarse ni bien la teoría que describe los procesos externos es validada internamente. Así, tenemos que el primer grupo de teorías, que indica la gestión de lo contingente, tracciona la iniciativa a los ámbitos de acción política (efecto de “politización de la ciencia”); y el segundo, que indica la gestión de lo necesario, tracciona la iniciativa a los ámbitos técnicos de gobierno (efecto de “cientifización de la política”). De ahí que el campo de la epistemología ambiental hegemónica esté definido menos por la sumatoria de teorías que tratan fenómenos ambientales, que por el lenguaje normativo global en el que se puede significar teóricamente el ambiente tal como puede exigirse su intervención. Se podría llamar a este el lenguaje de las “*relaciones sociales con la naturaleza*” (Ojeda y Sánchez, 1985; Becker, Hummel & Jahn, 2013).

Concentrarnos en la epistemología como un *lenguaje* indisolublemente descriptivo y normativo nos lleva a considerar que la lógica “ambiental” donde surge la crisis, radica menos en una variación de la relación exógena entre dos partes estables y autónomas (naturaleza-sociedad), que en la variación que

toma la autonomía de las partes según como se significa desde la estabilidad de la “relación” (Bateson, 1998). Como señala David Harvey:

La definición de “medioambiente” es lo suficientemente confusa como para hacer difícil, si no imposible, desarrollar una concepción clara de lo que entendemos por él sin definir primero la posicionalidad del sujeto en relación a su entorno objetivado y tener una comprensión de las líneas de acción, que adopta o contempla ese sujeto, y una regulación de esa relación que la estabilice en el tiempo (2018, p. 227).

Así, cuando la investigación de sostenibilidad busca indagar los planos ontológicos de lo natural y lo social en función de sus *regularidades* propias e independientes, se pregunta por la razón de su autonomía recíproca. Para responder a esto, a su vez, se debe presuponer una lógica de interacción funcional entre los aspectos descriptivos y normativos de la investigación. Es decir, se investiga también la distinción entre la razón epistemológica de la investigación científica, como lógica *regulatoria* de la objetividad, y la razón política de la institucionalidad liberal, como *regulatoria* de la subjetividad (Weber, 1946; Polanyi, 2014; Prieto 2022). Como lenguaje, las “relaciones” sociales con la naturaleza codifica todos estos puntos señalados por Harvey en cuanto está anclado en un proyecto histórico de acumulación y poder, que en términos ideológicos se traduce como proyecto de autonomía: una organización vincular de la actividad productiva y reproductiva humana comprendida bajo una narrativa vinculante de autoafirmación y desarrollo.

Como categoría fundamentalmente relacional, la autonomía supone así una clave de interpretación privilegiada para indagar las dinámicas inflexivas entre normalidad y crisis, porque allí las distinciones toman sentido desde su lógica global de interacción funcional. Sin un sentido de autonomía en juego no se puede entender la idea de un límite global transgredido que reclama reflexividad y acción global. Pero esto siempre que no se entienda la autonomía como un hallazgo metafísico, lo cual nuevamente presupondría un punto de vista objetivo asegurado de antemano.

La pregunta por la crisis nos exige pensarla al revés, esto es, como el efecto de una orientación de la actividad que explota regularidades de la realidad a su favor, y que el campo epistemológico-político en su conjunto está preparado

para conservar en tanto expresa y refuerza, a través del conflicto regulado de interpretaciones, un mismo tipo de ideas generales acerca de la interacción de las distintas ideas particulares sobre la realidad (Winch, 1971). Esta dialéctica de mutuo ajuste entre los procesos regulares y los regulatorios, es internalizada por los agentes y reproducida desde un campo de interpretación/acción distribuida.

De este modo se normaliza la forma de relación entre personas y cosas y su régimen metabólico asociado que sostiene un modo histórico de actividad productiva, reduciendo el panorama de posibles. La lógica de externalidad entre sociedad y naturaleza que le es propia, y que es reflejo de la forma en que cada una internaliza el mismo principio de autonomía, se normaliza también al elevarse estas categorías a regularidades últimas y objetivas, a-históricas, que como tales conservan ascendencia moral (Horkheimer, 1998).

De la misma manera, la genealogía de la *crisis* nos indica que esta se dinamiza ni bien aquellos que *en ese lenguaje* se preguntan por la crisis sienten el impacto en su incapacidad de avanzar en esa pregunta desde un lugar de autonomía. Y por eso es que en cierto punto la pregunta por la crisis *ambiental* ya no puede referir a los procesos objetivados del entorno material externo, sino a la misma relación dialéctica que sostiene las delimitaciones en juego. En otras palabras, lo que la lógica ambiental suma a la pregunta por la crisis es la imposibilidad de valerse de una autonomía global entre lo social y lo natural como punto de palanca para salir de la crisis; en este caso, para sostener una investigación de sostenibilidad global sobre la propia actividad a partir del esquema que las sostiene a una como caso límite de otra. Por ello el nivel de mayor impacto de la crisis es aquel donde las dinámicas metabólicas, aquello que se configuraba como constitutivamente externo a la dialéctica de la razón epistemológica y política liberal-científica, ingresan como una dimensión intrínseca de la misma en el mismo intento de configurarlas como externas².

Cuando el lenguaje se vuelve sobre sí mismo es que el mismo acto de preguntar nos lleva a un punto más propicio. Recién en este punto de impacto,

² Aquí, como diría Gregory Bateson, “el problema de cómo transmitir nuestro razonamiento ecológico a quienes deseamos influir en lo que nos parece ser una dirección ecológicamente ‘buena’, es en sí mismo un problema ecológico” (1998, p. 537).

la situación de preguntar por la crisis ambiental a la vez oscurece y desintegra, pero también intensifica un impulso a la disociación o extrañamiento, revelando una necesidad emergente de explorar prácticas y lenguajes de autonomía más allá de aquellos que están siendo sumergidos en la pregunta por la crisis ambiental.

4. SEGUNDA CONDICIÓN DE INVESTIGACIÓN CRÍTICA: CRISIS Y PRAXIS

Una exigencia para avanzar en la investigación de la crisis ambiental era que cualquier comprensión de un proceso en términos de crisis debe poder cumplir una función orientadora, de modo que la caracterización de su proceso más sintomático, el negativo, contenga alguna claridad sobre cómo se provoca el momento positivo, la acción de redefinición que abra posibilidades ocultas de superación. Y es del giro anterior por la negativa que se puede ahora desprender ahora una condición por la positiva: la relación entre ambiente y crisis no puede aclararse desde alguna situación de contemplación pasiva e imparcial que hay que descifrar, sino solo desde una proyección activa e interesada.

Esto significa que la pregunta por la crisis ambiental no puede exigir una prueba de validez, en función de la cual la pregunta tomaría formas tales como si los cambios ambientales *implican* o *no implican* una crisis sistémica. La condición para avanzar en la investigación de crisis está más bien en el reconocimiento de *necesitar* asumir una crisis, al menos como una búsqueda interesada de una de sus potencias básicas: su capacidad para el impulso dialéctico.

En efecto, las crisis profundas facilitan la elaboración de las incertezas de un modo propenso a encontrar salidas en situaciones marcadas por el agotamiento de los esquemas interpersonales de pregunta y respuesta. En tanto que tiran de tantos hilos a la vez, permiten distinguir más claramente la red tácita de modalidades de agencia en las que se sostienen los campos de acción colectiva (Kuhn, 2010; Polanyi, 2014), y por las cuales incluso las posiciones opuestas, que normalmente agotan nuestro panorama de posibles, traban relaciones constitutivas de contrapeso y convergencia. Así, la dinámica de la crisis

impulsa, como ninguna otra, la investigación y acción en la dirección de sus puntos ciegos, el panorama de posibles clausurado por la normalidad.

La energía liberada por la crisis se canaliza ahora en movimiento, pero ¿mover hacia dónde, en qué sentido? No hacia un “mundo más sostenible”, concierto de muchas capacidades y respuestas posteriores, sino fundamentalmente de una situación de pérdida de umbrales mínimos de autonomía a una de ganancia progresiva de autonomía. Esta es la capacidad de las cuales las demás capacidades dependen. La condición mencionada se podría desagregar entonces en dos puntos.

Primero, hace indisociable la pregunta sobre qué *somos*, o qué comparte ese conjunto disgregado de voluntades que necesitan asumir la crisis ambiental, con la pregunta normativa-utópica sobre quienes *debemos* ser, qué podríamos hacer y tener en común, dado el momento inflexivo y dramático en el que nos encontramos (Benhabib, 1986). Y en tanto ninguna representación se establece si no se apoya en un poder agencial, capaz de producir el tipo de condiciones reales que esa representación está predispuesta a verificar, como segundo punto hace indisociable esta pregunta utópica con la experimentación directa con esas posibilidades.

Todo esto nos revela una estrecha relación entre crisis y crítica, ya cifrada en su etimología e historia conceptual común (Habermas, 1999; Koselleck, 2007). Porque en efecto, la situación inflexiva hacia la que nos presiona el movimiento de la crisis es una donde se resuelven fuerzas y sentidos de transformación o conservación del statu quo. En este caso, el nexo entre el momento negativo y el positivo no radica en la posesión de una evidencia sobre la necesidad de transformar o conservar. Esto presupondría la reducción de la crisis a mero objeto de una teoría que informe sobre la relación estructural-funcional del sistema con sus externalidades en un momento dado, y una independencia epistémica del sujeto sobre la relación y el proceso.

La crisis ambiental tiene su raíz en la brecha metabólica creciente entre las orientaciones cognitivo-morales que regulan la actividad productiva común y las dinámicas material-energéticas planetarias, pero su lógica de desarrollo la toma más bien de la brecha creciente entre alternativas globales e incompatibles de superación. Esta brecha se alimenta de la imposibilidad de organizar esas alternativas en una epistemología común, y de considerar la cuestión des-

de el punto de vista de la tercera persona: si las potencias a favor de la transformación global son las que no permiten encontrar posibilidades ocultas dentro del orden normal (por ejemplo, por modernización institucional o corrección tecnológica), o si aquellas a favor de la conservación están enmascarando sus propias limitaciones y bloqueando posibilidades de superación de la crisis por superación del statu quo (alguna forma de revolución). De ahí que el nexo radique, más bien, en la disputa misma, el tipo global de disputa que se abre cuando las partes asumen compromisos con conjuntos parcialmente diferentes de verdades y falsedades sobre sus relaciones globales, pero ya no pueden reducir esta disputa a un enfrentamiento global entre lo verdadero y lo falso. Esta es una disputa de poder, pero en cuanto se entienda el poder como un efecto de la combinación entre el derecho y la fuerza, en la crisis la disputa *de poder* es una disputa simultánea *sobre* la naturaleza del poder.

Esto significa que, al asumir el acontecimiento negativo de la crisis, una investigación progresiva sobre la dinámica de la crisis exige siempre una intervención simultánea sobre las condiciones de autonomía de esa investigación. La epistemología de la crisis no puede ya girar alrededor de una prueba final de validez y en cambio se consustancia con la praxis.³ De ahí que toda caracterización de la crisis debe hablarnos menos como sujetos de teoría pura que como sujetos de praxis, enfrentados alrededor de “narrativas dramáticas” (MacIntyre, 1977; Harvey, 2018). En la crisis ambiental, la praxis se centra en la disputa por el poder de dirigir las condiciones de regulación metabólica a escala planetaria como base de un proyecto (o proyectos) de autonomía. Es recién en la praxis donde una teoría de la sostenibilidad, en cuanto se ata a una concepción de autonomía, puede funcionar como medio vincular y vinculante para encarar la superación de la crisis; y recién desde los resultados de esta

³ El proceso dialéctico más primitivo que caracteriza a la “praxis”, al menos en la formulación materialista marxiana, es la tensa interacción incesante y mutuamente transformadora entre colectivos humanos y entornos materiales, que comienza cuando la actividad práctica organizada ya se independiza de la necesidad de asegurarse las condiciones de vida biológica, y por lo tanto esa interacción toma un margen abierto, productivo, que es dirigido teóricamente desde la base de una filosofía de la historia asociada al predominio de intereses grupales concretos. La praxis refiere así a un orden práctico consustanciado con un orden teórico, abierto históricamente, y por lo tanto en pugna (Eiff, 2010).

disputa, no independientemente de ellos, que se puede validar globalmente una teoría sobre la diferencia entre el orden sistémico y sus alternativas basada en la sostenibilidad o insostenibilidad *estructural* de uno y otro.

Dado que esta sinergia entre crítica y crisis se nutre de la disputa efectiva sobre las posibilidades latentes de praxis en rutinas establecidas y el sentido común, el material para formar herramientas conceptuales contra-hegemónicas no puede ser de invención esotérica ni externa, sino que debe encontrarse en los usos y prácticas más difundidos. De ahí que, a la hora de diferenciar las concepciones de crisis ambiental, un trabajo sobre el vocabulario básico resulte angular. Las expresiones con mayor ascenso semántico del lenguaje condensan imaginarios, normas y prácticas muy enraizadas, y por esto su uso cotidiano ayuda a desencadenar asociaciones y conclusiones predispuestas a ciertas trayectorias de praxis colectiva.

Los razonamientos seguidos hasta aquí nos marcan una pauta para esta diferenciación: los puntos de inflexión entre una concepción y otra deben encontrarse en su expresión de tendencias globales de praxis, conservadoras o transformadoras. Específicamente, según su tendencia a conservar o transformar las condiciones de autonomía bajo las cuales las perturbaciones metabólicas se traducen en la forma de una brecha ambiental gestionable. Y así, una elucidación crucial para los movimientos ambientalistas antisistémicos, estratégicamente orientados a situarse en procesos de cambio, problematización, conflicto y crisis - todos conceptos que refieren a brechas, rupturas, disfuncionalidades o tensión dentro en la actividad- es justamente el rol que cumplen los cambios, problemas y conflictos ambientales en la praxis de crisis ambiental.

5. CRISIS AMBIENTAL EN SENTIDO DÉBIL

El sentido más habitual de crisis se usa de manera intercambiable con toda situación de tensión, desequilibrio o padecimiento que no encuentra respuestas automáticas, *todo momento álgido preñado de decisión*, en palabras de Reinhart Koselleck (2007). Agotar el significado de esta manera es correr el riesgo de hacer equivalente todo diagnóstico de crisis ambiental con la inten-

sificación lineal de cambios, conflictos, contradicciones o problemas, cuando estos son también mecanismos centrales para la continuidad de cualquier proceso organizado y meta-estable.

Cualquier organización intolerante a ellos resultaría demasiado simple o demasiado rígida. La reproducción de los sistemas reales y complejos se desarrolla pragmáticamente, justamente a partir de pautas que permiten tolerar cambios, contener conflictos, codificar contradicciones y estructurar problemas. Es de esta manera que una buena parte de las tensiones intrínsecas a su desarrollo, siempre lleno de pluralidad y novedad, puede ser canalizada en actividades regulativas de demarcación, jerarquización, y equilibramiento provisorios (Najmanovich, 2016). Desde el punto de vista funcional, las brechas y tensiones son necesarias para un orden; lo que es decir que la reproducción del mismo se produce no *a pesar* de ellas sino *por* ellas.

En este sentido, y como muestran los análisis de sistemas complejos, hay cambios fuertes que ocasionalmente constituyen procesos necesarios para la continuidad de cualquier organización socio-ecológica, como los incendios forestales no intencionales (Prieto, 2018b). Por otro lado, incluso los cambios socio-ecológicos antropogénicos que llevaron a algún tipo de colapso metabólico o civilizatorio no han sido excepcionales en la historia, y se registran tanto en diversas instancias del capitalismo temprano como en numerosas culturas no capitalistas.

Se ha notado que en muchos casos la precipitación del colapso está relacionada al hecho de que los cambios son interpretados según puntos de referencia cambiantes (modos de percepción y esquemas de diferenciación entre lo aceptable y lo inaceptable, lo normal y lo anómalo, lo esperable y lo inesperado), que se alteran en conexión con las realidades en transformación. Este desfase continuamente desplazado hace que las personas no puedan reconocer que sus acciones o las de otros son formadoras de una tendencia continua de empeoramiento (Welzer, 2010, p. 87). Dentro de la lógica del capital global, a su vez, hay que tener en cuenta un factor agravante, el desplazamiento constante de las rupturas metabólicas en el espacio y el tiempo. El envío de desechos tóxicos de una industria a territorios periféricos, la apertura de nuevas fronteras de extracción, o el aplazamiento de las consecuencias de estas

rupturas mediante saltos tecnológicos que dan soluciones transitorias, son ejemplos de esto (Martín, 2023, p. 126).

En este sentido el rol causal de los cambios ecosistémicos en el desarrollo de la crisis ambiental no es directo. Para que estos cambios lleguen a significar una diferencia cualitativa en el nivel de la praxis deben encuadrarse en una línea de interpretación estable, que sitúe a las acciones dentro de un sentido orientado de la historia (Bateson, 1998). Esta relativización del factor del cambio empírico sobre la crisis no sirve, como observa David Harvey, para llegar al punto de sostener que no hay nada nuevo bajo el sol en el Antropoceno, sino justamente para valorar lo que es nuevo y excesivamente traumático (Harvey, 2018, p. 244). Para estos propósitos lo crucial del cambio empírico tiene que ver con su implicación en esquemas normativos de distinción entre internalidades y externalidades de la praxis, fuera de los cuales las interacciones entre agentes y entornos no se traducen como medida (ganancia o pérdida) de autonomía. Los mismos cambios, en interacción con otras disposiciones, podrían no generar crisis de agencia, incluso cuando el horizonte fáctico sea la muerte o la extinción.

En cuanto a los conflictos, si bien estos suelen tener una carga disruptiva y creadora, presuponen siempre un campo de acción y esquemas asociados de gestión (consenso/disenso, problematicidad/solución) para su desarrollo regulado⁴. Sin estos parámetros no sería posible que aquello que el conflicto pone en juego sea reconocido por los actores, que quieren competir por el control de los mismos recursos, los mismos valores y el mismo poder (en los conflictos ambientales: sobre *bienes* ambientales, *servicios* ecosistémicos, *recursos* naturales).

Tal competencia, que asume un punto abierto en la distribución de ese control, asume además que los antagonistas están dotados de autonomía para definir intereses y estrategias propias y ganar dicho control (Wieviorka, 2010).

⁴ En esta línea, se entiende por conflicto un tipo de puja distinta de un choque ciego y unilateral de fuerzas, como pueden ser los enfrentamientos físicos, las guerras civiles etc. Solo en la acepción más puntual de puja regulada es que los conflictos públicos llegan a funcionar como “*dispositivos de exploración y aprendizaje colectivo*” (Callon, Lascoumes & Barthe, 2001), y aún más, como amplificadores de “*la discusión sobre ‘estados de mundos posibles’*” (Merlinsky, 2013, p. 43).

Esta autonomía no puede comprenderse como una capacidad individual originaria, previa al conflicto e independiente del campo estratégico. Toda autonomía sustantiva, como capacidad estratégica de representar y avanzar intereses particulares sobre un común de manera reconocida por las partes, solo se vuelve efectiva dentro de las coordenadas normativas y materiales que delimitan el antagonismo posible (Lopes de Souza, 2011). Así la circulación de la tensión entre los actores se sujeta a ciertas condiciones que hacen que dichos recursos ofrezcan un poder reconocido y estable, en tanto ya no tiene sentido reclamar una autonomía superior sobre esa lógica misma.

Cierres hermenéuticos como los que se refuerzan en los procesos de conflicto se realizan también en los de problematización. En términos básicos, una situación problemática existe cuando surge una indeterminación indeseable en la interacción funcional de un agente con su entorno que tiende a frustrar sus planes, junto a una demanda de que dicha situación sea transformada en una más determinada, y bajo la expectativa de que se pueda estructurar y transformar a través de los recursos de investigación e intervención (Scholz, Sporri & Lang, 2009).

Cada problema conlleva por lo tanto el trasfondo de alguna clase de orden deseable y un conjunto de condiciones y recursos, en función de los cuales se proyecta una brecha en la actividad tal que puede ser cerrada. Como señalan Mitroff y Sagasti, “lo que sabemos acerca de un problema (es decir, la información que tenemos sobre su ‘naturaleza’) es una función de cómo hemos obtenido ese conocimiento [y] modelar un problema es presentar información sobre su naturaleza a algún agente que esté (o pueda estar) obligado a tomar medidas sobre el problema” (1973, p. 119). Así, los problemas de agencia colectiva en entornos comunes (llamados problemas sociales o públicos) existen solo como una función de las relaciones colectivas organizadas epistémica y políticamente (Dewey, 1938; Giddens, 1995).

Y dado que la situación problemática moviliza distintas brechas cognitivas, valorativas y de recursos entre los agentes, la forma de estructurar el problema que obligue una intervención colectiva debe implicar la acción de pautas de integración que actúen para limitar los componentes situacionales particulares, de modo que puedan ser puestos en equivalencia funcional con otras situaciones y vincularlas compulsivamente a una misma estructura de

problema (a un problema de la misma naturaleza). En los órdenes liberal-cientificistas, el conocimiento en tercera persona juega un rol determinante en este proceso. Solo en cuanto el saber se presenta bajo una prueba de validez transcontextual, independiente de la dinámicas políticas y ecológicas propias de la situación particular en la que la investigación se produce concretamente, es que ese saber puede tener un efecto vinculante para la acción sobre el común.

Esta lógica de validación está conectada a su vez funcionalmente con una lógica de desarrollo sistémico, basado en necesidades de control técnico, estandarización de procedimientos y compresión del espacio por el tiempo de retorno de la ganancia, características del capitalismo histórico. Más precisamente entonces, un problema colectivo solo puede tomar forma dentro de ciertas coordenadas de formación epistemológica, de politicidad y ecológicas de un común, es decir, desde los códigos históricos de autonomía inscritos en su dialéctica mutua, y bajo los cuales la interacción de los distintos agentes y sus recursos siempre se somete a un desarrollo regulado del conjunto (Natenzon, C.; M. Escolar y P. Tsakoumagkos, 1988)

Este análisis permite ver cómo el encadenamiento de brechas y tensiones que se producen en un orden, como son los procesos de *conflicto* alrededor de cómo estructurar *problemas* ambientales a partir de los *cambios* registrados en las dinámicas ecosistémicas, constituyen un suelo fértil para el refuerzo de ese orden. Esta aparente contradicción es en realidad el mecanismo más efectivo de normalización, en tanto confunde en un mismo nivel procesos que la investigación crítica debería apuntar más bien a desdoblar.

Así, una investigación de sostenibilidad en tercera persona sobre una descoordinación *de hecho* en la relación social con la naturaleza (la crisis como una transgresión de un límite situado entre ellas), no resulta apta para investigar esa descoordinación cuando esta surge en las mismas condiciones *de derecho* para investigar las relaciones sociales con la naturaleza según su lógica de conjunto (la crisis como el límite entre esta lógica de relación y otras lógicas posibles).

No debe resultar paradójico, entonces, que el lenguaje más reconocible de conflicto epistémico-político acerca de la naturaleza de los problemas ambientales (el que se debate entre posturas construccionistas o esencialistas, de cien-

tifización o politización, etc), funcione frecuentemente para que los actores antagónicos, en vez de disgregarse por la intensidad creciente de las irresoluciones y verse obligados a cambiar el nivel de la pregunta, se estén integrando compulsivamente en el *statu quo*. Es decir que se integran en esa “Sociedad”, una organizada epistemológico-políticamente para investigar las brechas metabólicas con su entorno de manera de conservar la lógica global de su relación, o lo mismo, para investigarse a sí misma de manera de conservarse a sí misma (Galafassi, 2000; Blaser, 2016).

La cuestión aquí no es que el camino del conflicto y la problematización no puedan generar, indirectamente, una presión acumulativa sobre el límite mismo de la relación global, sino que no aumentan necesariamente la orientación crítica de la praxis transformadora en algún sentido claro y sustantivo. Recapitulando, esta orientación es importante en dos sentidos. Por un lado, porque el aumento de problemáticas y conflictos ambientales puede llegar a significar lo inverso de una crisis sistémica, y de hecho ser promovidos desde una praxis conservadora como estrategias de refuerzo del *statu quo*. Por otro, porque las dinámicas que generan y agravan la crisis pueden estar produciéndose a través de los procesos mismos de conflicto y problematización. Es sobre todo en la incapacidad de distinguir una posibilidad de la otra donde el sentido débil de crisis tiende a debilitar la crítica.

Así, la misma perspectiva de normalidad se impone subterfugiamente sobre el pensamiento de crisis, alimentando ese efecto reconocible expresado en la famosa frase de Gramsci, donde no puede morir lo viejo para nacer lo nuevo, o dicho en un sentido menos teleológico, donde las fuerzas de lo viejo y lo nuevo tienden a confundirse.

6. ASPECTOS DE CRISIS AMBIENTAL EN SENTIDO FUERTE

El pensamiento crítico requiere de heurísticas para detectar, de manera inmanente a las rutinas de coordinación entre la actividad interpersonal e instrumental, aquellos procesos donde se generan masas críticas de efectos disruptivos en lo que hace a la autorregulación del *statu quo*, y que por lo tanto abren vías de contra-hegemonía y transformación.

Como se había indicado, una de tales heurísticas es una definición operativa de crisis ambiental. Su función debe ser la de caracterizar la forma genérica del patrón inflexivo y sus niveles de realización, de modo que permita investigar diferentes procesos más particulares bajo esa clave de praxis. La definición que se ofrece en este apartado parte entonces de las dos condiciones mencionadas en los apartados anteriores, esclarecidas según los aspectos que la desmarcan de la definición en sentido débil.

Como primer aspecto, tenemos que el patrón de inflexión entre normalidad y crisis no es uno que se pueda caracterizar como el estado de un sistema o estructura externo a quien experimenta los síntomas de crisis, en el sentido de que este puede hallarse involucrado material o subjetivamente en él pero sobre el que guarda autonomía epistémica, y por lo tanto, la capacidad de una gestión técnica global de esa inflexión. Decir que toda crisis sustantiva tiene la dimensión de un acontecimiento significa que no designa una brecha objetiva en la actividad de los agentes, sino un efecto recurrente –un patrón– en las prácticas en las que se involucran los agentes para objetivar brechas, y en las que estos de hecho se constituyen como tales. Por lo tanto, el agente que experimenta la crisis debe ser parte del proceso caracterizado en la definición de crisis.

En segundo lugar, entonces, esta caracterización del patrón inflexivo nos indica su nivel de origen, que es el *proceso de respuesta* de los agentes para mantener su autonomía frente a perturbaciones indeseables en el desarrollo de su actividad. En este sentido, si un problema es siempre un problema de agencia y como tal presupone condiciones de autonomía, una crisis sustantiva es siempre una crisis de *agencia autónoma*. Esto es, dinamizada por la actividad colectiva que se autorregula desde ideales de desarrollo y racionalidad, capacidades de control y relaciones de poder distribuidas e internalizadas por los agentes.

El patrón de la crisis surge así del proceso mismo de normalización, pero generando el efecto directamente inverso, la descoordinación de los agentes y la pérdida de autonomía. En cada caso, para que la crisis tome dimensión sustantiva, esa correlación debe ser experimentada como una medida de la capacidad intrínseca de las instituciones y el sentido común dominantes para hacer frente a las perturbaciones que amenazan el desarrollo coordinado de

los planes y expectativas de los agentes, y no con factores momentáneos, azarosos o trascendentes. De ahí que, como parte del proceso de respuesta, el desarrollo de la crisis sea indisoluble de una actividad de *investigación*. Esta comienza con los agentes indagando en sus repertorios de recursos epistemológicos y políticos para el control técnico de una perturbación externa, y escala a una investigación sobre la capacidad misma de esos recursos de investigación de estabilizar la relación interno/externo bajo la cual el control técnico es posible.

Siguiendo esta línea, y, en tercer lugar, vemos que un sentido más restringido de crisis ambiental exige inversamente un sentido más amplio de la dimensión “ambiental”. Porque ese ambiente global ya no puede ser reducido al conjunto de alternativas que se constituyen bajo una relación interno-externo cultural e históricamente particular (Descola, 2012). Esto es, típicamente en el lenguaje de las relaciones sociales con la naturaleza, como el orden global de intercambios biofísicos sometidos a parámetros estructural-funcionales diagnosticados por un observador científico (como los sistemas ecológicos o socio-ecológicos); como un campo de relaciones intencionales y significativas proyectadas por sujetos situados localmente, como en las versiones fenomenológicas o culturalistas; o ya como alguna de sus formas mixtas (Cooper, 1992; Dower, 1994).

El punto de articulación entre la crisis y los procesos de agotamiento y contaminación de recursos naturales radica en la lógica de co-variancia entre lo interno y lo externo, en función de la cual la sostenibilidad aparece como un límite transgredible y reparable. La idea de lo “ambiental” es también una función de esto. En el esquema liberal-cientificista, precisar las variables de la transgresión y la superación implica tomar postura sobre una serie de alternativas de distinto nivel, en tensión mutua pero al mismo tiempo trabadas en relaciones de ajuste global: en el nivel epistemológico (la autonomía de la tercera persona o de la primera), en el nivel político (autonomía de los equipos técnicos de gobierno o de los gobernados), y en el nivel ontológico (la sociedad como constreñida por la dinámica material de la naturaleza o la naturaleza como trasfondo pasivo de la actividad simbólica social).

Pero lo que recurrentemente sucede en la investigación concreta de alternativas es la formación de una dinámica general de conflicto donde cada pos-

tura presiona compulsivamente a la otra hacia sus extremos. Frente a la escala e intensidad de las perturbaciones metabólicas propias del Antropoceno, los procedimientos de objetivación fácilmente se revelan cargados de subjetividad, la naturaleza de socialidad, el conocimiento de política, y viceversa, punto en el cual cada postura se vuelve inmediatamente excesiva, impotente y reclama el contrapeso de su opuesto. Bruno Latour describía estas situaciones con elocuencia,

Los hechos científicos están contruidos pero no pueden reducirse a lo social porque este se puebla de objetos movilizados para construirlo. El agente de esta doble construcción viene de un conjunto de prácticas que la noción de deconstrucción captura tan mal como le es posible. El agujero de ozono es demasiado social y demasiado narrado para ser realmente natural; la estrategia de las empresas y jefes de estado, demasiado llena de reacciones químicas para ser reducida al poder y al interés; el discurso de la ecósfera demasiado real y demasiado social para reducirse a efectos de sentido. (Latour, 2007, p. 22).

La dinámica que se genera ya no es pendular como en los conflictos bien estructurados sino circular, de tipo bucle (véanse ejemplos de esto en Hubert & Prieto, 2024). En este contexto, los agentes integrados en un campo epistemológico-político deben asimilar y responder a un cambio potencialmente crítico en las relaciones sociales con la naturaleza, que sin embargo no pueden comprender en términos de un límite transgredido porque escapa permanentemente a su capacidad de delimitación, y por lo tanto de autonomía. Danowski y De Castro se refieren a ese clímax que se da en dichas dinámicas recursivas, cuando

en una inversión irónica y mortífera (por su contradictoriedad reflexiva) de la forma y del fondo, el ambientado se vuelve ambiente (el “ambientante”) y viceversa; se trata de la crisis, en efecto, de un cada vez más ambiguo ambiente, que ya no sabemos dónde está en relación a nosotros, ni nosotros en relación a él (Danowski y de Castro, 2019, p. 43).

Como último aspecto, entonces, tenemos que la definición de crisis debe tomar la estructura de un bucle de realimentación, uno que toma su recurren-

cia de las mismas acciones que indagan en los recursos comunes para detener el bucle. Solo en este caso la hipótesis de un límite objetivo transgredido, que define al momento negativo, se implica con el límite subjetivo donde se abren posibilidades internas de superación. La bisagra está las actividades colectivas de investigación, siempre que esta se entienda en su forma más amplia y experimental (Dewey, 1938): aquí es donde la epistemología, como señala MacIntyre (1977), tiende a volverse indistinguible de la psiquiatría.

7. PROPUESTA DE DEFINICIÓN

En función de estas consideraciones se puede avanzar ahora una caracterización más restrictiva de crisis ambiental. Se entiende por crisis la dinámica de reincidencia compulsiva en esquemas epistemológicos y políticos de conflicto y problematización, orientados a gestionar una *masa* de cambios indeseables en el desarrollo de la actividad, que no logra respuestas rápidas y constructivas y es acompañada en cambio por una contra-dinámica de mayor reflexividad sobre esos mismos esquemas y de tendencias al escepticismo y la descoordinación.

De este modo, la reincidencia no solo genera una disminución en la *tasa* de superación de obstáculos que estos esquemas prometían superar, sino que la acción compensatoria bajo estos esquemas dirigida a estabilizar dicha tasa genera un segundo nivel de perturbaciones, que presiona sobre dichos esquemas y cuya masa acumulada pasa a ser reconocida como el principal factor agravante. De ahí que una mejora en los términos en que esta se plantea se va percibiendo como contraproducente, o en su extremo, inviable.⁵ El horizonte del proceso de crisis se comprende en dos fases en relación dialéctica. En su fase negativa, se caracteriza por la reciprocidad entre la progresiva pérdida de autonomía y de distinción entre externalidades e internalidades de la actividad reproductiva, propia de la disfuncionalidad de dichos esquemas, generando la impresión de transgresión de un límite absoluto y un extrañamiento entre la conciencia y las prácticas instituidas.

⁵ La importancia de la masa cuando se habla de la tasa la tomo de Harvey (2020), véase también (O'Connor, 2001).

En su fase positiva, por la disposición a indagar esas prácticas como una configuración heterónoma y contingente, indagación conectada a la necesidad de impulsar unas nuevas prácticas de autonomía desde tareas indisolublemente epistemológico-políticas de redefinición de la naturaleza del límite, y de formación de nuevos esquemas de constructividad con su orden institucional asociado.

Ampliando sobre esta base, la crisis *ambiental* global es la situación de ruptura sistemática en los procesos de formación de relaciones metabólicamente constructivas entre agencia colectiva y entorno común a escala planetaria, según como son guiados por los estándares históricos de acumulación y autonomía inscritos en el esquema de representación sociedad/naturaleza como casos límites de la relación, y de regulación de los mismos por la epistemología/política liberal-cientificista, líneas dominantes del orden capitalista.

8. CONSIDERACIONES FINALES

Al final de un recorrido que tuvo como objetivo la discriminación entre dos sentidos de crisis ambiental relevante para la praxis, es conveniente resaltar ahora algunos puntos.

Primero, que la discriminación misma ya parte de una praxis crítica. Presenta situaciones que en la práctica aparecen más bien mezcladas o en formas mixtas bajo la forma de una narrativa dramatizada de dos formas divergentes. Su función no es tanto prescribir un uso sino generar una herramienta para indagar con mayor resolución los procesos de escalada de tensión alrededor de las cuestiones ambientales.

Se asume que debe haber un hecho aprovechable en ese momento de reflexión tensa y abierta sobre la transgresión de límites y que ansía su superación, que se pueda traducir como una auto-investigación sobre la naturaleza de esos límites y que posibilite la liberación de las potencias dialécticas dormidas dentro de ese orden de actividad que las personas internalizan bajo un sentido de autonomía. Por lo demás, la diferenciación solo puede ser esquemática. Se amplifica en la teoría una distinción entre dos estructuras, aunque en la práctica efectiva la cuestión sea siempre más enredada.

Segundo, debe quedar claro también que lo “fuerte” de la crisis no indica caos social, desamparo, escasez, violencia desinhibida. Ni tampoco, como muchas veces se impugna, que estos sean escalones necesarios y por lo tanto deseables para la transformación. En cualquier caso, si estas situaciones de hecho acompañan al proceso negativo de la crisis son más bien efectos de las respuestas típicas del statu quo a las tendencias de agravamiento.

Por último, este sentido de crisis ambiental también expone su limitación. Si aquí “crisis” entra en juego como una categoría intencionadamente desnormalizadora, lo hace desde un panorama de praxis que plantea la transformación desde adentro. En este sentido, como ni “crisis” ni “ambiente” son definidos desde un punto de vista neutral, no funcionan como moldes desencarnados que pueden calificar una experiencia o consigna universal.

A las comunidades cuya práctica no está marcada compulsivamente por el horizonte hermenéutico de expectativas, experiencias e instituciones liberal-científicas asociadas al lenguaje de las “relaciones sociales con la naturaleza”, aun cuando vean en ellas un origen de la desfiguración de los ecosistemas planetarios, lo que llamamos crisis en sentido fuerte tiende a presentárseles a lo sumo como una crisis en sentido débil, y generalmente como violencia física externa y arbitraria.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becker, E., Hummel, D. & Jahn, T. (2013). Societal Relations to Nature as a Common Frame of Reference for Integrated Environmental Research. En Groß, M. (ed.): *Handbuch Umweltsoziologie* (pp. 75-96). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé-Lumen.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. Columbia University Press.
- Blaser, M. (2016). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica* (41), pp. 545-570.
- Callon, M.; Lascoumes, P., Barthe, Y. (2001). *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1991). Power, Politics, Autonomy. En *Philosophy, Politics, Autonomy – Essays in political philosophy* (pp.143-175). Oxford University Press.

- Cole, M., (2003). Environmental Optimists, Environmental Pessimists and the Real State of the World. *The Economic Journal*, (113), pp. 362-380.
- Cooper, D. (1992). The Idea of environment. En Cooper, D. & Palmer, J. (eds.), *The Environment in Question* (pp. 163-180). Routledge
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. Henry Holt.
- Dower, N. (1994). Idea of the Environment. En Attfield, R. & Belsey, A. (eds), *Philosophy and the Natural Environment* (pp. 143-156). Cambridge University Press.
- Eiff, L. (2010). Merleau-Ponty lector de Marx: La Praxis dialéctica como génesis de Sentido. *A Parte REI* (67), pp. 1-8.
- Fotopoulos, T. (1997). *Towards An Inclusive Democracy*. Cassell.
- Fraser, N. (2019) *¡Contrahegemonía ya! Siglo XXI*.
- Galafassi, G. (2000). Racionalidad moderna y problemática ambiental. Una interpretación a la luz de la articulación sociedad-naturaleza. *IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de Buenos Aires.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad*. Amorrortu.
- Hegel, G.W.F (2005). *Filosofía de la historia*. Claridad.
- Habermas, J. (1999). *Teoría y praxis*. Altaya.
- Habermas, J. (2011). *Escritos filosóficos*. Paidós.
- Haesbaert, R. (2021). *Território e Descolonialidad: sobre o giro (multi)territorial/ de(s)colonial na América Latina*. CLACSO.
- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Traficantes de sueños.
- Harvey, D. (2020). *Razones para ser anticapitalista*. CLACSO.
- Horkheimer, M. (1998). *Teoría Crítica*. Amorrortu.
- Hubert, M. & Prieto, M. (2024) Controversias en el conocimiento experto. La dimensión epistemológica de la cuestión ambiental. En Spivak L’Hoste, A., Hubert, M. & Mombello, L. (coords) *Las sociedades frente al problema ambiental* (pp.137-167). TeseoPress.
- ISSC - UNESCO. (2013). *World Social Science Report 2013: Changing Global Environments*. Issc.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Kuhn, T. (2010). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (2012). *Hacia Un Romanticismo Revolucionario*. Ediciones Nueva Visión.
- Lopes de Souza, M. (2011) Autogestión, Autoplaneación, Autonomía: actualidad y dificultades de las prácticas espaciales libertarias de los movimientos urbanos.

- En: Calderón Aragón, G. & Hernández, E. (Coords.) *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la Geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 53-90). Itaca.
- MacIntyre, A. (1977). Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. *The Monist* (60), pp- 453-472.
- Martín, F. N. (2023) *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista en la teoría crítica*. IPS.
- Marx, K. (2009). *El capital*. Siglo XXI.
- McKibben, B. (2003). *The end of nature*. Bloomsbury Publishing.
- Meneses, M. P., & Bidaseca, K. (coords.) (2018). *Epistemologías del Sur*. CLACSO.
- Merlinsky, G. (2013). *Política, derechos y justicia ambiental. El conflicto del Riachuelo*. Fondo de Cultura Económica.
- Mitroff, I. & Sagasti, F. (1973). Epistemology as general systems theory: an approach to the design of complex decision-making experiments. *Phil. soc. Sci.* (3), pp.117-134.
- Najmanovich, D. (2016). *El mito de la objetividad*. Biblos.
- Natenzon, C.; M. Escolar & P. Tsakoumagkos (1988). Algunos límites ideológicos, económicos y conceptuales del discurso ecológico ambiental. En Yanes, L.& Liberali, A.M. (comps.) *Aportes para el Estudio del Espacio Socioeconómico II* (pp. 182-201). El Coloquio.
- O'Connor, J. (2001). *Causas naturales*. Siglo XXI Editores.
- Ojeda, O. & Sánchez, V. (1985). La cuestión ambiental y la articulación sociedad-naturaleza. *Estudios sociológicos* (3), pp. 25-46.
- Polanyi, M. (2014). La República de la Ciencia: su teoría política y económica. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* (9), pp. 185-203.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2020). De caos sistémico e de crise civilizatória: tensões territoriais em curso. *Revista Da Casa Da Geografia De Sobral* (22), pp. 103-132.
- Prieto, M. (2018a). Los enredos de una taxonomía: sociedades y naturalezas en las fauces de la crisis ambiental. En Palma, H. (edit.), *Conexiones y fronteras. Desafíos filosóficos de las ciencias sociales en el siglo XXI* (pp. 91-122). Biblos.
- Prieto, M. (2018b). El floreciente borde entre la parte y el todo. Perspectivas epistemológicas de la complejidad social. En Palma, H. (edit.), *Conexiones y fronteras. Desafíos filosóficos de las ciencias sociales en el siglo XXI* (pp. 225-254). Biblos.
- Prieto, M. (2022) La ciencia en su razón pública. El modelo de la ciencia con política. En *Filosofía de las ciencias para el siglo XXI. Nuevos debates y problemas* (pp. 106-137). UUIRTO
- Scholz R., Sporri A. & Lang D. (2009). Problem structuring for transitions: the case of Swiss waste management. *Futures* (41), pp.171-181.

- Smith, G. (1988). Towards a Heuristic Theory of Problem Structuring. *Management Science* (34), pp. 1489-1506
- Soper, K. (1995). *What is nature? Culture, politics and the non-human*. Blackwell.
- Svampa, M. & Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal)desarrollo*. Siglo XXI.
- Vega Cantor, R. (2009). Crisis civilizatoria. *Herramienta* (42).
- Wang, T. (2014). A Philosophical Analysis of the Concept of Crisis. *Frontiers of Philosophy in China* (2), pp. 254–267.
- Weber, M. (1946b). Science as Vocation. En Gerth, H. & Wright Mills, C. *From Max Weber* (pp. 129-156). Free press.
- Welzer, H. (2010). *Guerras climáticas: por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Katz.
- Wieviorka, M. (2010). El conflicto social. Disponible en: Sociopedia.isa
- Winch, P. (1971). *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.

Presencia, conciencia y educación

Año 2024



La antropología de Edith Stein, fundamento de una pedagogía integral

Edith Stein's Anthropology, the Foundation of an Integral Pedagogy

LAURA URBINA VALOR¹

Universidad Católica de Salta, Argentina

ID ORCID 0000-0003-1017-2351

GABRIELA ALICIA GÓMEZ²

Universidad Nacional de Salta, Argentina

ID ORCID 0009-0002-1585-2698

¹ (lurbina@ucasal.edu.ar) Laura Urbina Valor es profesora adjunta en cátedras de Ética Profesional de la Universidad Católica de Salta (UCASAL), Argentina. Doctorando en Humanidades (Universidad Nacional de Tucumán). Jefa del Departamento de Filosofía y Ética del Vicerrectorado de Formación de UCASAL. Autora de: (2023). “La ofensa a la dignidad humana en el trato al paria y al pobre. Aportes de Hannah Arendt y de Adela Cortina para pensar esta problemática”, *Omnia, Derecho y sociedad*, 6 (1), pp. 43-62; y (2020). “Educar en el humanismo solidario. Los retos para la educación universitaria católica”. *Cuadernos Universitarios*, 13. Publicaciones Académicas de la Universidad Católica de Salta (Argentina), núm. 13.

² (gagogmez@ucasal.edu.ar) Gabriela Alicia Gómez Máster en Gestión Cultural, Universitat Internacional de Catalunya, España. Es profesora en Filosofía, Universidad Nacional de Salta, Argentina. Diplomada Superior Universitaria en Aplicación de Recursos Tecnológicos para la Educación Digital. Secretaria Académica de la Facultad de Educación y Profesora de la Universidad Católica de Salta. Jefa de Trabajos Prácticos de Filosofía con extensión a Sociología, Universidad Nacional de Salta, Sede Sur Metán-Rosario de la Frontera. Autora de *Axiología de la palabra* (Cuadernos Universitarios, 13. Publicaciones Académicas de la Universidad Católica de Salta, Argentina, núm. 13, 2020).

Recibido: 31/01/2024 | Revisado: 01/04/2024
Aceptado: 15/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.461>

RESUMEN: El presente trabajo se centra en los aportes realizados por Edith Stein - Santa Teresa Benedicta de la Cruz (1891-1942), a partir de su concepción de la persona y su vínculo intrínseco con el acto educativo, humanismo que inspira una educación integral. Según la filósofa de Breslau, toda práctica educativa se basa en una “imagen global del mundo”, lo que implica que toda pedagogía tiene un fundamento metafísico; constituyendo la idea de “hombre” el centro del saber pedagógico y de la práctica educativa, porque tiene que responder a la pregunta por el sentido de ser humano y a una idea de personalidad que está en constante evolución. La persona por esa libertad que le es propia puede autoconfigurarse, con relativa independencia de sus condiciones ambientales, ya que no existe una concatenación mecánica causalista para explicar el comportamiento humano. Para Stein, la educación es entendida como un proceso libre, donde razón y afectividad son una sola cosa; donde la espiritualidad del acto pedagógico se deriva de la naturaleza espiritual del hombre. La antropología steiniana nos permite delinear una pedagogía integral, orientada hacia el desarrollo de un humanismo anclado en el presente.

PALABRAS CLAVE: antropología, Edith Stein, educación, pedagogía, persona.

ABSTRACT: This paper focuses on the contributions made by Edith Stein - Saint Teresa Benedicta of the Cross (1891-1942), based on her conception of the person and its intrinsic link with the educational act, a humanism that inspires an integral education. According to the philosopher from Breslau, all educational practice is based on a ‘global image of the world’, which implies that all pedagogy has a metaphysical foundation; the idea of ‘man’ constitutes the centre of pedagogical knowledge and educational practice, because it has to respond to the question of the meaning of being human and to an idea of personality that is constantly evolving. Through the freedom that is inherent to him, the person can shape himself, relatively independently of his environmental conditions, since there is no mechanical causalist concatenation to explain human behaviour. For Stein, education is understood as a free process, where reason and affectivity are one; where the spirituality of the pedagogical act derives from the spiritual nature of man. Stein’s anthropology allows us to outline an integral pedagogy, oriented towards the development of a humanism anchored in the present.

KEYWORDS: anthropology, Edith Stein, education, pedagogy, person.

1. NECESIDAD DE RECUPERAR LA PROPUESTA PEDAGÓGICA STEINIANA

Edith Stein - Santa Teresa Benedicta de la Cruz (1891-1942) nos revela la importancia de reflexionar acerca de la visión antropológica que sustenta la educación de las jóvenes generaciones para responder a los desafíos del mundo actual en donde existe una constante amenaza de deshumanización. La educación de hoy reclama la pregunta ¿qué es lo humano?, en un tiempo que presagia el fin del humanismo. En este sentido sostenemos la necesidad de recuperar la obra filosófico-pedagógica de Edith Stein, a fin de echar luz sobre los problemas que aquejan al panorama educativo actual. La obra de Edith Stein supera los límites de este escrito, sin embargo, entendemos que la misma tiene mucho que ofrecer en relación a las problemáticas educativas del presente.

Su pensamiento antropológico nos invita a volver la mirada hacia nosotros mismos, nos señala un camino, recordándonos que somos mucho más que pura racionalidad. La persona se comprende como un ser “trascendente” que está constituido por materia y sensibilidad, pero que no se agota en estos elementos constitutivos. Lo que define al ser humano es su capacidad de salirse de sí, de trascender los límites de la propia corporalidad y su apertura ontológica hacia el otro; el hombre no se realiza en soledad, debe salir de sí al encuentro con el otro, en acogida.

Para nuestra filósofa cada persona no sólo tiene frente a sí la posibilidad de auto configurarse, sino que dicho proceso va configurando a su vez a la propia comunidad; el sentido de la existencia humana está orientado a que cada uno pueda desarrollar sus capacidades y que estas estén al servicio de los otros. Esta meta sólo será posible si disponemos de una educación y de una teoría de la formación de los hombres, que se fundamente en “una imagen global del mundo”, la cual es presupuesto de todo método y/o modelo que se elige para educar o formar al ser humano. Por ello, afirma:

Toda labor educativa que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuáles son su posición en el mundo y su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen de tratar y

formar al hombre. La teoría de la formación de hombres que denominamos pedagogía es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una metafísica” (Stein, 2003b, p.562).

En la actualidad, coexisten diversas corrientes pedagógicas reduccionistas, que parten de principios y fundamentos tecno científicistas, que limitan el fenómeno educativo y las prácticas que lo constituyen, a ciertos aspectos de la persona; olvidando o desconociendo su estructura compleja e integral. El concepto de persona humana en la obra de Stein, es el nexo que nos lleva a una propuesta pedagógica integral.

Stein considera que la antropología proporciona el marco necesario para entender qué es el ser humano y cómo se desarrolla. Sostiene que el conocimiento antropológico ayuda a los educadores a definir claramente sus objetivos y métodos de enseñanza. Así, al entender la naturaleza del ser humano, los maestros pueden saber qué y cómo deben enseñar, para formar de modo integral a los jóvenes, para que la educación sea realmente efectiva. Esto es especialmente relevante en un momento en que diversas ideologías competían en el ámbito educativo, lo que podría llevar a enfoques reduccionistas por no considerar la complejidad del ser humano.

2. EDITH STEIN: CONTEXTO HISTÓRICO DE LA *ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA*

Haciendo un apartado temporal, nos ubicamos en el Curso de Invierno de 1932/33, en el Instituto de Pedagogía Científica de Münster de Westfalia. Edith Stein es nombrada profesora, sus clases de Pedagogía y Antropología duraron hasta la llegada de Hitler al poder en 1933.

Es sabido que la ideología nazi asocia al pueblo judío con su enemigo racial, por lo tanto, la presencia de judíos en Alemania significaba una potencial amenaza a los planes nacionalistas de “pureza racial”. Hay un hecho vinculado a la educación sumamente relevante, cuando el nazismo llega al poder en 1933 se inicia un acelerado proceso de transformación del sistema educativo, que alcanzó a todas sus estructuras, incluidos los profe-

sorados o institutos de formación, cuya tarea era transmitir el nuevo ideario a los educadores con un doble objetivo, suprimir valores y principios heredados y crear un nuevo sistema educativo basado en el adoctrinamiento, fundamento necesario para la estabilidad del nuevo régimen político que se iba instalando³.

Con este escenario socio-político y la posterior legislación antisemita, se acelera la exclusión de Edith Stein del Instituto de Pedagogía Científica en 1933. En este mismo año escribe al Papa Pío XI, una carta premonitrice en relación al horror que se aproximaba; donde pone de manifiesto su gran preocupación por el hombre y su valor intrínseco; cuestionando con convicción y valentía el rol de la Iglesia Católica ante el avance del Nacionalsocialismo “[...] la certeza arrolladora de que se trataba de un atentado contra el hombre, contra su dignidad. Y frente a todo ello una mujer como Edith, que precisamente se caracteriza por su búsqueda de la verdad del ser humano, no podía callar” (Sancho Fermín, 2003, p.31).

No es casual que, en esta época de gran resistencia moral, sean los textos sobre la *Estructura de la Persona Humana y el curso completo de Antropología Teológica* (basado en el magisterio eclesiástico). Si bien muchos de los temas que aquí plantea ya se perfilan en obras anteriores; es en este momento de quiebre social y personal, que Edith Stein decide entrar en la Orden de Nuestra Sra. del Carmelo como hija de Santa Teresa de Jesús⁴, bajo el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz.

³ A partir de la instauración del Tercer Reich el nazismo expulsó del sistema escolar a todos los educadores de origen judío; otro dato a tener en cuenta es que los maestros de escuelas públicas alemanas se unieron masivamente a “La liga de Maestros de Nacionalsocialistas”, llegando a contar con aproximadamente 300.000 integrantes en 1936. Paralelamente el nazismo fue utilizando las aulas y las actividades extracurriculares para convencer y adoctrinar a los jóvenes, los cuales se sumaron a las “Juventudes Hitlerianas”, organización paramilitar que contaba en 1937 con más de 5 millones de integrantes.

⁴ Muchas fueron las circunstancias personales que llevaron a Edith al cristianismo, desde su encuentro con el pensamiento fenomenológico de su maestro Husserl a las investigaciones de Max Scheler, a partir de los cuales ahonda en la cuestión de la empatía. Su pensamiento también está profundamente influenciado por la lectura de san Ignacio y en especial por la vida y obra de santa Teresa de Jesús.

3. PERSONA Y FORMACIÓN. INFLUENCIAS

Edith Stein considera que la Pedagogía tiene que orientarse al logro de la formación integral de la persona; esto requiere tener claridad acerca de la naturaleza del ser humano, su origen y fin. Para ella, la pedagogía sólo puede lograr una idea más completa, profunda y plena de éste, si considera los aportes bíblicos y teológicos además de los filosóficos. A partir de la lectura de Santo Tomás comprende que la fe es un camino hacia la verdad y por ello considera importante complementar el dato revelado que fue aceptado por la fe con la razón.

En las líneas que sigue su pensamiento, están presentes los aportes del método fenomenológico de Edmund Husserl, así como los propios a partir de los encuentros con su amigo Max Scheler y aquellos que recoge de su contacto con la filosofía cristiana, sobre todo a través de Santo Tomás y San Agustín; que la llevan a asumir el desafío de entablar un diálogo entre escolástica y fenomenología. También se puede constatar cierta aproximación a las ideas de Martín Heidegger, especialmente en la preocupación por la cuestión antropológica, aunque divergen tanto en enfoque, como en profundidad⁵.

La antropología teológica de Santa Teresa de Jesús atraviesa la vida y la obra de Edith Stein, en su visión de la persona humana como un ser espiritual llamado a la unión con Dios, en la dignidad del alma humana y en el valor del sufrimiento redentor. Stein promueve un diálogo profundo entre la mística y la filosofía, integrando la tradición teresiana en su pensamiento filosófico y teológico.

Al integrar fenomenología, tomismo, metafísica cristiana y mística, elabora una profunda concepción de la persona humana como una unidad de cuerpo, alma y espíritu, abierta a la experiencia trascendental y relacional con Dios

⁵ Si bien en ambos filósofos la inquietud antropológica es crucial, en *Ser y tiempo* Heidegger prioriza en su análisis lo que está “a la mano y ante los ojos”, los útiles; mientras Edith Stein, ahonda sobre la cuestión de la empatía o la captación fenomenológica de las vivencias del otro (tema de su tesis doctoral en 1916). Hecho que demuestra no sólo una diferencia de ideas, sino una profunda convicción de Stein en torno a la profundidad metafísica de la existencia humana. En este sentido, se puede afirmar que mientras Heidegger plantea una ontología que se confunde a veces con una antropología, Stein propone una antropología metafísica; o como dice Fernando Haya una “antropología-fenomenológica-metafísica”.

y los demás. Esto habilita el desarrollo de una antropología filosófica rica, que conecta tanto con la experiencia concreta de la vida humana como con su dimensión espiritual más profunda.

4. LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA

En los dos primeros capítulos de “*Estructura de la persona humana*”, Stein propone un análisis de los estrechos vínculos entre Antropología y Pedagogía; desarrollando una de sus tesis centrales: la Antropología como fundamento de la Pedagogía:

La pedagogía que carezca de respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? no hará sino construir castillos en el aire. Encontrar una respuesta a esta pregunta es la tarea de una doctrina sobre el hombre, de la antropología. Ahora bien, dista de ser evidente que se debe entender bajo este término (Stein, 2003 b, p.579).

Su abordaje de la *persona humana* comienza con una crítica a la antropología de corte platónico-cartesiano. Recordemos que Platón desarrolla una concepción del ser humano dualista, entendiéndolo como una realidad constituida por dos sustancias (espiritual y material) que son irreductibles entre sí y no subordinables. El hombre es así un compuesto de alma y cuerpo, el alma vive en el mundo inteligible, es inmortal, eterna e independiente al hombre. La esencia del ser humano se encuentra de este modo en el alma, la cual es inmortal y está destinada a alcanzar la verdadera realidad. Esta visión subordina el cuerpo al alma, reduciendo su valor en la constitución de la persona.

Por otro lado, el dualismo cartesiano considera al ser humano como unidad compuesta, formada por dos sustancias de jerarquías diferenciadas y excluyentes. La mente o alma que es sustancia inmaterial, no extendida y pensante, y el cuerpo que es sustancia material, extendida y sin capacidad de pensamiento. Esta concepción antropológica que prioriza la subjetividad de la mente, deja de lado la corporalidad como elemento constitutivo de la persona, y su dimensión relacional y comunitaria.

Edith Stein sostiene que considerar al hombre de modo dualista es un error. Para ella la persona es un ser libre y espiritual y en este concepto se encierran los elementos que definen su ser: “es persona, es decir, posee una individualidad y es capaz de relación; es libre, capaz de marcar un rumbo y dar sentido a su vida; es espiritual, es decir, un ser racional y capaz de trascenderse a sí mismo, abriéndose y acogiendo al otro” (Sancho Fermín, 2003, p.40). Entiende así al ser humano como síntesis de lo material y lo espiritual, en una relación intrínseca no dualista.

5. LA PERSONA HUMANA COMO UNIDAD DE CUERPO, ALMA Y ESPÍRITU

Nos detenemos en el concepto de espíritu, elemento constitutivo y constituyente de la persona humana. Como expresa José Luis Caballero Bono (2010), la palabra alemana *geist* (espíritu) hace referencia a una facultad superior, la intelectual y encierra más bien una connotación intelectual muy presente en la filosofía alemana. Stein no lo considera de ese modo, sino que lo concibe como apertura, un salir de uno mismo; se trata de una apertura hacia dentro, en cuanto existencia abierta para sí misma, y hacia fuera, como existencia abierta que puede contener en sí un mundo.

Lo que distingue al ser humano de los otros seres, es mucho más que su racionalidad, es su capacidad de salirse de sí, de trascender los límites de su propia corporalidad y su apertura ontológica hacia el otro; su capacidad de acoger al otro. La persona se comprende como un ser *trascendente*, que está constituido por materia y sensibilidad, pero no se agota en estos elementos constitutivos; el hombre no se realiza en soledad, debe salir de sí al encuentro con el otro.

Quando miro a un hombre a los ojos, su mirada me responde. Me deja penetrar en su interior, o bien me rechaza. Es señor de su alma, y puede abrir y cerrar sus puertas. Puede salir de sí mismo y entrar en las cosas. Cuando dos hombres se miran, están frente a frente un yo y otro yo. Puede tratarse de un encuentro a la puerta o de un encuentro en el interior. Si se trata de un encuentro en el interior, el otro yo es un tú. La mirada del hombre habla. Un yo dueño de sí mismo y despierto me mira desde esos ojos. Solemos decir tam-

bién: una persona libre y espiritual. Ser persona quiere decir ser libre y espiritual. Que el hombre es persona: esto es lo que lo distingue de todos los seres de la naturaleza (Stein, 2003b, p. 648).

Stein desarrolla una comprensión del ser humano unitaria y tridimensional, *cuerpo-alma-espíritu*. Sin embargo, no los considera como elementos o niveles superpuestos, sino como aspectos o dimensiones constituyentes de un todo; en este sentido afirma que “quien ignore o excluya alguno de estos aspectos, está abocado al fracaso o al sinsentido, al vacío de la existencia”. Además, la persona no se agota en esos constitutivos, sino que existen otros elementos como los sentimientos y sobre todo la libertad.

En *Ser finito y ser eterno*, explica que el cuerpo pertenece a la unidad de la persona, es instrumento de los actos; de tal modo que el yo humano es también un yo corporal. Por el cuerpo (*Leib*), el ser humano puede conocer su interior y aquello que es exterior a él; constituye el medio a partir del que se desarrolla la persona y que se expresa el espíritu. En tanto que el alma es la forma a través de la cual se hace presente el espíritu en el cuerpo y ella posee una superficie y una profundidad, una periferia y un centro. El alma puede entrar en sí misma y llegar a lo más profundo y unirse con Dios, pues es allí donde Él mora. Y en el alma, que fue creada singularmente por Dios, radica fundamentalmente la individualidad personal.

En cuanto al espíritu, afirma que la vida espiritual constituye por una parte el conocimiento de sí mismo, un saber de sí y, por otra, el conocimiento de cosas diferentes a sí mismo, una apertura hacia afuera. El alma y el espíritu no serían para ella entidades diferentes, sino dos caras de una misma moneda, unidad considerada desde dos perspectivas distintas: por un lado, la del recogimiento en sí y por el otro, la de la apertura.

Como sostiene José Caballero Bono (2010, p. 48), el análisis realizado por Edith Stein sobre la estructura de la persona, fue enriquecido tras la lectura de Sto. Tomás de Aquino en relación a las denominadas potencias *del alma*. Destacando fundamentalmente tres: conocimiento, voluntad y Gemüt; ésta última potencia es la que reúne todo lo emocional que hay en la persona, es el órgano de la percepción del ser en su totalidad y en su peculiaridad, que otorga valor emocional a los conocimientos y a las decisiones.

Observa que conocer, sentir, querer y obrar no están separados por completo ni son independientes los unos de los otros y tampoco forman una unidad indisoluble; pero unos y otros se condicionan.

Quando alguien “se tiene a sí mismo bajo las riendas”, a fin de configurar libremente los actos puntuales de su vida y de esa manera también su modo de ser permanente, es patente que para ello precisa actuar en conformidad con un determinado principio. La persona en cuestión debe saber qué tiene que reprimir, dónde debe dejar hacer y qué se ha de proponer. Este saber puede estar vinculado a casos aislados, o puede tratarse de un objetivo supremo que la persona quiere alcanzar con todo su proceso de autoconfiguración, un modelo de lo que quiere llegar a ser. (Stein, 2003b, p. 662).

En este sentido los actos son entendidos como aquellas acciones que son habituales, a las que el hombre está acostumbrado; hábitos y costumbres que en un claro sentido aristotélico van configurando un *ethos*, un modo de ser.

El ser humano es libre en la medida en que alcanza y conquista su ser, en cuanto que es capaz de optar por aquello que es lo mejor para sí, aquello que le perfecciona. El tema de la libertad es para Edith esencial, pues sin libertad no hay persona. En este sentido es clave el concepto de autodominio, pues implica que el individuo humano actúa persiguiendo un determinado fin; proyectando su vida práctica, a partir de una legalidad racional. Por lo que afirma Stein que ese actuar se da en conformidad con un determinado principio. Como la persona se va constituyendo a partir de sus actos, sus acciones, sus elecciones (al estilo de M. Scheler) llega a ser lo que quiere ser. La autoconfiguración de la persona humana se da a través de sus propias acciones conscientes, hay un obrar consciente hacia determinado fin (estructura teleológica del actuar humano).

Como el hombre está siempre en devenir, porque no llega al mundo terminado, se deberá ir construyendo a sí mismo, a lo largo de toda su vida. La persona es siempre en potencia, ya que nunca alcanza un estado definitivo. Esto no se debe confundir con un nihilismo o pesimismo de tipo existencialista, ya que, para nuestra filósofa, todo nihilismo metafísico desemboca en un nihilismo pedagógico. ¿Cómo escapa de la nada existencialista? Con una “metafísica positiva que dé una respuesta adecuada a la nada y a los abismos

de la existencia humana” (Stein, 2003b, p. 568) e introduciendo la vida afectiva: valores, principios y creencias, como fundamento de tal configuración. Esto significa que la persona no sólo se configura a partir de sus acciones, sino también a partir de sus emociones y valores morales.

Influenciada por Santo Tomás, entiende la potencialidad de la persona, constituida por capacidades no desarrolladas aún (meras posibilidades). La persona tiene un núcleo, que sería el sello de su individualidad personal, en él se hallan las potencias o cualidades que pueden desplegarse o actualizarse; o en caso contrario, pueden quedar en meras posibilidades (anuladas o atrofiadas). Las decisiones son aquí actos de suma importancia, ya que condicionan la acción futura y crean la disposición a actuar del mismo modo.

La individualidad no es solo una característica más de la persona, sino que es un rasgo esencial; no tener esto en cuenta nos llevaría a una incompreensión total de lo que el hombre es. El núcleo es el centro de su ser, afirma Edith en la *Estructura de la persona humana* y sostiene que todos los estratos de la persona “están informados desde ese núcleo” -tanto corporales como anímicos y espirituales - que constituye el centro de su ser. Algunas potencias podrán ser actualizadas mientras que otras no.

6. LA EMPATÍA Y LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA

Para Stein el espíritu se abre a la naturaleza y a otros espíritus y esa apertura descansa en la empatía, tema que ya trata en su tesis doctoral de 1916- *Sobre el problema de la empatía*; obra fundamental donde explora la comprensión de la subjetividad ajena. La empatía consiste en la experiencia directa de vivenciar lo ajeno, de poder acceder a la subjetividad del otro.

A diferencia del análisis husserliano de la empatía, para Stein la dimensión espiritual es determinante, pues el elemento condicionante de toda relación empática es la otra persona humana, sólo en relación con otro se establece un horizonte de posibilidad y de apertura. Mientras E. Husserl entiende la empatía como aprehensión a posteriori, que permite comprender al otro a partir de la percepción de sus actos intencionales, E. Stein va más allá de una re-

construcción intelectual del otro; para ella la empatía no sólo es un acto de tipo intelectual, sino también afectivo, el cual permite sentir con el otro.

Se evidencia cómo la empatía se vincula necesariamente al acto pedagógico, ya que se trata de una aprehensión de la persona aquí y ahora; vía que posibilita que el conocimiento del otro ayude al conocimiento de sí mismo. Entendiendo que la empatía es una experiencia directa que nos permite acceder a la subjetividad ajena, facilita un aprendizaje efectivo, ya que se produce una comprensión de las experiencias internas de quienes participan en dicho proceso. La comprensión de las múltiples perspectivas personales, es esencial en un entorno integrador e inclusivo de aprendizaje.

La empatía posibilita el acceso privilegiado para conocer la propia interioridad y la del otro y constituye el fundamento de la intersubjetividad, de tal manera que toda posible relación entre sujetos se apoya en esa forma básica de conocimiento. Como afirma Torbay Khoury (2022, p. 121), para Stein: “La empatía ofrece un verdadero conocimiento interior, genera comunión entre las personas, y suscita un código ético que apuesta por una serie de valores humanos sólidos y estables”. Por tal razón, desempeña un papel decisivo en la formación de actitudes y relaciones interpersonales y es la base para el desarrollo de la solidaridad y el respeto mutuo, esenciales para una educación verdaderamente transformadora. Propone por ello educar personas con sentido crítico, que no solo piensen en sí mismas, sino que posean conciencia social y que sean capaces de asumir una responsabilidad activa en la construcción y fortalecimiento de la comunidad.

Otro aspecto que señala Edith Stein es la dimensión social presente en la estructura misma de la persona. La vida humana se da en un mundo, se trata de una co-pertenencia que se da en el tiempo y en el espacio y que tiene su fundamento en la naturaleza espiritual del hombre. Por ello, el mundo social es co-determinante del ser corporal - anímico de la persona, porque esta necesita de la relación y del encuentro con el otro. Precisamente esas relaciones interpersonales van dejando en ella su impronta. Stein reconoce que el entorno humano ayuda al despliegue de ésta para poder alcanzar su plena condición humana.

En este sentido, es que se da la apertura de la persona al espíritu objetivo, entendiendo por tal el mundo de los valores y la cultura. Es lo que posibilita

que desarrolle su existencia entre obras del espíritu que poseen una consistencia propia, como libros, edificios, instituciones, etc., que van generando la adhesión a ciertos valores y sentimientos de co - pertenencia, que contribuyen a la formación de su personalidad y que configuran su vida y dan sentido a su trayectoria biográfica.

Aquí es preciso advertir que cuanto más la comunidad implica a la persona en aquello que la configura, y lo conforma con su tipo, existe un peligro mayor que ésta la inhiba en su desarrollo; en tanto que cuanto mayor sea la fuerza con que la persona se desarrolle, más crece el peligro de su separación interior y exterior de la comunidad.

Cada persona contribuye a la autoconfiguración de la comunidad y a su autoexpresión, es decir, sus acciones también influyen en el modo de ser característico de la misma. Los valores en los que una persona ha nacido pueden ser completados, optimizados y puede generarse un crecimiento de los mismos. Esto posibilita a su vez el desarrollo de la capacidad para solucionar problemas personales y los pertenecientes a la comunidad. El sentido de la existencia se cumple en la medida en que la persona ha puesto sus capacidades al servicio de los otros. Sin embargo, queda claro que la persona no debe diluirse o perderse en el todo social, sino que debe *ser con* los otros en sociedad.

7. AUTOCONOCIMIENTO, FORMACIÓN Y EDUCACIÓN

Para Stein, es por medio del autoconocimiento que la persona humana reconoce sus propias capacidades, habilidades y potencias; a partir de este conocerse puede orientar sus acciones hacia ese fin, alcanzar el modelo de persona que persigue.

La conciencia no nos proporciona una imagen global de cómo debemos ser como criterio para orientar toda nuestra conducta. Esa imagen global puede comparecer ante el hombre de forma concreta en figura humana: conozco a una persona y tengo la impresión de que así es como se debe ser. De esa primera impresión se derivan la exigencia, así como el propósito y la decisión, de tomar a esa persona [50] como modelo y de darnos la misma forma

que ella. Un conocimiento (real o supuesto), la valoración basada en él, un deseo y una decisión de la voluntad, finalmente una conducta práctica permanente: todos estos elementos se hallan aquí en un mismo contexto motivacional. (Stein, 2003 b, p, 663).

Ningún acto es indiferente al ser que lo realiza, porque cada elección que lleva a una acción consciente, lo modifica y transforma. Si bien se puede distinguir entre el individuo *agente* y la *acción*, como afirma Aquilino Polaino-Lorente (2009, p. 62): “Agente y acción, persona y comportamiento resultan distinguibles, pero no desvinculados”.

En efecto, la persona y su comportamiento están orgánicamente articulados, de tal manera que es un todo vital y unitario, en un proceso continuo de hacerse y deshacerse. Su conformación corporal y anímica se encuentran en continua actividad y desarrollo, a través de un proceso de actualización de ciertas capacidades. Por su libertad, la persona elige entre sus diferentes posibilidades cuáles se harán realidad.

Edith nos muestra la vital importancia del autoconocimiento a fin de poder dirigir nuestro comportamiento hacia ese fin que vamos descubriendo simultáneamente en ese proceso interno. El autodomínio depende en gran medida del autoconocimiento, pues quien se conoce puede dirigir su vida. En la persona siempre está presente la preocupación por su propio ser, lo que la lleva a plantearse preguntas esenciales y a cuestionarse su propia existencia. Esto se encuentra por debajo de todo lo que dice y se manifiesta a través de la *angustia* que está ligada a su ser mismo.

Este preguntarse acerca de su existencia deviene del hecho de que su vida no está hecha y la persona tiene que asumir esa tarea, que es la principal: hacer su vida y hacerse ella misma. Por eso la importancia de conocerse a sí misma, de responder a la pregunta: *¿quién soy yo?* La persona constantemente va eligiendo sus respuestas frente al entorno. Ella es, en parte, lo que hace, pero también lo que no hace, porque decide o no actualizar ciertas potencias. Y al realizar diferentes actos, estos revierten nuevamente sobre ella; de allí la necesidad de saber elegir, de reflexionar sobre el modo de conducirse, de las facultades que va desarrollando y de los fines que persigue.

8. PEDAGOGÍAS, PERSONA Y PRÁCTICA EDUCATIVA

Stein muestra en su obra *Estructura de la persona humana*, la necesidad de “...partir de algunas concepciones del hombre relevantes en nuestra época y estudiar sus consecuencias pedagógicas” (Stein, 2003 b, p, 562). Para ello realiza un análisis crítico de las antropologías vigentes en su tiempo, de sus implicancias en la Pedagogía y en la labor educativa concreta⁶. A partir de este análisis, encuentra múltiples problemas vinculados a la complejidad del fenómeno educativo, en especial la falta de una fundamentación metafísica de aquellas teorías pedagógicas con vigencia en su época.

En primer lugar, sostiene que el idealismo alemán ve al hombre como un ser libre llamado a la perfección, la “humanidad” se dirigiría progresivamente a ese ideal hasta identificarse con él. Esta visión optimista en relación al género humano lleva a una pedagogía donde el educador tiene que ir formando al educando en pos de alcanzar ese ideal. Stein rescata en este análisis el rol que le compete al educando, ya que es él quién debe esforzarse para alcanzar su meta individual pero siempre orientada al bien del pueblo y la humanidad como un todo. Resaltando de este modo, la confianza puesta en la naturaleza humana y en el alcance de la razón; aunque esto evidencie cierta ingenuidad intelectualista según palabras de la filósofa.

Se refiere también al impacto que ha tenido la psicología profunda, ya que con ella aparece una imagen de hombre que parece atender a la profundidad del ser, centrada en ese universo infinito e interior que es el inconsciente. Ciencia abocada a la cura o prevención de todo elemento que se evidencie como perturbación en la superficie de la vida; crítica aguda que pone en jaque los fundamentos mismos del psicoanálisis. Mientras éste sugiere que gran parte del comportamiento humano está determinado por fuerzas inconscientes, Edith Stein defiende la capacidad de la persona para la autodeterminación; su visión fenomenológica y su fe cristiana le dan un lugar central a la voluntad humana libre.

⁶ Todo ser humano es de algún modo antropólogo, ya que desde el comienzo de su historia social e individual, se ha ido cuestionando quién es, haciendo preguntas frecuentes sobre sí mismo y sobre los otros. En este sentido todos hemos ido elaborando respuestas más o menos satisfactorias a la cuestión antropológica; sin darnos cuenta hasta qué punto las mismas condicionan nuestra vida y como educadores, nuestras prácticas.

Stein muestra su profundidad intelectual y su experiencia como educadora al señalar dos implicaciones directas que tiene el psicoanálisis en las prácticas educativas concretas. En primer lugar, la valoración excesiva de la vida instintiva: tanto educadores como educandos entienden que dicha valoración tiene un correlato práctico, en el sentido de que hay una tendencia general a la satisfacción de los instintos. La praxis se posiciona por encima de la teoría y de la contemplación reflexiva, generando una transformación en el rol de padres y educadores, quienes, en vez de guiar y formar a las jóvenes generaciones, se limitan solo a un intento de comprensión.

Marca aquí un punto de inflexión en la práctica pedagógica, el cual sorprende por su anticipación; el psicoanálisis como medio de comprensión parte de una concepción fragmentada del ser humano y aplicado como modelo único de análisis corre el riesgo de “seccionar el vínculo vivo entre las almas que es condición de toda intervención pedagógica, e incluso de toda auténtica comprensión” (Stein, 2003 b, p.566).

Lo que nos está diciendo la filósofa de Breslau es que al no reconocer a la persona como ese ser constituido por múltiples dimensiones que forman parte de un *todo integral*, estas disciplinas empobrecen la posibilidad de una comprensión verdadera, porque entienden al hombre de un modo ahistórico y estático, reduciéndolo a un solo aspecto o dimensión. Para Stein la Educación debe atender a este todo que es la Persona “un todo que piensa, siente, quiere y obra”.

En cuanto al Humanismo, nos dice que, si bien pone en el centro de su interés al ser humano, al desconocer los principios cristianos (el hecho de la caída) “no presta atención alguna a su origen y a su meta”, este Humanismo desconoce la dimensión trascendente del hombre.

En relación con la filosofía existencialista de Heidegger, nos dice que el hombre de “Ser y tiempo” es un ser arrojado en el mundo, el cual sólo puede responder a la pregunta por su propia existencia desde los límites de la misma, esta limitación intrínseca lo lleva a la angustia “indisolublemente ligada a su ser mismo”. Si bien Stein sostiene la inexistencia de una pedagogía en el pensamiento de Heidegger, expone las posibles consecuencias de este modo de entender al hombre, consecuencias que llevan a un nihilismo absoluto, además de la improbable posibilidad de que alguien por su propia razón y libertad elija ir voluntariamente hacia la nada.

Edith Stein nos muestra un camino a seguir como educadores. Podemos considerar dicha revisión crítica en un sentido de advertencia, ya que es posible caer en el error de sostener una línea pedagógica contraria o de algún modo incompatible con nuestras propias concepciones antropológicas. También es posible desconocer los fundamentos antropológicos que están a la base de una determinada pedagogía y en el peor de los casos, podemos desconocer el vínculo entre antropología y pedagogía, poniendo en riesgo toda práctica educativa.

La propuesta pedagógica steiniana se funda en una antropología cristiana, que considera una imagen del hombre que rescata su origen, sus posibilidades futuras y el hecho de su Redención. Es decir, que sin dejar de lado los datos aportados por la ciencia y el conocimiento natural sobre el ser humano, toma la Revelación y el aporte de las reflexiones de los pensadores cristianos, para buscar la claridad necesaria para plantear las posibilidades y los límites de la actuación pedagógica.

La educación cristiana, parte del respeto por la naturaleza humana y de las líneas directrices que guían su formación, a las cuales debe atenerse el educador. Este debe acceder a la singularidad del educando a través de un contacto espiritual vivo (empatía), con amor, respeto y cuidado, considerando en este camino su responsabilidad ante Dios, ya que es cooperador en esta obra formativa. El verdadero educador es Dios mismo, quien conoce a la persona en su interioridad, así como el fin y los medios para esa formación. Con ello señala que el proceso de formación humana trasciende lo meramente humano. El educador puede guiar y acompañar, pero el desarrollo espiritual y personal último del individuo depende de un misterio mayor.

Stein nos advierte que el propósito último de la educación es lograr pasar a la autoeducación. El educador es un colaborador limitado en el proceso de formación integral del ser, que está en manos de lo divino. Su misión es guiar al educando al logro de la responsabilidad, o sea “formarse para llegar a ser lo que debe ser” y en la confianza en Dios, en esa convicción de que no está solo y que lo asiste su gracia.

La naturaleza espiritual del hombre -razón y libertad- exige asimismo espiritualidad en el acto pedagógico... exige una colaboración del educador y del

educando que siga los pasos del paulatino despertar de la actividad espiritual. En virtud de esa colaboración, la actividad rectora del educador debe dejar cada vez más espacio a la actividad propia del educando, para terminar, permitiéndole pasar por completo a la auto actividad y a la autoeducación. Todo educador debe ser bien consciente de que su actividad tiene unos límites. Estos le vienen marcados por la naturaleza del educando, de la que no se puede “hacer” todo lo que se quiera, por su libertad, que se puede oponer a la educación y hacer vanos sus esfuerzos, y, finalmente, por las propias insuficiencias del educador: ante todo, por la limitación de su conocimiento. Así, por más que lo intente, el educador no logrará nunca comprender perfectamente la naturaleza del educando. . . Todo ello nos recuerda que el auténtico educador es Dios. (Stein 2003b, 574).

9. APORTACIONES PARA PENSAR LA EDUCACIÓN ACTUAL

A partir de una filosofía caracterizada por la búsqueda de la verdad sobre la persona y el sentido de la existencia humana, Stein defiende la necesidad de formar a los individuos en torno a la dignidad y el respeto humano, considerándolos como bienes preciados que deben ser protegidos. A partir de esta premisa, sostiene que en la educación se necesita plantear a los estudiantes preguntas esenciales como: ¿quiénes somos?, ¿qué debemos ser? y ¿cómo podemos llegar a serlo?

Al trasladar estas ideas al contexto actual, observamos que, si bien se ha avanzado en el conocimiento del ser humano a través de las ciencias, persiste una confusión sobre la verdad de la persona, llevando a una falta de claridad en cuanto a los fines y propósitos de la educación. En la actualidad educativa, el enfoque en los resultados académicos y en las competencias técnicas con frecuencia deja de lado las preguntas fundamentales sobre la persona, cuyo esclarecimiento es esencial para lograr la autocomprensión y una guía adecuada en la vida.

Siguiendo a Stein, es esencial reconocer que la persona no es algo acabado, sino un ser dinámico en constante desarrollo. La acción pedagógica debe tener en cuenta todos los aspectos del ser humano: los sentidos, la memoria, la fantasía, el intelecto, el sentimiento y la voluntad, es decir, los “órganos del alma”, que se desarrollan a medida que se ejercitan. Estos elementos deben ser

formados integralmente, ya que se complementan entre sí y no pueden subsistir de manera aislada, aunque existe una jerarquía entre ellos.

De este modo, la filósofa pone en evidencia la necesidad de una orientación adecuada por parte del educador en este delicado proceso de formación, para que la persona pueda vivir en plenitud. Para ella, la formación del intelecto debe facilitar su aplicación en situaciones cotidianas; la formación de la voluntad debe preparar para los actos de elección, renuncia y sacrificio; y la formación del sentimiento, que se configura en la interioridad. Se debe otorgar valor a aquello que es significativo, pues son los sentimientos los que impulsan a la acción. Stein sostiene que lo que la persona acepta en su interior es lo que pasa a formar parte de su ser. La capacidad de conmoverse ante un valor y dejarse impactar por él es anterior al discernimiento y a la acción. Por ello, es fundamental comprender las razones por las cuales algo es bueno y vivir desde una interioridad consciente y libre.

Nos preguntamos entonces acerca de la relevancia que se otorga a estas cuestiones tan significativas para la vida de la persona en la educación actual. Aunque es cierto que hoy en día se considera la educación emocional, ¿hasta qué punto existe una formación que contemple la jerarquía y la interrelación armoniosa de estas capacidades, y su adecuada configuración para la toma de decisiones personales? Surgen así algunas preguntas importantes: ¿Cómo se trabajan los valores y su impacto en el desarrollo de actitudes en la vida cotidiana? ¿Se vincula la voluntad con la jerarquía de valores que sostiene el educando? ¿Se considera la formación de la voluntad para aprender a decidir? ¿Cómo se forma la emotividad para no caer en sentimentalismos? Hoy, con frecuencia, se olvida la atención a todas las dimensiones de la persona y la necesidad de una educación integral que la forme en su totalidad, como propone la filósofa de Breslau.

Una de las principales consecuencias pedagógicas de su antropología es la necesidad de personalizar la educación. Para Stein, cada persona es única, con experiencias, talentos y desafíos propios. Parte del reconocimiento de la singularidad de cada individuo y promueve un ambiente en el que se fomente el desarrollo pleno de todas sus potencialidades; defiende la dignidad intrínseca de cada ser humano, independientemente de su género. Según su filosofía, el ser humano es verdaderamente libre en la medida en que alcanza y conquista

su propio ser, eligiendo lo que es mejor para sí mismo y que lo perfecciona. Al respecto, dice Cecilia Giudice (2022, p.9) que para Stein: “La conciencia no sólo acusa la bondad o maldad de los actos, sino que tiene la función de indicar a la persona el camino de su verdadera identidad, manera de participar de la vida divina”. La educación debe ayudar a la persona a ser quien realmente es, permitiéndole entablar un diálogo auténtico con el mundo.

Stein sostiene que cada joven debe buscar su propio camino en la vida, evitando las manipulaciones externas. En este sentido, recalca la importancia del autoconocimiento y la autenticidad, incentivando la reflexión personal como medio para descubrir y realizar el potencial individual. A la vez, considera fundamental que el educando sepa analizar los actos y actitudes que favorecen o dificultan la propia perfección. Además, destaca el rol decisivo del educador en enseñar a los estudiantes la perseverancia ante las dificultades, evitando el facilismo y la tendencia a realizar las tareas “a medias”.

En este contexto, Edith Stein refuerza la importancia de educar a las nuevas generaciones en la valoración de su singularidad, la igualdad de derechos y oportunidades, así como en el autoconocimiento que permite la autoconfiguración mediante la libertad y la voluntad. Nos invita a reflexionar sobre la necesidad de formar en el buen ejercicio de la libertad, entendida en relación con las exigencias de la naturaleza humana y el carácter relacional de la persona. Esto contrasta con la perspectiva reductiva de una libertad autorreferencial e individualista que es común en esta época.

Nos recuerda que es imprescindible orientar a los educandos hacia un adecuado establecimiento de objetivos personales, con un profundo conocimiento de sus fortalezas y limitaciones, fomentando el esfuerzo necesario para alcanzarlos. A la vez, la importancia de diseñar estrategias pedagógicas adaptadas a las necesidades específicas de cada estudiante, fomentando el pleno desarrollo personal y su progresiva autonomía y evitando métodos estandarizados que no respeten las diferencias individuales.

El desarrollo que realiza Stein sobre la empatía, nos lleva a concebir al ser humano como un ser esencialmente relacional, que requiere de los demás para poder alcanzar su plenitud. Witemburg (2019, p. 59 expresa para Stein “la empatía es una aprehensión de la persona ‘aquí y ahora’, que pude establecer vivencias de contacto del yo en el otro, que son expresadas y compartidas para

descubrir aquellas intencionalidades centradas en valores y deseos que dan sentido a la existencia”. La persona no es un ente aislado, sino que su vida se desarrolla en un contexto relacional, en un “mundo” compartido que la co-determina tanto corporal como anímicamente. Stein afirma la necesidad del ser humano de relacionarse y encontrarse con los demás para formar su identidad y alcanzar su plena humanidad. En este proceso, las relaciones interpersonales y el entorno cultural desempeñan un papel crucial en la configuración del individuo.

La sociedad actual es una sociedad del rendimiento, donde la presión por producir y rendir cada vez más es constante; es una época marcada por la inmediatez y el individualismo y a pesar de que existe una conectividad digital continua, el aislamiento ha aumentado. En este sentido, las ideas de Stein son valiosas porque exigen una formación que vaya más allá de lo académico, que promueva el conocimiento mutuo, el respeto y la construcción de relaciones basadas en la comprensión y el apoyo mutuo. Los estudiantes deben aprender a manejar adecuadamente sus emociones y las de los demás, saber escuchar, dialogar con los demás, atendiendo sus razones, lo que les ayudará a enfrentar los desafíos éticos y sociales de un mundo cada vez más complejo.

Además, es un llamado a los educadores para que presten especial atención a la conexión emocional con sus estudiantes, fomentando un ambiente basado en el respeto recíproco, la cooperación y el establecimiento de relaciones significativas. Para que la educación sea verdaderamente transformadora, es imprescindible que las jóvenes generaciones puedan practicar el diálogo abierto, tomando en cuenta el sistema de creencias que sustenta la vida de cada persona, respetando su historia, cultura, tradiciones y saberes.

Sin embargo, Stein nos recuerda que, para comunicar todos estos valores, no basta con las palabras; es necesario transmitirlos también a través del ejemplo, con la coherencia de la vida misma, con hondura, con sólidas motivaciones y convicciones. De lo contrario todo intento será superficial y frágil.

10. CONCLUSIÓN

La búsqueda de Edith Stein de un fundamento antropológico para la pedagogía de su época y el recorrido teórico-crítico realizado en torno a las disciplinas

científicas y filosóficas disponibles, evidencian el aporte de la Filosofía a la Pedagogía; a diferencia de lo que se cree habitualmente, poniendo de relieve el carácter práctico de la misma, en el sentido que orienta y guía la práctica educativa. Mostrándonos que toda reflexión en torno al fenómeno educativo debe partir del análisis y la clarificación de cierta precomprensión antropológica que funda nuestras prácticas pedagógicas; a fin de advertir las posibles consecuencias en el campo educativo y en el proceso de enseñanza aprendizaje en particular.

Sus escritos marcan la centralidad de su preocupación por el ser humano y su vocación, la importancia que otorga a la libertad y a la responsabilidad personal en la elección del propio destino, a la apertura para sí y para lo distinto a sí mismo, en especial a otro ser humano. Esto la lleva a manifestar una crítica profunda a la orientación al rendimiento, a la falta de solidaridad y a aquellos factores causantes de las fracturas espirituales que experimentaron las personas de su tiempo.

En un momento histórico de oscuridad, de inhumanidad, ella nos recuerda la vital importancia que reviste el conocimiento de sí mismo y el adecuado uso de la libertad; la responsabilidad que le cabe a cada uno en la tarea de dirigir el propio comportamiento y de realizar una elección axiológica, haciéndose cargo de lo que ha llegado a ser o de lo que no ha llegado a ser. Nos advierte, que la ausencia de esa preocupación por quiénes somos, puede llevar a un mal empleo de las propias capacidades, a un comportamiento que no sea edificante para sí mismo, con la consiguiente repercusión de estos aspectos en la dimensión comunitaria.

La antropología steiniana nos permite delinear una pedagogía integral, orientada hacia el desarrollo de un humanismo anclado en el presente. Su filosofía, precisamente, es un pensamiento humanista desarrollado en un tiempo inhumano de grandes fracturas espirituales, como las que vivimos hoy. Por ello, frente a los desafíos actuales, como el resurgimiento de nacionalismos y fascismos; el crecimiento económico de una minoría y la exclusión social de la mayoría; frente a un orden mundial basado en un modelo de desarrollo único, un proceso de globalización tecnológico y cultural, que privilegia comportamientos individualistas, utilitaristas, orientados al rendimiento y a la auto explotación, Stein nos abre un horizonte de posibilidad, una vía de acceso a nuestra interioridad, desde donde dirigir nuestra propia vida orientándola hacia el bien común.

Justamente, en una época que demanda volver a las reflexiones fundamentales sobre la persona y del papel de la educación en su formación, su legado es invaluable. Los aportes pedagógicos de Edith Stein marcan un derrotero a seguir por parte de todas las pedagogías que pretendan alcanzar sus funciones propias, más allá de la docencia, del fortalecimiento del sistema educativo y de la investigación pedagógica. La Pedagogía tendría en este sentido un carácter normativo, pues debería señalar “camino formativo que permiten dar respuestas al hombre concreto, en las coordenadas actuales, a fin de trazar claras líneas de acción y un proyecto educativo consensuado, integral, ético, basado en la escucha sincera de la voz del otro”. (Urbina Valor, 2021).

11. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amilburu, M. G. (2014). Filosofía de la educación. En Fernández Labastida, F. y Mercado, J. A. (ed.). *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*.
- Álvarez, T. (2005). Edith Stein y Teresa de Jesús: dos páginas paralelas. *Monte Carmelo* 113, 475-482.
- Caballero Bono, J. L. (2012). Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein. *Aporía. Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3), 15-28. <https://ojs.uc.cl/index.php/aporía/article/view/64919>
- Caballero Bono, J. L. (2010). Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein. *Teología y Vida*, 51(1-2), 39-58. <https://www.scielo.cl/pdf/tv/v51n1-2/art03.pdf>
- Chávez Arreola, S. y Díaz Olguín, R. (2021). *Filosofía y educación: un vínculo ineludible. Diálogo con Francesc Torralba Roselló*. Revista de filosofía open insight, 12(25), 11-29. Epub 27 de septiembre de 2021. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062021000200011&lng=es&tlng=es
- Giudice, C. (2022). Trazar caminos: La propuesta pedagógica de Edith Stein como consecuencia de su antropología integral. *Eikasía: Revista de Filosofía*, 109, 241-254. <https://doi.org/10.57027/eikasía.109.336>
- Gómez, G. (2020). *Axiología de la palabra. El valor del diálogo, como fundamento ontológico, como vínculo humano y como recurso pedagógico*. Cuadernos Universitarios, 13, pp. 67-78.
- Gutiérrez Aguilar, A. M. (2017) *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía. Sevilla (España). <https://idus.us.es/handle/11441/70310>

- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Meis, A. (2010). Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer. *Teología y Vida* LI, 9-37.
- Meis, A. (2018). La experiencia del ser humano en el mundo y su relevancia para el quehacer científico, según Causalidad Psíquica de Edith Stein. *Veritas*, 40, 161-190.
- Polaino - Lorente, A. (2009) “La estructura de la persona, según Edith Stein”. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. 2, 55-83.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6509997>
- Sánchez Muñoz, R. (2018). Persona y formación. El aporte antropológico de Edith Stein a la educación. *Revista de Filosofía Open Insight*, IX:17, 25-47.
- Sancho Fermín, F. J. (2003). *Introducción general*. En *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos* (pp. 29-44). Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen.
- Stein, E. (2005). *Sobre el problema de la empatía*. En *Obras Completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Vitoria-Madrid-Burgos, pp. 216- 657.
- Stein, E. (2003a). *Sobre el concepto de formación*. En *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos, pp. 177-194.
- Stein, E. (2003b). *Estructura de la persona humana*. En *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, pp. 555-749.
- Stein, E. (2003c). *Obras Completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Monte Carmelo/El Carmen/Espiritualidad.
- Stein, E. (1994). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torbay Khoury, M. (2022). *Hacia una espiritualidad steiniana para el diálogo*. Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona.
- Tunnermann Bernheim, C. (2008). *Panorama general sobre la filosofía de la educación*. Editorial Hispamer.
- Torralba Roselló, F. La Bildung como teología de la educación. Análisis hermenéutico de la obra de Edith Stein (1891-1942). Universitat Ramon Llull Fundació Rgtr. Fund. Generalitat de Catalunya núm. 472 (28-02-90) <http://hdl.handle.net/10803/662935>
- United States Holocaust Memorial Museum. *El adoctrinamiento de la juventud*. Enciclopedia del Holocausto.
<https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/indoctrinating-youth>
- Urbina Valor, L. N. (2020). *Educación en el humanismo solidario. Los retos para la educación universitaria católica*. Cuadernos Universitarios, 13, pp. 37-48.
- Witemburg, G. H. (2019). *La persona en la filosofía cristiana de Edith Stein*. Universidad del Salvador.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024

La tesis de la Empatía en Edith Stein, una orientación en torno al concepto de persona

The Empathy Thesis in Edith Stein, an Orientation around the Concept of Person

YURIDIA CECILIA DE LA CRUZ GERARDO¹

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

ID ORCID 0009-0008-3613-9860

Recibido: 28/01/2024 | Revisado: 23/04/2024
Aceptado: 25/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.455>

RESUMEN: La premisa de este trabajo es que el concepto de empatía tiene implicaciones más allá de epistemológicas. Deja ver la importancia de considerar al *otro* más que como un sujeto psicofísico, como *persona*. Lo cual implica –en virtud de que Stein es partidaria de la fenomenología– la posibilidad de estudiar la estructura de la persona y, además, la corresponsabilidad de la interacción entre éstas, en el marco de la

¹ (yuridia.delacruz@estudiante.uacm.edu.mx) Yuridia Cecilia de la Cruz Gerardo realizó estudios en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es pasante de la licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. En octubre de 2023 participó como ponente en el VII Congreso Internacional de la IASPES *Pensar la educación: Edith Stein*. Sus intereses académicos giran en torno a la ética, la fenomenología y los feminismos.

intersubjetividad; así como la posibilidad del conocimiento de la persona propia, por medio del conocimiento de la ajena. Implica así, una orientación ética que tiene de trasfondo el ser con y para otros. Por un lado, la filósofa pretende desvelar la forma en que es posible acceder a estos fenómenos de la experiencia ajena por medio de la *empatía*. Por otra parte, Stein esboza el concepto de persona y enfatiza la relevancia del cultivo del ente para su pleno desenvolvimiento. Así, al final se deja ver una especie de vínculo de reciprocidad entre ambos conceptos, lo cual permite concebir el tema de la empatía desde horizontes de formación de la persona con miras a una ética que posibilite una coexistencia que tenga en consideración al otro.

PALABRAS CLAVE: antropología fenomenológica, Edith Stein, empatía, persona.

ABSTRACT: The premise of this article is that the concept of empathy has implications deeper than epistemological. It remarks the importance of considering the other as a person rather than a mere psychophysical subject. Which implies –in virtue that Stein is an advocate of phenomenology– the possibility of studying the structure of the person and also the co-responsibility of the interactions between these in the frame of intersubjectivity: as well as the possibility of the knowledge of the person itself, through the knowledge of the other, implies an ethical orientation that has as framework the being with and for others. On one side, philosophy pretends to reveal the way in which is possible to access this phenomenon in someone else’s experience through *empathy*, on the other side Stein outlines the concept of person and emphasizes the relevance of the cultivation of the entity for its full development. And so, by the end it is possible to see a kind of reciprocal link between both concepts, which allows us to bring the theme of empathy from horizons of the formation of the person with view of an ethic that makes possible to achieve a coexistence that takes into consideration the other.

KEYWORDS: Edith Stein, empathy, person, phenomenological anthropology.

1. INTRODUCCIÓN

Tras haber elegido el camino de la filosofía como objeto de su dedicación intelectual, Edith Stein realiza su trabajo de doctorado en torno al tema de la Empatía (Herbstrith, 1990; Ferrer, 2008), que, si bien, no era nuevo, puesto que tanto Max Scheler como Husserl (2014) habían tratado el tema, Edith Stein se dedicaría a él de forma exhaustiva desde la fenomenología.

En el trabajo realizado con motivo de su doctorado, Stein aborda vastos elementos que, por su cuenta, cada uno sería motivo de una discusión amplia. En su erudición es capaz de apuntar tema tras tema en el despliegue de la descripción y explicación de la esencia de los actos de empatía, del individuo psicofísico y las personas espirituales. Tras haber estudiado el texto *Sobre el problema de la empatía* he caído en cuenta de que, lejos de centrar su vista en la esencia del darse el yo ajeno, la filósofa nos lleva a conocer lo que considero ha sido su objeto de estudio desde los años que dedicó a la academia, hasta los días que pasó en claustro dedicada a Dios, a saber: la persona (Previati, 2020).

La ruta que seguiré para comprender la premisa anterior será la siguiente: en primer lugar, haré un breve señalamiento en torno a la antropología fenomenológica, para, al final de este escrito poder comprender el vínculo entre la empatía y la persona. Asimismo, dedicaré un apartado a la tesis doctoral, y, finalmente, señalaré el vínculo entre empatía y persona. Para tal cometido haré uso de elementos esquemáticos que permitan mayor claridad.

2. ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Parecería imposible que la fenomenología, en virtud de su apertura a la trascendencia, considere a la ciencia antropológica, puesto que ésta se dedica al sujeto empírico, mientras que la primera al sujeto trascendental. Por otro lado, tras haber estudiado al sujeto psicofísico en Stein, hemos caído en cuenta de la relevancia del cuerpo para la formación de los fenómenos de la conciencia, he aquí el vínculo entre ambas ciencias: el cuerpo (en tanto *Leib* y *Körper*).

El cuerpo, en tanto poseedor de sensaciones localizadas y libre movimiento, es el primer elemento para la experiencia y ésta es, a su vez, indispensable para la formación de fenómenos de la conciencia. De acuerdo con Javier San Martín (2016), el mundo que rodea al sujeto forma parte de él en la medida en que en su inserción en éste permite un reconocimiento de las cosas y de sus usos; es decir, los elementos culturales en los que está inmerso el sujeto dejan de ser objetos para ser parte de él (sujeto). En ese sentido, afirma el citado autor: “las ciencias humanas no son por sí fenomenología trascendental mien-

tras se mantengan en el prejuicio del mundo, pero si son consecuentes y piensan la realidad absoluta que el ser humano es, se convierten por afinidad en filosofía trascendental” (San Martín, 2016, p. 73). Así se resume el vínculo entre la fenomenología trascendental y la ciencia antropológica. La segunda puede pensarse desde la fenomenología debido a la captación del cuerpo sobre su entorno, su cultura y las ciencias que de ahí se derivan.

Edith Stein desde la fenomenología estudia el tema de la persona, por tanto, en un sentido eidético; es decir, pretende conocer su estructura, la cual, señala, se trata de una unidad compuesta de cuerpo y alma. Veremos cómo añade elementos que otorgan valor a la construcción de la persona. Así, tenemos que el a) *cuerpo* será el puente de conexión entre el mundo interior (los sentimientos) con el mundo exterior. Eso que comunica (lo interior), sus estados actuales, será el carácter de la persona, que veremos más adelante. Es, además el cuerpo el instrumento para que la persona se desenvuelva en el mundo, sin olvidar la relevancia que tiene para la formación de los fenómenos de la conciencia.

Por su parte, b) el *alma*, a la que pronto denomina psique, no se trata de la conciencia o la corriente de conciencia sino de la particularización. No posee cualidades, las va adquiriendo en el cuerpo de la vida, a partir de esas cualidades de designa el carácter del individuo. Es decir, estas cualidades van formando el carácter.

También, todo yo va a tener un c) *núcleo*, que va a determinar el desenvolvimiento o evolución de la persona. La transformación de la persona estará dada en razón de este núcleo, que contiene en potencia el ser de la persona. El despertar de una disposición original, que estará dado en función del contexto. Aquí podemos bien apuntar la relevancia de la formación educativa, la calidad de vida, el entorno social, político, económico y hasta medioambiental (solo por apuntar algunos elementos) para el despliegue de la persona.

Ahora bien, como se mencionó, el cuerpo va a permitir que se manifieste el d) *carácter* y el alma va a permitir que mediante las experiencias cualitativas se forme. Se trata de la manera en que se expresa la vida interior, los estados actuales. El carácter es igual a las cualidades del cuerpo y del alma. Para Stein el genuino ámbito del carácter es el de la vida afectiva y de la vida de la voluntad. Es la capacidad de sentir que se resuelve en un impulso de la volun-

tad. Es apertura al reino de los valores y en el reino de los valores se va a revelar la persona. Así, la esencia de los valores y del sentir pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter y en tanto ello, de la persona. El carácter, entonces, manifiesta el ser de la persona.

De acuerdo con lo anterior, a la antropología fenomenológica de nuestra filósofa puede considerársele teleológica, en el sentido de que el sujeto tiene un fin que cumplir, a saber: la realización de la persona (Sánchez, 2014). Esta realización, si bien, está determinada por la estructura, la persona es capaz de renovarse mediante la interacción con otras personas, de ahí, uno de los aspectos relevantes de la empatía.

La estructura de la persona se realiza a partir de actos libres, es decir, no hay un proceder para que se cumplimente a satisfacción, es el sujeto el que elige a voluntad su proceder, mismo que está intervenido por la interacción en comunidad. Y, si el yo conoce al otro por paridad de sí mismo, además, mediante la empatía, es considerable que el sujeto adopte una actitud ética que beneficie no solo sus intereses personales sino los referentes a la comunidad que pertenece.

3. TESIS “SOBRE EL PROBLEMA DE LA EMPATÍA”

Edith Stein reconoce la influencia de Husserl sobre su trabajo de tesis, la cual no se conoce en su totalidad. En el prólogo de la edición de Monte Carmelo (2005) se reseñan las consideraciones del maestro acerca de la tesis doctoral, donde destaca se trata de siete capítulos. A continuación, estudiaré los tres que conocemos por medio de esta edición.

Edith Stein deja claro que su proceder se dará mediante el análisis fenomenológico, su interés es hallar la esencia de los actos de empatía; si las experiencias de la conciencia son originarias en quien las tiene, las vivencias ajenas son actos no originarios, la esencia del darse de éstos será su objeto de estudio.

La empatía, señala, consiste en la aprehensión de vivencias ajenas, y ésta se realizará en tres momentos, a saber: la aparición de la vivencia, explicitación plenaria, y objetivación comprensiva de la vivencia, es decir, concebir

a la experiencia ajena, tras la clarificación, como objeto. En el primer y tercer momento, afirma, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción, mientras que el segundo momento corresponde a la actuación de la vivencia, sin embargo, el sujeto de la vivencia y el que la aprehende no son el mismo, esta es la diferencia con respecto al recuerdo, la espera y la fantasía.

La empatía es el acto intencional no originario mediante el cual una persona puede traerse a dato la experiencia ajena; así, por medio de la empatía se puede conocer la visión del mundo de otra persona, por lo que es, también, el acto no originario que posibilita la constitución del mundo intersubjetivo, además del conocimiento de la persona propia. En ese sentido, la empatía es un fenómeno de la conciencia originaria, cuyo insumo es no originario. Ejemplifica la filósofa: “un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor” (Stein, 2005, p. 82). Lo que se pretende en tal caso desvelar es lo que significa el notar el dolor y no por qué vías se llega a él. Así describe las tres fases:

Quando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (v.g., la tristeza que ‘leo en la cara’ a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y sólo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto.

Tenemos, pues, tres grados de actuación o modalidades de actuación [...] 1. La aparición de la vivencia; 2. La explicitación plenaria; 3. La objetivación comprensiva de la vivencia explicitada. En el primer y tercer grado, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción, mientras que el segundo grado corresponde a la actuación de la vivencia. Mas el sujeto de la vivencia empatizada [...] no es el mismo que realiza la empatía, sino otro (Stein, 2005, p. 87).

La empatía corresponde a la interrelación de los tres momentos. Siguiendo el ejemplo de la filósofa: el primer momento es cuando se tiene de golpe la vivencia, en este caso sería la experiencia de pérdida del amigo, por lo que para el único para quien es originaria es para el amigo que ha perdido a su hermano y que comunica su vivencia.

El segundo momento corresponde al tiempo en que dice *y yo noto su dolor*. Dice Stein que aquí se está vuelto hacia el objeto, y posteriormente señala que en el segundo momento del proceso empático es el único en el que el fenómeno de la empatía adquiere un sentido originario. Ahora, lo anterior no implica que yo, que soy la persona a la que el amigo cuenta su pérdida, adquiera su experiencia originaria en mí (vivenciada por mí), pues es preciso recordar que el punto cero de orientación es único e irremplazable. Por lo que la posibilidad de que yo vivencie la pérdida del hermano del amigo estando “en su lugar” resulta imposible a causa de las características del *yo* (como materia y como carne). Sin embargo, es originario este segundo momento en tanto que desde mi punto cero de orientación me acerco tanto como me es posible al fenómeno, y entonces adquiero una perspectiva “como si” estuviera ahí, pero desde mi aquí.

En el tercer momento es cuando se objetiva el notar del dolor, cuando se da un paso hacia atrás que nos saca del círculo de lo originario, y entonces se tiene la experiencia del amigo como objeto. La diferencia con el primer momento en que también tengo la experiencia del amigo, es que en el tercer momento ésta ha sido comprendida. Por lo que hay una modificación de la conciencia unitaria. Intentaré dejar en claro la idea con un esquema.

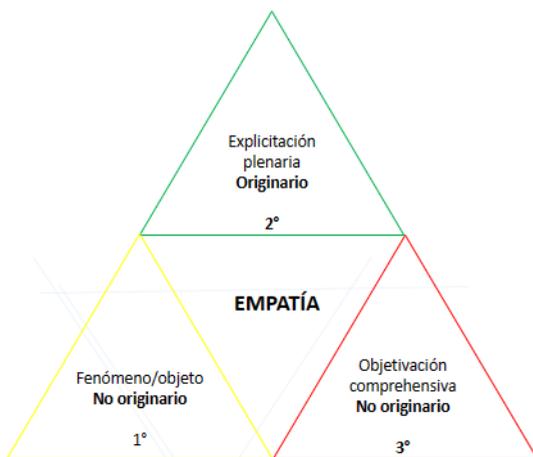


Ilustración 1 – Elaboración propia (2023)

Me parece que la parte conflictiva del proceso de la empatía se encuentra en el segundo grado. Siguiendo con el ejemplo de Stein: un amigo me ha comunicado la pérdida de un familiar ahora, en este momento yo me encuentro complacida por un viaje cercano a realizar; ello no es obstáculo para que yo *note* el dolor por la pérdida. Mi experiencia originaria es la siguiente: se realiza en mi inmanencia un conjunto de argumentos (aquí nada tiene que ver con la validez o invalidez pues se trata de experiencias subjetivas) que me llevan a *notar, comprender*; el dolor que siente, independientemente de mis estados de conciencia actuales. Es decir; en ningún momento siento su dolor, pero sí lo noto, lo conozco. Por lo que es posible decir que la empatía es el acto intencional mediante el cual llego al conocimiento de una vivencia ajena por presentificación. Ya en el tercer grado del proceso lo que tengo es una modificación de mi experiencia primaria en la que apareció de golpe el fenómeno. Cabe aclarar que la empatía transcurre naturalmente entre las personas, es conocimiento inmediato de la experiencia del otro.

Siguiendo el Esquema 1, la empatía no puede separarse por tres momentos aislados, el triángulo central del triángulo equilátero está formado por tres líneas de tres colores distintos, que, a su vez, son una de las tres líneas que forman cada triángulo: son los tres elementos los que dan lugar al proceso empático desde la perspectiva de Edith Stein. Por su parte, el sujeto implicado en la empatía tiene características particulares. A lo largo de la tesis, Stein va sumando nuevos elementos a su descripción, que complejizan el concepto de individuo psicofísico, tal que denomina *persona*.

Uno de estos elementos es el alma, se trata de una unidad individual de la psique que se manifiesta en las vivencias, ahí queda expuesta su peculiaridad respecto de quien la posee; afirma que algunas propiedades anímicas revelan el alma. Asimismo, señala que la estructura del individuo anímico depende del contenido de la corriente de vivencias y éstas dependen de la estructura del alma, ésta es siempre en un cuerpo físico. Desde aquí podemos entrever una relación entre cuerpo/vivo-vivencias-alma. El cuerpo vivo –a causa de las sensaciones localizadas– es indispensable en la formación de experiencias de la conciencia, en las cuales se manifiesta el alma, misma que otorga un distintivo a las vivencias.

Ahora, con respecto al cuerpo, destaca la cualidad de ser percepción externa, como cualquier elemento del mundo (como objeto), pero también como

cuerpo vivo, como poseedor de una aquí respecto del mundo y de los objetos que lo constituyen; aunado a que posee campos de sensación y capacidad de movimiento que le revelan u ocultan las caras de los objetos, de forma que el mundo se revela ante el yo como de múltiples apariencias según su posición. En ese tenor, afirma Stein la necesidad del cuerpo para la conciencia. Este punto es relevante en tanto que el cuerpo es el vínculo de la fenomenología con la antropología, según quedó expuesto.

Afirma, son las sensaciones una categoría superior de vivencia y las vivencias son siempre fenómenos de la conciencia, de ahí el vínculo inseparable del cuerpo vivo con los fenómenos; de ahí también que es elemental el darse el sujeto como cuerpo vivo. Éste, posee un punto cero de orientación. Asimismo, cada individuo posee el propio y es capaz de libre movimiento; ello implica una modificación del mundo, la filósofa lo describe mediante la relación *si, entonces*. Si me muevo, entonces descubro una parte del mundo que me era oculta antes de realizar el movimiento. Pero este descubrir el mundo a partir del movimiento del cuerpo vivo se da en tanto elementos visuales como táctiles. Así, señala Stein que en cada movimiento se revela un trocito nuevo del mundo, por ello la empatía permite su constitución.

Por otra parte, se incorpora un elemento más: los sentimientos. Éstos son inseparables de las sensaciones que los provocan (las sensaciones implican cuerpo vivo), esos sentimientos emanan de un yo. De tal suerte que todo lo psíquico es conciencia ligada al cuerpo vivo; en estas vivencias de la conciencia se manifiesta el alma, que es un distintivo peculiar de quien la posee. Así, tenemos, hasta el momento: que a) el cuerpo poseedor de experiencias de la conciencia requiere ser caracterizado como cuerpo psicofísico, b) las sensaciones localizadas del cuerpo vivo proporcionan insumos para los fenómenos de la conciencia, c) en las vivencias se muestra el alma como distintivo de cada yo, y d) que esas sensaciones provocan, a su vez, sentimientos en quien las experimenta.

Por su parte, los sentimientos (por esencia) llevan a una forma de expresión, así cada tipo de sentimiento involucrará un acto de voluntad distinto, aunque no todos los actos de voluntad puedan llegar a ser satisfechos. La forma en que se orienta el sentimiento no dice nada acerca de la intensidad de éste, sino que la relación entre sentimiento y expresión es esencial, no causal.

El *otro*, por su parte, posee los mismos elementos que el yo; y, mediante la empatía, se puede acceder esa otra perspectiva del mundo. Esa imagen que obtengo del otro es variable según su movimiento, es decir, puedo aprehender todas las formas en que se le manifiesta el mundo al otro a causa de su desplazamiento espacial. Lo que muestra la posibilidad del enriquecimiento de la imagen propia a través de la de los otros.

Pasar de un punto de vista a otro no implica que uno se reemplace por otro o se elimine, sino que retengo ambos a la vez, y se representa distinto dependiendo del punto de vista del sujeto, así como de la condición del observador. Con ello, afirma que la apariencia del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual, por lo que, si existen muchas conciencias individuales, habrá múltiples formas de concebir la apariencia del mundo y éstas, mediante la empatía, pueden llegar a permitirnos la constitución de un mundo de manera intersubjetiva, tal que se trate de un solo mundo visto de distintos puntos de orientación. En ese sentido, afirma Stein:

Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del ‘mundo tal como se me aparece’, siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente [...] permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente [...] (Stein, 2005, p. 146).

Con ello, tenemos que la constitución del mundo intersubjetivo apela a la eliminación del solipsismo que lleva a constituir el mundo de manera individual y que, en virtud de ello, no es posible verificar como existente. Por el contrario, la empatía es condición de posibilidad de la constitución del mundo intersubjetivo y, con ello, su verificación como mundo real. Además, provisto de múltiples puntos de vista que enriquecen la noción del mundo que se presenta como uno y el mismo para todo yo pero que, en virtud de la constitución del individuo psicofísico, cada uno es capaz de percibirlo desde un punto de vista peculiar. El siguiente esquema dejará expuesto los elementos del yo y el otro y la relación entre ambos, mediante la empatía:

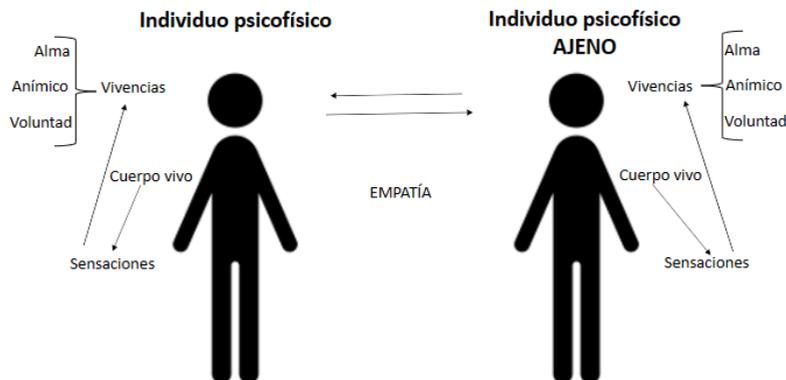


Ilustración 2 – Elaboración propia (2023)

En suma, el individuo se concibe como cuerpo físico y cuerpo vivo, portador de campos de sensación y libre movimiento, insumo para las vivencias. Cada sujeto tiene como trasfondo un corriente de vivencias, muchas de las cuales están inactivas hasta que se les trae el presente por presentificación. Cada yo poseerá un alma, que quedará manifiesta en las vivencias y que serán índice de la peculiaridad del yo. Estas vivencias revelan aspectos anímicos que se descargarán en actos de voluntad, sean reales, sean fantasía. El yo ajeno estará determinado de la misma forma que el ego, poseerá las mismas características. Las experiencias de la conciencia de uno podrán ser aprehendidas por el otro ego y éstas enriquecerán tanto la concepción de la persona como del mundo. El proceso de empatía será el posibilitador de tal aprehender e implica una serie de fases a cumplir, puesto que las vivencias y sus sentimientos concomitantes no están revelados por percepción interna ni implican asociación causal.

Dando un paso más hacia la persona, señala Stein que las experiencias de la conciencia están subordinados a una *legalidad racional*. Para explicarlo, Stein distingue entre los sentimientos y los actos teoréticos, entendidos como configuraciones mentales producto del uso de la razón. Afirma que quien centra su atención en actos teoréticos quizás tiene ante sí un mundo no explorado: su sí mismo, lo cual cambia cuando el sujeto en cuestión considera además de los actos teoréticos los sentimientos. Al respecto la filósofa afirma “Con ello queda dicho a la vez que este yo que ‘se’ vivencia no es el yo puro, pues el yo

puro no tiene fondo alguno [...]” (2005:181). Se ha despojado del yo puro en cuanto se ha acercado a los sentimientos, para, en su lugar, hablar ahora de la persona. En ese sentido, señala que el yo que se vivencia en sentimientos lo hace a profundidades distintas que se desvelan al nacer esos sentimientos. Es en el darse estos sentimientos que queda impresa la persona, es decir, se revela la persona en los sentimientos.

Estos sentimientos son vivenciados por la persona en cuestión, éstos no pueden darse de manera originaria (como las experiencias de la conciencia) en los otros, por medio de actos empáticos la persona ajena puede aproximarse, pero jamás obtenerla como originaria. Asimismo, estas sensaciones y sentimientos no anulan la experiencia de la conciencia, sino que se relacionan en una especie de dialéctica.

Afirma Stein que los sentimientos, como las experiencias de la conciencia, son sentimientos de algo, están dirigidos a un objeto, estos objetos se dan en actos teoréticos. Por ejemplo, dice Stein, si tengo alegría por una buena acción, debe conocerse dicha acción. El sentimiento de alegría deviene de un objeto, a saber: un acto específico de buena acción. Por lo que, señala, en la base del sentir está el conocer o saber, lo cual se llega a aprehender por reflexión (actos teoréticos/ experiencias de la conciencia).

El sentir pone de manifiesto los valores y, dado que estos solo pueden experimentarse de manera originaria cuando, en efecto, se dan en la persona propia, se tiene como consecuencia que lo perteneciente a las personas ajenas se constituye cumpliendo las fases del proceso empático tal que al final se tenga objetivado el valor.

Stein reconoce la necesidad de los actos teoréticos, debido a que son trasfondo de los sentimientos, tienen referencia al conocer. Y es mediante los sentimientos que se revela la persona. Así, todo acto sentimental parte de uno teorético, por lo que es imposible un sujeto únicamente sentimental. Aunque, cabe decir que la relevancia de los actos teoréticos se da como condición del revelarse un acto sentimental, no como constituyente de la personalidad. Esto pone en evidencia la importancia de los actos teoréticos en la captación de la persona.

Señala Edith Stein que la estructura de la persona humana es inmutable, sin embargo, la individualidad de la persona sí lo es, en ella se circunscriben

las posibilidades dentro de las cuales puede realizarse su experiencia de expresión de sentimientos, según las circunstancias. Finalmente, Stein afirma que es posible denominar *persona empírica* al individuo en cuanto realización de la persona espiritual. Lejos de pensar que el sujeto ha pasado a ser empírico y a priorizar el desempeño empírico antes que el ejercicio de la conciencia es preciso se considere que se refuerza espiritualmente en tanto reproductor de la conciencia. Por último, el ejercicio empático requiere que se consideren las vivencias como procedente de la estructura de la persona.

4. EMPATÍA Y PERSONA

La relación entre empatía y persona ha sido puesta ya de manifiesto por varios intérpretes de la autora (Haya, 2004). En efecto, entre persona y empatía existe una especie de relación dialéctica; por un lado, el proceso de empatía permite un acercamiento íntimo e inmediato respecto del otro tal que posibilita la aprehensión de la experiencia ajena así como el conocimiento de sí mismo; por otro, para el cumplimiento completo o más adecuado del acto empático, es menester considerar al otro como persona, como sujeto de sentimientos y valoraciones.

Es a través de los actos de empatía que se puede aprender qué tipo de persona se es, lo ausente en el yo y despierto en el otro puede activar lo que en potencia se halla en el núcleo de la persona, puede permitir el desarrollo y evolución de la persona. Mediante la empatía se llega a tener conciencia de quiénes somos, a partir de lo que valoramos, y para Stein los valores ponen al descubierto a la persona. Por ello, cabe decir que el conocimiento de uno mismo, de la naturaleza de la persona, precisa interacción con otros, es decir, la pertenencia a una comunidad, al mundo intersubjetivo.

Tenemos entonces dos aspectos fundamentales: la empatía es condición de posibilidad del mundo intersubjetivo. Permite la interacción entre personas tal que genera la asunción de *una* realidad. Enriquece la constitución de la realidad en la medida en que toma en cuenta la realidad desde varias perspectivas, no únicamente de la experiencia propia. Además, posibilita el conocimiento de la naturaleza de la persona propia a través de los semejantes, me-

diante la objetivación y la captación de valores. Este conocimiento de sí mismos como personas, a su vez, permite la identificación entre mónadas que llevan a la agrupación de mónadas de mónadas que se adscriben a un mundo abierto de mónadas. La empatía, así, hace posible el comportamiento o compromiso de ser con y para otros.

Por último, el estudio de la empatía y la persona, en Edith Stein, va más allá del aspecto epistemológico; implica una forma de ser respecto a los otros, en la medida que se llega a saber que el otro hace posible el conocimiento del mundo y hasta el despliegue de la persona propia. Implica una ética que posibilita ser en razón no solo individual sino de una relación intersubjetiva de personas que forman comunidad.

5. CONCLUSIONES

La tesis doctoral de Edith Stein lleva implícito el tema de la persona y el desarrollo de una ética fundada en el otro. Es posible ver una especie de dialéctica entre empatía y persona. Por un lado, la persona se conoce a sí misma y es capaz de cumplir su fin último a partir de la interacción con los otros en el mundo; mientras que, para una mejor aprehensión o acercamiento a las experiencias del otro, el proceso empático precisa que el otro sea considerado como persona. La empatía va más allá de una herramienta epistemológica, implica no solo una antropología que nos lleva a conocer los aspectos de la persona, sino una ética fundada en la vida en comunidad. Aunado a ello, pueden considerarse los planteamientos de Edith Stein como una forma de encontrar el sentido a la vida en tanto metas que apelan a la libertad y la voluntad propia para encaminarse al despliegue pleno de la persona.

Cabe apuntar que el compromiso de nuestra filósofa en torno al otro está implícito en su formación personal. Sus inclinaciones la orientaron en una búsqueda incesante por la verdad y el conocimiento, que satisfizo en principio por la filosofía y después por la fe. De niña le inquieta saber qué había más allá de lo evidente, de joven se preocupó por el ser, adoptando la fenomenología como sustento de sus investigaciones. Por su parte, en su etapa de madurez concentró todos sus esfuerzos en la verdad, tras encuentro con la obra de San-

ta Teresa de Ávila, y la respuesta la encontró en el claustro dedicada a Dios. Sus intereses personales se alinean en todo momento en congruencia con la obra legada.

La tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* inicialmente parece plantear la forma en que accedemos a las experiencias de la conciencia ajena. Pero lleva implicaciones más amplias: la relación con otros en el mundo, la consideración del otro como persona y el cultivo de la persona propia. Lo que significa, por una parte, que la relación con otros afirma la veracidad del mundo, y que esta relación estará fundada en ser con y para otros, lo que considero es fundamental que se retome, como una respuesta originada desde la filosofía y que permita dar respuesta a los retos del mundo posmoderno.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ferrer, U. (2008). *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales*. Palabra.
- Haya, F. (2004). *La estructura de la persona humana según Edith Stein*. Cuadernos del Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 166. (166_3.pdf (unav.edu)
- Herbstrith, W. (1990). *El verdadero rostro de Edith Stein*. Encuentro. Trad. Melchor Sánchez de Toca.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. FCE.
- Prevati, A. (2020). *Edith Stein. Fiel a la Estrella de David y a la cruz de Cristo*. Editorial Alba.
- Sánchez, M. R. (2014). *Antropología filosófica y personalismo en Edith Stein. Primeras aproximaciones*. Universidad Veracruzana.
- San Martín, J. (2016). Fenomenología trascendental y antropología filosófica. En: *Antropología y Fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*. Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- Stein, E. (2005). *Sobre el problema de la empatía*. En: *Obras Completas II*. Monte Carmelo, pp. 55-203.
- Stein, E. (2005). *Introducción a la Filosofía*. En: *Obras Completas II*. Monte Carmelo, pp. 55-203.

RESEÑAS / REVIEWS



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.

Presencia, conciencia y educación

Año 2024



Reseñas / Reviews

PÉREZ LÓPEZ, PABLO

(2024). *De mayo del 68 a la cultura woke*. Ed. Palabra. 190 pp.

La historia, decía Antonio Gramsci, es siempre contemporánea, o sea, política. Serge Gruzinski lo expresó de otro modo menos directo en su conocido libro *Las cuatro partes del mundo*: el presente se nutre de pasados. Los sucesos del tiempo presente influyen en cómo jerarquizamos y enfatizamos ciertos hechos en el arranque y en el devenir de lo contemporáneo. Nos invitan a hacernos preguntas y a modificar nuestra concepción de lo ocurrido y, consecuentemente, a recuperar acontecimientos que no ganaron relevancia entre nuestros antepasados. *De mayo del 68 a la cultura woke*, del catedrático de la Universidad de Navarra, Pablo Pérez López, es una propuesta de interpretación del presente en este sentido.

En la introducción afirma: “Tras años de estudio de los tiempos recientes, he llegado al convencimiento, compartido con muchos colegas, de que los sucesos más influyentes de finales del siglo XX son los vinculados a la llamada revuelta o revolución del 68, que dio lugar a una generación, los sesentayochistas, que nos ha gobernado hasta fecha reciente y en parte lo sigue haciendo” (9).

La expresión *woke*, que aparece en el título, fue empleada en origen en la lucha contra el racismo ya en los años treinta del siglo XX, y se recuperó hace una década en el entorno del movimiento *Black Lives Matter*. Casi de inmediato fue extendiéndose a otras reivindicaciones asociadas a las políticas iden-

titarias, hasta emerger, aún más recientemente, las nociones de cultura *woke* y *cancel culture*, aquí traducida como cultura de la cancelación.

Relacionar estos hechos de 2014 en adelante con los años sesenta del siglo XX no es un análisis original. Varios filósofos y ensayistas han visto esa relación que expresa el título de Pérez López. Del mismo modo, se han aportado explicaciones y antecedentes en otros sentidos. Lo novedoso y el principal valor de esta obra es que un historiador trate de fundamentarlo. Sigue la senda de algunos historiadores anglosajones que aparecen como apoyatura en algunos puntos de su relato: Niall Ferguson, Felipe Fernández-Armesto, Timothy Garton Ash, John Luckacs, Tony Judt, James Patterson, etc.

En general, los historiadores tienden a evitar el ensayo. Sus obras se centran en un periodo o en un acontecimiento, como puede ser mayo de 1968, pero sin aportar más que unas pocas pinceladas sobre las consecuencias o la influencia de aquellas protestas en la posteridad. En este caso el autor mezcla varios niveles de análisis y aproximación al tema: hay contexto, en el más amplio sentido, pero también abunda en los detalles de las jornadas de mayo, e interpretación, que es la clave del libro.

El catedrático Pablo Pérez no es un historiador más. Las citas de autoridad que acompañan su obra denotan su apertura a otras áreas de conocimiento, desde la filosofía a la publicidad: Rafael Alvira, Higinio Marín, Gabriele Kuby, Ryszard Legutko, Thomas Frank, etc. Cualquier observador atento a lo que se escribe en la actualidad conoce su nombre, pues ha publicado varios libros sobre Charles de Gaulle (el más reciente es Pérez López, P. (2020). *Charles de Gaulle. El estadista rebelde*. Ciudadela) y dirigido diversas obras de síntesis sobre el siglo XX, con una orientación un tanto distinta de la que aquí ofrece. Pérez López es uno de los principales expertos en la Transición española a la democracia, entre otras cosas, por las numerosas tesis que ha dirigido sobre diversos políticos del periodo, como las realizadas por Jorge Lafuente (Leopoldo Calvo Sotelo), Gema Pérez (José Pedro Pérez-Llorca), Jaime Cosgaya (Antonio Fontán), Carlos González (Salvador Sánchez-Terán), Coral Morera (Estados Unidos) y María Jiménez (víctimas de ETA).

Son muchas las historias del mundo actual y los programas académicos donde se otorga una preeminencia interpretativa del presente a 1945 (la hegemonía americana y la Guerra Fría), 1989 (el final de la Guerra Fría), el 11-S

(el terrorismo y el conflicto entre civilizaciones) y la crisis económica de 2007 (el retorno del análisis de clase). No faltan argumentos tampoco para considerar la Primera Guerra Mundial y sus consecuencias como un verdadero hito fundador de un tiempo nuevo, como popularizó Hobsbawm en su *Historia del siglo XX*.

1968 aparece en todas las historias del mundo contemporáneo, aunque su influencia normalmente se presenta de forma matizada. La victoria del gaullismo en las elecciones del 30 de junio de 1968 suele considerarse un signo del relativo fracaso de la protesta estudiantil que estremeció Francia en las semanas anteriores. El avance conservador a finales de la década de los setenta, ejemplificado en las victorias de Margaret Thatcher y Ronald Reagan, es otro argumento en esta misma línea del efecto péndulo tras mayo del 68. Los historiadores de las ideas y de la cultura, en cambio, tienen una apreciación diferente, en sintonía con el planteamiento de Pérez López, que defiende un “efecto retardado” de aquella revolución (9). Coincide en ello con las obras de Michael Seidman y Antonio Elorza, si bien ambos tienen perspectivas distintas sobre aquellos hechos (Seidman, M. (2018). *La revolución imaginaria. París 1968*. Alianza Ed.; Elorza, A. (2018). *Utopías del 68. De París y Praga a China y México*. Pasado & Presente). 1968 vino a ser para sus defensores la “culminación de todas las revoluciones, la que había tenido el valor de llevar a su terminación lo que la francesa, la rusa o cualesquiera anteriores solo habían iniciado” (168).

Otro punto interesante del libro es que conecta con el análisis del filósofo italiano Diego Fusaro al apreciar el triunfo del capitalismo detrás y en conexión con la hegemonía de la nueva izquierda (Fusaro, D. (2023). *El nuevo orden erótico. Elogio del amor y de la familia*. El Viejo Topo). Afirma, aprovechando unas palabras de Chesterton, que detrás de la vulgarización de la cultura de comienzos del siglo XX, “más todavía de la contracultura”, aparece “el capitalismo en su peor versión” (98). Esa izquierda ha transitado de la contracultura a ser *mainstream*. La trayectoria de Daniel Cohn-Bendit le sirve para fundamentar esta conexión en otra parte del libro (105-109), que no opera en primer término en lo político, sino en la transformación de los modos de vida. Esa transformación ha sido en sentido individualista. Los últimos capítulos, donde aborda la acción de los poderes globales en las últimas décadas,

son una vuelta de tuerca más en esta relación con las tesis de Fusaro que ponemos de manifiesto.

El catedrático de la Universidad de Navarra disecciona el proceso a partir de lo sucedido en los años de posguerra en los Estados Unidos de América, aunque ofreciendo elementos a través de los que podemos ver raíces más profundas. Así sucede con el culto a la juventud y la crisis de la cultura occidental, que retrotrae a los años posteriores a la Primera Guerra Mundial y al Romanticismo del siglo XIX. La relación entre el periodo de entreguerras, los años sesenta y el presente surge en varios momentos del libro. A partir de unas citas de Aldous Huxley, el autor de *Un mundo feliz*, también introduce al marqués de Sade, Robespierre y Babeuf (103), y con ellos el tiempo de la Revolución francesa. En otra página afirma “El sesentayochismo como culminación de la modernidad, de la Ilustración, era adanista” (149). Lamentablemente es un tema en el que no profundiza.

Vannevar Bush y su *Science, the Endless Frontier* le sirve para narrar el triunfo del estilo de vida americano a partir del mandato de Roosevelt. La llamada generación *beat*, por su parte, denunció las contradicciones de aquella sociedad y preparó el terreno para la contracultura, la rebeldía y la impugnación de las autoridades establecidas.

La literatura entorno a Jack Keruac, Allen Ginsberg, Bob Dylan y los Rolling Stones, como desencadenantes y signos del cambio de mentalidad es enorme. Uno de los mejores libros al respecto está escrito por Justo Serna y Alejandro Lillo (Serna, J. y Lillo, A. (2014). *Youngs Americans. La cultura del rock (1951-1965)*. Sílex Ediciones). Aquella obra tiene ciertos puntos de contacto con esta que comentamos.

La contracultura desbordó el marco de la cultura. Se difundió a través de distintos canales “académicos, comerciales, artísticos, religiosos, jurídicos, legales, etc” (95). En los años sesenta sucedió “la mayor transformación de la sexualidad que Estados Unidos haya presenciado jamás” (21). También aborda la injusticia del racismo, que implicaba una contradicción palmaria con los discursos sobre el Nuevo Mundo como patria de la libertad. La movilización estudiantil en los campus americanos fue previa a la que se desencadenó en Francia y operó con claves semejantes en defensa de unos derechos fundamentales que se consideraban pisoteados por las autoridades académicas. De

ahí nace una “nueva izquierda” (42). Un signo de este cambio fue que los estudiantes impidiesen hablar al diputado comunista Pierre Junquin, porque le consideraban moderado. El bloque comunista mostró diversas fisuras, encarnadas en Ceaucescu y Dubček. No puede olvidarse que la primavera de Praga discurrió en paralelo a la crisis francesa. En el ámbito católico son los años del replanteamiento de la relación con la modernidad.

La crónica de los sucesos de París entre marzo y mayo de 1968, que expone en el capítulo tercero, incluye todo el proceso de toma de decisiones del gobierno, que en un primer momento esperaba aprovechar las diferencias entre el Partido Comunista y los líderes de las protestas. El apoyo del PCF y de la CGT implicó huelgas a las que se adhirieron más de diez millones de personas (71). Detrás del movimiento aparece la sombra de China y del maoísmo. En esos vaivenes de la política afloran nombres como los de Chirac y Mitterrand, que tendrían un gran recorrido en la historia reciente de Francia. La intervención del presidente no mejoró las cosas. La negociación con los comunistas también fracasó. Observa Pérez López que “Se estudiaron planes para sacar al gobierno de París, como en 1871 o 1940” (74), algo que da cuenta del nerviosismo gubernamental. Durante los últimos días de mayo Charles de Gaulle se convirtió en el protagonista de la escena. El punto culminante a partir del cual llegó el giro en los acontecimientos fue su breve intervención en la radio, de apenas cinco minutos: “francesas, franceses, siendo yo depositario de la legalidad nacional y republicana, he considerado en las últimas veinticuatro horas todas las posibilidades, sin excepción, que me permitirían mantenerla. He tomado mis decisiones” (84). El presidente convocó elecciones. Al día siguiente sucedió la mayor manifestación de todo este ciclo histórico, pero en apoyo del gobierno.

Aquella derrota política mutó pasadas varias décadas en victoria. Lo *woke*, visible en las decisiones que se están tomando en las universidades o en la política, le permite contar cómo los discursos en defensa de la libertad se han transformado en políticas de cancelación. La nueva generación de líderes, que se presenta en contradicción con sus antecesores, ha heredado de aquellos hombres el relativismo moral y el dogmatismo identitario.

La panorámica de Pérez López, en la que no podemos extendernos más, es una magnífica síntesis de esos años, al poner en relación una enorme variedad

de temas en un número de páginas reducidísimo, y también una interpretación de nuestra historia reciente que debería dar lugar a diversos debates sobre la influencia de aquel pasado en nuestro tiempo.

CARLOS GREGORIO HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ
Universidad CEU San Pablo, CEU Universities (España)
ID ORCID 0000-0003-4479-970X
cghernandezh@ceu.es

CAÑAS, JOSÉ LUIS

(2024). *Rehumanización: Un mundo más humano es posible*. Editorial Universo de Letras. 252 pp.

La rehumanización responde a las necesidades del mundo de hoy, es precisamente por eso, por lo que el profesor Cañas insta a los jóvenes, maestros, profesores y gobernantes a vivir según esta oda a la esperanza. No se trata de un simple ensayo muestra de su gran erudición sino de un auténtico manual de vida. Porque, “la rehumanización no es una teoría sino una praxis que parte de la experiencia y termina en la experiencia” (p. 40). Es por ello, por lo que todo el texto aparece plenamente irrigado de la máxima: “rehumanizar es amar”.

El autor nos adentra en compendio de propuestas prácticas y concretas, alejadas de la mera teorización utópica, y sin duda este es uno de los grandes valores del libro. Desde el principio de la obra apreciamos cómo se nos introduce al fin último de la obra, el educar. Porque para el escritor, “la rehumanización ante todo ha de ser vista como una nueva educación para el amor” (p. 26).

Cañas aborda su misión con una grandísima documentación que invita a la profundidad y a la reflexión ampliada con los múltiples autores a los que remite y aparecen citados. Algunos de ellos son grandes clásicos como Cervantes, Petrarca o Platón, pero también se recogen las fuentes actuales como los distintos documentos de trabajo de la UNESCO.

La obra del abulense está estructurada en cuatro partes. En el primer capítulo nos encontramos con una sólida fundamentación que desvela la dignidad ontológica de la persona y su fin último, pues como argumenta el autor, ante nuevos retos como el de la Inteligencia Artificial (IA) o el del transhumanismo, es necesario el resurgir de los seres humanos con una verdadera “fuerza rehumanizadora” porque vivimos en un tiempo de deshumanización sin precedentes.

Cañas aprecia un naufragio de la humanidad y es por ello por lo que trata una evolución histórica en su obra donde trata auténticos ejemplos rehumanizadores donde los grandes genios supieron orientarse por los cielos y no por los suelos. Para condenar el materialismo se aborda el cientificismo reduccionista, donde el método positivista ha conducido a la despersonalización en este mundo contemporáneo. Donde como apunta el psiquiatra Aquilino Polaino, nos encaminamos a la “abolición de la persona”. Debieran mostrar las ciencias según Cañas, no tanto una explicación de los conceptos abstractos sino una comprensión de las experiencias vitales.

Nuestro autor refiere que, si bien vivimos estos tiempos, no podemos dejarnos llevar por la ola del desánimo que impregna nuestra sociedad donde hay unos grandes niveles de depresión y de heridas psicológicas. Como afirma Julián Marías, somos “seres futurizos” y eso hace que debamos tener esperanza en esta aldea global en la que nos incardinamos para volver a “uncir nuestro carro a las estrellas”.

“Todos tenemos una estructura personal que a la vez que nos singulariza nos universaliza” (p. 41). Somos “seres-de-encuentro” como expone Cañas y por eso es tarea de las ciencias humanas abordar nuestra estructura personal propia. Donde las Humanidades se encarguen de estudiar esa serie de vivencias fundamentales que nos configuran como personas únicas en este mundo. El autor señala en este sentido varias vivencias que son determinantes para las personas y que nos constituyen como seres.

De esta manera, se desarrolla la libertad, donde recoge los pensamientos del filósofo judío Lévinas donde la radicalidad de la libertad está en el construir un mundo en el que se pueda ser libre. Cañas distingue entre la *libertad-libre* y la *libertad-esclava*, donde la primera equivale al ejercicio de la responsabilidad y la segunda al de la irresponsabilidad. En este sentido, nues-

tro autor y profesor de Historia del Pensamiento expone que la mentira es una enfermedad del espíritu y que atenta contra la persona misma al alejarnos de la verdad. San Agustín afirma: “Muchos he conocido a quienes gusta engañar, pero que quieran ser engañados a ninguno” (p. 52). Solo es posible la salvación de esta incurable enfermedad por la conversión del corazón y no por la psicología o la psiquiatría. En este sentido resalta algunas aportaciones de Carl Jung quien concluye al final de su vida que; “tanto en mi experiencia médica como en mi propia vida, me he encontrado repentinamente frente al misterio del amor y nunca he sido capaz de explicar qué era” (p. 59).

Para descifrar al hombre Cañas apuesta por descryptar el corazón del hombre. Pues como filósofo afirma que no hay conocimiento más necesario y práctico en la vida que el amor mismo. Y solo aquel que vive un amor verdadero en su vida puede ser considerado como una persona plenamente libre. Ya que, como Dante, Cañas se atreve a decir que el amor la auténtica fuerza que mueve el Sol y las estrellas y que por ello nos encontremos ante la “mayor fuerza que tenemos para rehumanizarnos y transfigurar este mundo” (p. 64).

Se aborda el problema de lo humano también desde la perspectiva de la comunicación donde la palabra oportuna es la curación para el alma y donde la incomunicación supone la aniquilación de lo humano. Sin embargo, es con el tema de la belleza, con quien Cañas cierra el epígrafe de la estructura personal trascendente.

Somos seres para la belleza, ya Dostoyevski afirmaba en *El idiota*, que es la belleza quien salvará al mundo. Desde *El Banquete* de Platón, la belleza quedó igualada al bien y donde la belleza superior coincide con el buen superior, y es la dignidad humana la que consigue elevarnos a lo bueno mediante lo bello. Por eso Cañas valora que a pesar de que nos acercamos a humanidad deshumanizada, tenemos la suerte de haber nacido en nuestro tiempo donde en momentos de deshumanización la belleza resplandece y es apreciada con mayor plenitud.

Los mayores problemas para apreciar la centralidad de la persona son los estudiados del transhumanismo y de la IA. Si bien ambos son muy diferentes, la IA posee la característica de poder ser regulada por la ética mientras que el transhumanismo supone la plasmación de la mera ideología. Son retos que son la imagen del deshumanizar como el vivir de modo subhumano.

Seguidamente, Cañas inicia un nuevo capítulo dedicado a la “Sociedad rehumanizadora”, donde afirma que, “nuestro tiempo será el tiempo de la rehumanización o no será” (p. 99). Se nos presenta en este punto un condensado análisis por la historia del pensamiento donde el autor logra compilar los más importantes e influyentes hombres de periodos como el Renacimiento que verdaderamente supieron hacer un mundo rehumanizado y de ahí que Cañas haga esta apuesta.

Estos autores renacentistas como Petrarca, Tomás Moro o Luis Vives, tenían en común su definición como “cristianos platónicos” y su condición de hijos intelectuales de Dante Alighieri, quien fue para Cañas el auténtico espíritu rehumanizador y “el sumo poeta de la rehumanización” con su *Divina Comedia*. Hay otras figuras en este recorrido como san Juan de la Cruz que ayudan al autor a dilucidar su planteamiento personalista con afirmaciones como “Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo” (p. 126).

Apreciando esta trayectoria, Cañas no se conforma con un análisis histórico, sino que propiamente, recurre al pasado para buscar soluciones para el presente. Es así como arenga al lector llamando a las gentes responsables y solidarias para sazonen e irriguen la deshumanización, imitando el pasaje evangélico de san Mateo, para pasar a una rehumanización que traiga de vuelta la paz y ponga fin a los enormes problemas sociales.

Se analiza también en este capítulo segundo el papel de la responsabilidad social, que bajo su punto de vista ha de abordarse desde múltiples perspectivas. Así Cañas afirma que es necesaria una responsabilidad social corporativa, que tradicionalmente viene asociándose a los recursos humano, una responsabilidad social gubernamental y una responsabilidad social universitaria, donde es necesario un impacto con el territorio que circunda la universidad para así lograr ser las universidades verdaderas potencias rehumanizadoras.

Cañas se enfrenta por último a los grandes problemas de la Educación y de la Economía en los capítulos III y IV respectivamente. A nivel educativo, se muestra la preocupación por lo que se ha llamado el “neuroterrorismo” que caracteriza nuestra sociedad interconectada, así como por el “bioterrorismo” que realiza un ataque masivo a nuestra dignidad como seres humanos.

El autor se muestra esperanzador porque sabe que la educación sigue siendo la mejor herramienta para cambiar el mundo y transformar vidas. Y es que con mucho criterio, Cañas señala que la educación es de lo mejor que se tiene para preservar la humanidad, y donde la Escuela juega un papel fundamental para mejorar las personas y las sociedades. La educación es verdaderamente rehumanizadora, en tanto en cuanto tiene la capacidad para cambiar el corazón de las personas que cambiaran el mundo. Esta propuesta de educación rehumanizada de implicar por parte de los Gobiernos una mayor inversión en capital familiar y capital escolar. Con esto, Cañas vislumbra la educación del futuro basada en auténticos modelos rehumanizadores como el *Fontan Relational Education* o la iniciativa del Papa Francisco de *Scholas Occurrentes*.

En el plano económico, Cañas muestra un capítulo más breve donde deja plasmado su preocupación por los jóvenes y el acceso al trabajo que resulta muy difícil en nuestros tiempos, la esperanza que caracteriza al autor presenta el modelo de Taiwán donde la gran mayoría de los alumnos asumen pequeños trabajos en los campus o en las zonas de alrededor para así desempeñar una primera función laboral que permita reportar a los jóvenes pequeños beneficios económicos. También encontramos un epígrafe dedicado a al cuidado y conservación del medio natural, así como otro para esa realidad profunda que son los mares. Cañas afirma que todo lo que debe ser conservado debe ser revitalizado y de ahí que sea necesario reformular nuestros sistemas en su totalidad para el cuidado de lo creado.

Cañas concluye llamando a la esperanza, pero sobre todo a la acción, porque afirma que todos llevamos en nuestro ADN un “gen rehumanizador”, el “gen del amor”. El lector es para Cañas ese potencial rehumanizador en tanto que persona que ama. Rehumanizar es amar, y por eso Cañas culmina su obra con citando al premio Nobel de la Paz, Kalisah Satyarthi: “¿Qué estamos esperando? Incluso una pequeña chispa puede disipar la oscuridad en una habitación. Cada uno de nosotros representa una chispa, pequeña pero esencial” (p. 241).

JOSÉ LUIS MARTÍN DE MIGUEL

Universidad San Pablo CEU, CEU Universities (España)

ID ORCID 0009-0003-6209-0777

joseluis.martinmiguel@usp.ceu.es

SÁNCHEZ BARRAGÁN, ROSA DE JESÚS

(2024). *Objeción de conciencia, dignidad humana y vida humana: presupuestos y análisis a la luz de las sentencias del TEDH y de la CIDH*. Tirant Lo Blanch. 304 pp.

La nueva obra de la profesora Sánchez Barragán plantea de una forma clara, concisa y concreta cuestiones relevantes que se enmarcan en el estudio de la objeción de conciencia y su protección jurídica desde los presupuestos y análisis de las sentencias del TEDH y de la CIDH sobre el valor de la dignidad y vida humana. La autora aborda el estudio de la objeción de conciencia como un mecanismo de protección de las convicciones, en especial de aquella que considera que la vida humana es un valor que debe ser protegido por un Estado democrático de Derecho.

Desde una perspectiva novedosa que ha sido escasamente tratada por la doctrina, pues las demandas de objeción de conciencia relativas a la protección de la vida humana se han fundamentado frecuentemente en razones religiosas, la profesora Sánchez Barragán defiende que, la vida humana, y de manera especial en su fases más vulnerables –como sería el caso de la vida naciente–, no es un valor que afecte sólo a las personas que posean convicciones religiosas, sino también a cualquier ciudadano capaz de entender el significado de la dignidad humana. Por ello, subraya que el objetivo de la presente obra es “contribuir a la fundamentación de la objeción de conciencia basada en la convicción vida humana naciente, para lo cual se realiza una aproximación doctrinal y jurisprudencial, recurriendo a las sentencias más resaltante del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Tribunal Constitucional Español, así como a los pronunciamientos de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos” (p. 21).

Con claridad expositiva y didáctica la obra reseñada se divide en tres capítulos: en el capítulo I bajo el rótulo *Libertad de conciencia y objeción de conciencia* con calidad y rigor académico, la autora repasa las posturas más relevantes de la doctrina científica sobre la libertad de pensamiento, conciencia y religión, así como la relación existente entre libertad de conciencia y la objeción de conciencia, dedicando la segunda parte del capítulo I al estudio de

la objeción de conciencia: concepto, naturaleza y figura jurídica; límites en su ejercicio; reconocimiento jurídico y su diferencia con figuras jurídicas afines.

En el capítulo I la autora apunta, tras el análisis de documentación legal que, la falta de unanimidad sobre la configuración jurídica de estas libertades no es obstáculo para afirmar que “cuando los documentos internacionales se refieren a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, lo que pretende es proteger el derecho a garantizar la formación y la elección de unas convicciones o creencias, independientemente de su fundamentación, ya sean religiosa o no” (p. 32). Por ello acoge la postura que sostiene “la existencia de estas tres libertades autónomas, pero a la vez, interdependientes entre sí, con una vinculación profunda que subyace en la propia naturaleza racional de hombre” (p. 33).

Siguiendo a J. Hervada entre otros autores, adopta que esta racionalidad del ser humano comprende tres aspectos básicos: “el conocimiento o relación con la verdad, que daría como resultado la libertad de pensamiento; la aceptación de la creaturidad y la consiguiente relación con Dios, que desembocaría en la libertad de religión; y la moralidad, entendida como ámbito de la actuación de la persona o elección del bien moral, se plasmaría en la libertad de conciencia” (págs. 33-34). Siendo estos aspectos básicos del ser humano y su dignidad que “llevan consigo la necesidad de no injerencia del Estado en dichos ámbitos”; concluyendo en este sentido que “la persona humana, por su configuración de ser racional, moral y religiosa, debe gozar del amparo de los poderes del Estado, lo cual traerá como resultado una verdadera neutralidad ética de éste, evitando la injerencia en las conciencias de sus ciudadanos” (p. 34).

A continuación, la autora se adentra en el estudio filosófico-jurídico del derecho a la libertad de conciencia y su relación con la objeción de conciencia, entendiendo que “el derecho a la libertad de conciencia, en cuanto a su contenido, comprende a la libre formación de la conciencia, así como el derecho a comportarse de acuerdo con las propias convicciones, aunque estas impliquen rehusar el cumplimiento de un deber jurídico, siempre que no se atente contra el orden público y se respete el derecho ajeno” (p. 55). Siendo el punto de partida “la idea de que la objeción de conciencia se fundamenta en la libertad de conciencia, y ésta se encuentra en conexión con la libertad ideológica y religiosa.”

Por ello afirma que la objeción de conciencia es “el escudo que adopta la libertad de conciencia frente a las demandas normativas externas contrarias a

nuestras convicciones, sean o no religiosas” (p. 57, siendo un derecho derivado de la libertad de conciencia o una “especificación de la libertad de conciencia, que aparece cuando el ejercicio de ésta entra en conflicto con un deber jurídico” (p. 57). Hay que destacar del capítulo I, el análisis legislativo y jurisprudencial del reconocimiento jurídico de esta figura, que reconoce el carácter de derecho fundamental de la objeción de conciencia derivado de la libertad de conciencia (en el CEDH) o de la libertad ideológica o de creencias (en la Constitución Española) o libertad de conciencia en otras Constituciones como por ejemplo la peruana (p. 71).

Especialmente relevante por su novedad es el capítulo II, en el que bajo la rúbrica de *Las convicciones y su protección jurídica* la autora analiza bajo el rótulo de *Las convicciones* el objeto de tutela de la objeción de conciencia, así como los elementos que la configuran y, a continuación con el título de *El reconocimiento jurídico de las convicciones* su desarrollo legal y jurisprudencial, con un extenso y minucioso análisis tanto a nivel internacional como nacional (tanto en el Sistema Europeo de Derechos Humanos (SIDH) como en Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH). A nivel nacional, se lleva a cabo una aproximación al derecho español). Siguiendo la jurisprudencia del TCE que “ha relacionado la protección de las convicciones con el respeto a la dignidad de la persona, núcleo del resto de derechos consagrados en la Constitución y fundamento, principio y origen del ordenamiento constitucional español”, la autora concluye que la libre formación de la conciencia se convierte en premisa previa de la coherencia con las propias convicciones, raíz del respeto a los demás y a uno mismo” (p.103). Y, a diferencia de “las ideas y opiniones que no pueden ser confundidas con el término de convicciones” que estarán protegidas por la libertad de pensamiento y, de forma específica, por la libertad de expresión; las convicciones están reguladas por el derecho a la libertad de conciencia. (p. 106)

La autora también confronta las convicciones con otros conceptos como son las meras preferencias personales o meros gustos que siendo cosas que se desean “no están ligadas a nuestra integridad moral”, pues lo que caracteriza a una convicción es “el papel que desempeña en la vida moral de una persona, de tal forma que su no cumplimiento implica una traición a sí mismo” (p. 107). En esta línea de pensamiento, la autora en definitiva señala que la obje-

ción de conciencia podrá proteger cualquier tipo de convicción, siempre que ésta posea realmente tal carácter y para verificar la solidez o idoneidad de la convicción alegada, a fin de que pueda ser reconocida como objeción de conciencia, siguiendo a M. Albert y la jurisprudencia vigente, especialmente del TEDH y TCE, pasa a analizar los elementos de: sistema de pensamiento estructurado, coherente y sincero; valor esencial para el Estado de Derecho y la mínima lesión al bien común; concluyendo que “ en el análisis de las convicciones el Estado debe mantener una adecuada neutralidad ética al calificar de razonable o no una convicción. Tampoco puede dar primacía a aquellas convicciones que están basadas en el marco de un credo religioso. Por eso afirma que “una auténtica protección de la libertad de conciencia está llamada a salvaguardar tanto la convicción positivamente religiosa, como aquella inspirada en posiciones ateas o agnósticas, siempre que la probanza de la convicción pueda ser alegada por el objetor” (p. 122).

En la segunda parte del capítulo II el lector encontrará un prolijo estudio y análisis legislativo y jurisprudencial en el reconocimiento jurídico de las convicciones bajo el rótulo “*Las convicciones en el Sistema Europeo de Derechos Humanos*”, destaca la autora que en la interpretación de los derechos humanos, el criterio general es llevar a cabo una comprensión amplia del contenido de los derechos y, a la vez, una concepción estricta de las limitaciones que pueden imponerse así mismo. En el mismo capítulo, bajo la rúbrica “*Las convicciones en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*”, la autora, partiendo de una amplia jurisprudencia analizada de la CIDH y de la COIDH y del Informe de “Acceso a la información en materia reproductiva desde una perspectiva de Derechos Humanos” (CIDH, 22 de noviembre de 2011) señala que “se puede afirmar que el tratamiento de la objeción de conciencia a nivel del SIDH ha sido hasta la fecha confusa, escasa y reduccionista.

El capítulo III se divide en dos partes: en la primera bajo el rótulo de “*Aproximación al principio de la dignidad humana*”, se analiza este principio ético-jurídico, “entendido como fundamento de todos los derechos y, en especial de la vida humana.” Desde una perspectiva iusfilosófica, la dignidad radical del hombre descansa “en su naturaleza racional o espiritual” (p. 196). En el desarrollo de este apartado, la autora analiza y desarrolla el concepto de dignidad ontológica y moral; ser humano y personal, así como otras concepciones de la digni-

dad humana como el dualismo y el utilitarismo que suponen un reduccionismo o atentan contra la propia esencia del ser humano y de su dignidad.

Con respecto a las convicciones, señala “[...] la visión ontológica de la dignidad humana sostiene que el ser humano es un ser digno, por tener una naturaleza racional o espiritual. Dicha naturaleza racional le permite adquirir un conocimiento intelectual de la realidad. A su vez, este conocimiento le habilita para adecuar libremente su comportamiento a su pensamiento –o lo que el ser humano considera bueno para él–, pasando a formar parte de su identidad. De manera muy esquemática [...] este sería el proceso mediante el cual se elabora una convicción” (p. 213). A continuación, la autora recordando que la libertad ideológica y, por ende, la libertad de conciencia y la objeción de conciencia, constituyen exigencias de la dignidad humana en el ordenamiento jurídico español, “por la cual una persona puede reconocer y ver protegidas, sus creencias, valores, ideas y convicciones” (p. 217), pasa a analizar jurisprudencia española relacionada con la vida naciente, apreciando una diferencia de trato que “implica una vulneración del debido respeto a las convicciones, independientemente de sus fundamentación (haciendo referencia a la diferencia de trato cuando la fundamentación no es religiosa) y, por lo tanto una agresión a la dignidad humana” (p. 224).

La obra finaliza con una abundante y seleccionada bibliografía, que incluye una amplia recopilación jurisprudencial, a nivel nacional e internacional, que avala que “una democracia madura ofrece razones suficientes para justificar jurídicamente el recurso a la objeción de conciencia para proteger la convicción de que la vida humana es un valor.” Es una obra bien documentada, sólida y profunda, en la cual el lector podrá encontrar una guía ante el conflicto de resolver cuestiones relevantes ya mencionadas, llenas de contenido práctico e inmenso interés, que nuestra época demanda una reflexión profunda interdisciplinaria, situando a esta nueva obra por su aportación desde la Filosofía del Derecho y la Biojurídica un lugar relevante de referencia significativa.

MARÍA DE LOS ÁNGELES NOGALES NAHARRO
Universidad Católica “Santa Teresa de Jesús” de Ávila
ID ORCID 0000-0002-2115-6050
marian.nogales@ucavila.es

CEREZO GALÁN, PEDRO

(2022). *El camino del saber. Comentario de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Editorial Trotta. 891 pp.

El pensamiento de G.W.F. Hegel (1770-1831) es uno de los episodios más relevantes de la historia de la filosofía, a la vez que uno de los más complicados de comprender e interpretar. De entre todas sus obras, la *Fenomenología del espíritu* (1807) ocupa un lugar de especial relevancia, ya sea por su carácter propedéutico respecto de todo el sistema (idealismo absoluto), ya sea por ser el texto de su producción más estudiado hasta nuestros días.

El catedrático emérito de Filosofía moderna y contemporánea de la Universidad de Granada, el Prof. Pedro Cerezo Galán, nos ofrece en este extenso estudio sobre el citado escrito, un camino para acceder a las profundidades teóricas de una “obra de plena madurez del gran filósofo alemán, y, reduplicativamente, de madurez entera de la filosofía de Occidente [...] que él reordena y lleva al término de su plenitud” (p. 13). Un trabajo que da testimonio de décadas de reflexión, traducción y análisis del pensamiento hegeliano, que bien podemos considerar como la palabra más madura de uno de los estudiosos de filosofía moderna más importantes de nuestro país. Una tarea hermenéutica que no se limita al análisis del citado texto hegeliano, sino que lo inserta, por un lado, en el conjunto de la obra del filósofo alemán, y por otro lado en la historia de la metafísica occidental, ofreciendo, por tanto, un estudio de un alcance filosófico sustancial.

La publicación de este trabajo es un acontecimiento importante para la cultura filosófica hispana que, hasta la fecha, no contaba con un comentario propio en lengua española de una obra tan fundamental como es la *Fenomenología del espíritu*. Un hecho derivado de la recepción tardía de la filosofía hegeliana en España e Hispanoamérica. Mientras que en gran parte de Europa el idealismo hegeliano adquirió novedosos desarrollos en distintos pensadores del siglo XX – H. G. Gadamer y Dieter Heinrich en Alemania; Giovanni Gentile y Benedetto Croce en Italia; Maurice Merleau-Ponty y Alexandre Kojève en Francia – esta influencia fue prácticamente inexistente en la filosofía hispana, salvando la excepción de casos muy particulares y vinculados a la corrien-

te marxista. En cierto sentido, podemos reconocer en este libro una forma de saldar esta deuda histórica de la filosofía española.

La estructura de este comentario sigue un orden lógico, adecuándose libremente a las partes de la obra comentada. Después de algunas consideraciones preliminares en las que se expone las diversas interpretaciones sobre la importancia de la *Fenomenología del espíritu*, se aborda el estudio del *prólogo e introducción*. Estas dos secciones son las únicas que se ciñen literalmente al índice que Hegel propuso para su obra. Para el resto de los apartados del comentario – un total de veinte – el autor prefiere enunciar las temáticas principales tratadas por Hegel, es decir, las figuras por las que el espíritu va avanzando hasta llegar al saber absoluto, en vez de mantenerse fiel a los títulos y subtítulos del índice del escrito del filósofo de Jena. Esta opción ayuda a la visión de conjunto del progreso del saber filosófico tal como lo concibe Hegel, pero no facilita el uso del comentario para interpretar partes concretas del texto.

Sobre el contenido del libro, hay que señalar que el profesor Pedro Cerezo expone con precisión la novedad de conjunto del texto en continua referencia a otros filósofos modernos que ejercieron una influencia decisiva en el pensador alemán (Spinoza, Kant, Fichte, Schelling...), lo que muestra un gran dominio de toda la filosofía moderna, haciendo de este trabajo un estudio fundamental para todo aquel que tenga interés por conocer a fondo el devenir de una época que configura el horizonte del pensamiento actual. No obstante, afirmaciones categóricas como, por ejemplo: “Solo el ensayo spinozista sobre *La reforma del entendimiento* y la *Historia pragmática de la conciencia* de Fichte podrían haber servido a Hegel de precedente” (p. 23), se presentan como parciales, pues no es posible obviar, y de hecho en otros momentos del comentario se tiene muy presente, *La Crítica de la Razón Pura* (1781) de Immanuel Kant como una de las fuentes principales del sistema hegeliano.

La tesis fundamental del pensamiento hegeliano se expone con precisión en los siguientes términos: “[que] la substancia sea en sí misma sujeto, o dicho en otros términos, que la igualdad de ser y pensar no puede estar dada ni postulada, sino producida en su devenir” (p. 130). En efecto, la finalidad del idealismo absoluto (así se conoce el sistema hegeliano) no es otra que esta, proponer un sistema –un todo organizado– que a través del movimiento dialéctico

inmanente de la razón en la historia alcance la unidad de todas las ciencias y ramas del saber. En esta búsqueda de unidad – la problemática que afronta Hegel es la misma que Platón, es decir, la relación entre unidad y multiplicidad – la filosofía – que no es ni reflexión ni intuición sino el concepto “el ser sí mismo del objeto” – es concebida la expresión más elevada de la Verdad, lo Real, la Ciencia o el Saber (Cfr. p. 820).

A pesar de los logros significativos del comentario del profesor Pedro Cezezo, el lector puede notar la ausencia de una reflexión crítica sobre el pensamiento hegeliano, que viene expuesto, y en el fondo, propuesto, como el sistema filosófico definitivo. El autor no esconde su devoción por el pensador alemán estudiado del que llega a decir – siguiendo a Merleau-Ponty: “Hegel está en el origen de todo lo grande que se ha hecho en la filosofía desde un siglo, por ejemplo, el marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología, del existencialismo, del psicoanálisis [...] Se podría decir sin paradoja que dar una interpretación de Hegel es tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo” (p. 23). Elogios y alabanzas que el lector podrá encontrar en repetidos momentos del texto.

En este sentido, indicamos a continuación algunas objeciones al edificio casi perfecto del idealismo absoluto, a fin de que el lector pueda acercarse con un ánimo abierto a la tarea nada fácil de estudiar a Hegel, que como cualquier producto de la inteligencia humana es limitado e imperfecto.

En primer lugar, como Søren Kierkegaard (1811-1855) se encargó de subrayar en toda su obra, el sistema especulativo hegeliano no parece ser convincente desde el punto de vista de la existencia concreta del yo individual. Hegel, tanto al reconocer la conciencia sensible como el punto de partida de todo el proceso del saber – lo más alejado de la verdad–, o al concebir el objeto sensible conocido en el sentido de pura negatividad (no ser), construye su filosofía sin tener en cuenta lo concreto. El exceso de objetivismo en la filosofía de Hegel será uno de los puntos más discutidos por sus herederos (Feuerbach, Marx, el existencialismo), y se podría decir sin miedo a equivocarnos, que la recuperación de la realidad sensible y pre-lógica se convertirá de los grandes temas de toda la filosofía posthegeliana.

En segundo lugar, la comprensión hegeliana de la filosofía como la plenitud saber absoluto –superando la religión revelada–, imposibilita –o al menos

hace muy difícil— la conciliación de este sistema de pensamiento con la Revelación cristiana. Es claro que Hegel reconoció en el cristianismo el acontecimiento decisivo de la historia, la religión de la libertad, pero al sustituir como principio salvífico el hecho histórico del misterio pascual por “el viernes santo especulativo” donde en la cruz no solo muere el Hijo, Jesús de Nazaret, sino el Dios trascendente de los hebreos (proclamando antes que Nietzsche la muerte de Dios), da un paso decisivo en el plano de la historia del pensamiento hacia la secularización del mundo moderno. Un proceso ampliamente estudiado por el filósofo alemán Karl Löwith (1897-1973), quien reconoció en Hegel un autor clave en el avance del pensamiento moderno hacia el ateísmo.

Por último, sería de agradecer en una futura reedición de este estudio una reflexión más amplia sobre las implicaciones políticas del hegelianismo, y en concreto sobre la ambigüedad del espíritu objetivo como eticidad del sujeto. Muchos autores han señalado que la finalidad de Hegel no era otra que legitimar, dar un sustento filosófico, al nacimiento de los estados constitucionales liberales de su tiempo. Y no se puede negar que la libertad sea uno de los temas principales de su sistema filosófico. Pero, no es menos cierto que, un autor de la talla de Carl Schmitt (1888-1985) reconoció en el pensamiento jurídico-político hegeliano una de sus fuentes principales para legitimar nada más y nada menos que el totalitarismo nazi. De estos temas el autor prefiere guardar silencio movido por su sintonía personal con el pensamiento hegeliano.

La filosofía ha tenido grandes mentes especulativas, y Hegel ocupará siempre un lugar privilegiado entre todas ellas. La defensa del conocimiento filosófico que realizó en la *Fenomenología del espíritu* es un episodio fundamental en la historia de la filosofía, y el libro del profesor Pedro Cerezo es un estudio logrado para guiarnos en el arduo laberinto de entender a quién quizá nunca quiso ser comprendido.

FRANCISCO JAVIER CALVO TOLOSA

Universidad Católica de Ávila “Santa Teresa de Jesús”

Pontificia Università della Santa Croce

ID ORCID 0009-0003-9445-9006

fjavier.calvo@ucavila.es

FUSTER VAN BENDEGEM, JOSÉ MARÍA

(2024). *Invariantes en la historia de la Cosmología*. Editorial Sicómoro. 605 pp.

La Editorial Sicómoro ha publicado el nuevo libro de José María Fuster van Bendegem, titulado *Invariantes en la historia de la Cosmología* (Ed. Sicómoro. 2024), en el que su autor nos invita a un viaje por la historia del pensamiento humano acerca del Cosmos y los esfuerzos llevados a cabo para comprender la realidad que nos rodea, esfuerzos que se han ido sucediendo desde la antigüedad clásica hasta la actualidad. Se trata de una obra fundamental para comprender la historia de la cosmología, la física teórica y las relaciones entre ciencia y filosofía.

Recorrido teórico en el que se entrecruzan ciencia, filosofía y cultura, reflejando el espíritu de diálogo e interdisciplinariedad promovido por su autor. José María es ingeniero aeronáutico de formación, Presidente de la Fundación Sicómoro, Académico de Honor de la Real Academia de Ciencias de España y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

Este libro, que surge de la primera parte de la tesis doctoral que su autor defendió exitosamente en el mes de marzo de 2024, tiene como objetivo “no solo recuperar plenamente el estatuto científico de la cosmología, sino mostrar el singular papel que ha adquirido, con el transcurrir de los años, como una perspectiva clave en el desarrollo de la física fundamental” (p. V). Para alcanzar este objetivo, la obra nos propone un amplio y ambicioso recorrido por la historia de la cosmología en el que se muestra el relevante papel que ha ocupado esta disciplina en el desarrollo de la física y las matemáticas. Influencia central cuya evidencia se aprecia en todas las épocas abordadas en este recorrido, que comienza en la filosofía platónica y culmina con el Modelo Cosmológico Estándar Lambda-CDM. Lo que hace de *Invariantes en la historia de la Cosmología* una lectura ineludible para cualquier persona interesada en la historia de la ciencia, de la cosmología y de la física a lo largo de esos casi 25 siglos de evolución que se sintetizan en el libro.

Pero aquí no se agota el contenido teórico del libro; después de todo surge de una tesis doctoral en filosofía, pues la obra también quiere “saber cuál es el alcance y los límites del conocimiento científico del cosmos”, y para ello se dedica a

buscar e identificar los invariantes existentes en la historia de la investigación cosmológica. Concepto central en el desarrollo del texto, “los invariantes” son presentados por el autor como aquellos elementos del conocimiento que permanecen constantes a lo largo de la historia y que podemos considerar como certezas dentro de los límites de la ciencia. En el contexto de la cosmología, estos invariantes permiten distinguir entre el conocimiento científico validado por la evidencia empírica y el presunto conocimiento derivado de la pura especulación.

De esta manera, desarrollando una segunda línea de investigación más afín a la epistemología y la filosofía de la ciencia, su autor muestra el alcance y los límites de la cosmología como ciencia, distinguiéndola de la cosmología filosófica; campo de reflexión diferenciado donde “la especulación racional permite formular múltiples posibilidades, cuya validez no está legitimada por evidencias empíricas, aunque su valor filosófico sea indiscutible” (p. V). Confrontando al lector con preguntas fundamentales como: ¿Qué es el conocimiento? ¿Existen diferentes tipos? ¿Cómo se construyen? ¿Cuál es su relación con la ciencia y la filosofía? ¿Cómo podemos estudiar el conocimiento? Alrededor de las cuales han girado, y lo continúan haciendo, algunos de los debates centrales en la historia de la filosofía, en los que se han posicionado diversas escuelas de pensamiento a lo largo de los últimos 25 siglos. Razón por la cual la síntesis que ofrece *Invariantes en la historia de la Cosmología* da gran valor a estudiantes y personas interesadas en la filosofía, cualquiera sea su nivel de conocimientos previos.

El libro de José María Fuster van Bendegem resulta de utilidad tanto para aquellas personas que deseen tener un panorama general sobre la sucesión de las teorías cosmológicas a lo largo de la historia, como las que quieran profundizar en el pensamiento cosmológico de alguno o varios de los autores presentados a lo largo de sus páginas: Platón, Aristóteles, Ptolomeo, Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Newton, Laplace, Albert Einstein y James Peebles, entre otros.

Científicos y filósofos cuyas principales ideas y planteamientos enfocados al campo de la cosmología son presentados en el libro de una manera extensa, razonada y sistemática, ilustrando con claridad lo que implica estudiar un autor en profundidad. Derivado del estudio pormenorizado de la obra de estos autores, el libro ofrece un relato de la evolución del conocimiento en cosmología, permitiendo al lector esbozar un panorama del proceso que da origen a un corpus de conocimiento.

Tomando como referencia la historia de la ciencia y la historia de la filosofía, *Invariantes en la historia de la Cosmología* ofrece un relato sistemático de las relaciones que han existido entre ambos campos del conocimiento, donde la cosmología ha ocupado el papel de bisagra o puente entre los mismos. Poniendo de manifiesto al lector una serie de reflexiones sobre la naturaleza de la cosmología y la complejidad teórica presente en este ámbito de estudio que cuenta con una amplitud de la que no siempre somos conscientes. Como pone de manifiesto el autor al establecer las distinciones entre cosmologías de base científica y cosmologías filosóficas.

En cierta medida, *Invariantes en la historia de la Cosmología* es una obra con múltiples dimensiones, pues más allá de los aspectos teóricos que se han mencionado hasta el momento, puede ser leída como una crónica de la ambición humana en la búsqueda de la verdad y la historia de cómo diferentes individuos en distintas épocas de la historia han desarrollado herramientas y metodologías que han hecho posible avanzar en su conocimiento de la realidad. Un camino que muchas veces se construye superando los errores cometidos previamente por otros investigadores, pero, sobre todo, comprendiendo los motivos por los que se cometieron tales equivocaciones y cómo asegurarse de no volver a cometer fallos similares en el futuro.

A lo largo de sus páginas *Invariantes en la historia de la Cosmología* consigue alcanzar un equilibrio que no siempre es fácil entre la ambición teórica (representada por la constelación de autores que aborda, el detalle con el que analiza sus obras y la amplitud del periodo histórico que examina), así como la calidad expositiva con la que se presentan las ideas de estos pensadores en el marco de las hipótesis que defiende el libro. Ilustrando de paso, desde un aspecto metodológico, la forma adecuada de construir una investigación original a partir de una curación razonada de textos. También conviene destacar su cuidada selección bibliográfica, en la que se incluyen desde textos clásicos hasta artículos de investigación recientes, sin dejar de lado documentos accesibles online.

La obra cuenta con un prólogo del profesor Juan Antonio Valor Yébenes, anterior Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y director de la tesis doctoral de la que parte el libro, en el que destaca dos aspectos relevantes de la misma. Primero, el debate filosófico sobre la verdad y el conocimiento del que surge esta investigación y, segundo, su crítica hacia

las propuestas posmodernas; señalando otra de las dimensiones integradas en esta reflexión y reforzando su ambición teórica.

El libro finaliza con un epílogo en el que su autor compila y trata de dar respuesta a varias críticas planteadas por el tribunal evaluador de la tesis. Apartado que permite apreciar mejor las diversas aristas del debate teórico en el que bucea la obra; a la vez, deja vislumbrar el universo de posibles cuestiones y discusiones que surgen de su reflexión. Demostrando ese carácter propositivo al que su autor hace referencia en varios puntos de su exposición.

Además de contar con una redacción clara, un lenguaje accesible y una estructura fácil de comprender, el libro se encuentra bellamente ilustrado con imágenes de los pensadores estudiados, realizadas por la artista Ana Lledó; dibujos que, junto con su imagen de portada, en la que los artistas Ana Lledó y Arturo Proal muestran la emergencia del cosmos (representado mediante una composición inspirada en los mundos de Descartes y el cielo estrellado de Van Gogh) en el vacío absoluto, que aparece representado por el fondo negro, permiten vislumbrar la dimensión artística que acompaña al ser humano desde su origen, junto con la ciencia y la filosofía.

Invariantes en la historia de la Cosmología es una propuesta editorial que no solo ofrece al lector el conocimiento profundo y sistemático acerca de un tema específico, sino que mediante una cuidada y rigurosa argumentación lo invita a reflexionar acerca de las ideas expuestas, dialogando con el contenido de la obra. Un libro que, además de aportar un conocimiento clarificador sobre uno de los campos del saber que mayor atención suscitan entre el público, como es la cosmología, enseña una sistemática de la investigación que puede resultar orientadora para los jóvenes doctorandos.

En cuanto a los aspectos formales, la obra se encuentra disponible en dos formatos, una versión física en tapa blanda con solapa y una versión digital en formato e-pub habilitada para su lectura en los principales dispositivos y plataformas de libro electrónico.

JOSÉ PABLO TOBAR QUIÑONES
Universidad Autónoma de Madrid
ID ORCID: 0000-0003-4939-0604
jose.tobar@estudiante.uam.es

PUPPINK, GREGÓR

(2020). *Mi deseo es la ley. Los derechos del hombre sin naturaleza*. Prólogo de Jaime Mayor Oreja. Ediciones Encuentro, 287 pp.

Este libro, de candente actualidad, a pesar de ser publicado hace ya varios años, analiza con gran acierto la evolución de los derechos de la persona 70 años después de la *Declaración universal de los derechos humanos* (1948), que ha pasado de la defensa de unos “derechos humanos” que descansan sobre la ley natural a los “derechos del individuo”, como fruto del subjetivismo moral y de la soberanía del individuo sobre su cuerpo; unos nuevos derechos que son nihilistas, narcisistas y violentos. Finalmente llegamos en las primeras décadas del siglo XXI al aberrante sinsentido de la defensa de los “derechos transhumanos”, que sostienen la posibilidad de redefinir la naturaleza de la persona, basándose en el poder de la tecnología y del derecho positivo. Para el autor, el nuevo lenguaje sobre los derechos humanos es un disfraz social de la voluntad de poder, que se afirma a costa de los más débiles si fuera necesario.

Puppink articula su mensaje en tres grandes partes bien entrelazadas entre sí para concluir con la afirmación que da título a su ensayo. La primera de ellas, *La ambigüedad fundamental de los derechos humanos*, analiza la “fundación coja” de un nuevo orden moral internacional, haciendo un interesante recorrido histórico por el fracaso de la modernidad europea, que se inicia tras la Guerra de los Treinta años con la separación del poder político y la moral (Maquiavelo) y la separación del derecho y la moral (Hobbes), estableciendo la ley lo que está bien y lo que está mal. “Positivismo y legalismo han hecho posible la sumisión legal de la sociedad a las ideologías. La abolición de la conciencia personal frente al monopolio de la legalidad ejercido por el Estado ha llevado a las dictaduras del s. XX” (p. 27).

Un grupo de intelectuales cristianos, entre los que se encuentra el pensador Jacques Maritain, hacen frente desde 1930 a la crisis de la civilización moderna con la nueva concepción del Estado, tanto su liberalismo individualista como los colectivismos. Se trata de conseguir la subordinación del Estado a la persona, de ahí su nombre de *personalistas*. Será el prólogo

de un proyecto europeo de “nuevo orden mundial”, en el que políticos de todo el mundo trabajan y culminan en 1948 con la *Declaración universal de los derechos humanos*. En la elaboración de la misma se encontraron dos concepciones antropológicas diferentes sobre la dignidad de la persona: la justificada por la Revelación (Maritain y personalistas) y la justificada por la evolución (Julian Huxley) que defiende que el espíritu humano (que procede de la materia en su más alta evolución) es la fuente de los valores. Como no se llegaba a un acuerdo, no se tocaron cuestiones de fondo (concepción del mundo, el hombre y el conocimiento) y se hizo silencio sobre Dios y la dignidad de la persona, sobre la visión trascendente de la misma. Además, la declaración se distingue por el enfoque ambiguo sobre la libertad de conciencia y de religión. Por tanto, “los derechos humanos adoptados en 1948, influenciados por el personalismo, constituyen un reflejo del derecho natural, pero la imposibilidad de arraigarlos más allá del hombre los condena a permanecer bajo la influencia de la lógica individualista” (p.77).

La liberación y la soberanía del individuo es el título de la segunda parte de la obra. En ella, una vez asentada la raíz del mal endémico moral que padece la sociedad actual, Puppink expone que el individualismo y el deseo de autoafirmación del individuo es más fuerte que los postulados personalistas que impregnan la Declaración del 1948 y acaban por imponerse. ¿En qué se han convertido los “derechos humanos” después de 70 años? se pregunta el autor. En derechos de la soberanía del individuo, cuyo reino es la vida privada, entendida como libertad para actuar de acuerdo con el fuero interno y no con la verdad objetiva. Se defiende el derecho de la voluntad del sujeto sobre el propio cuerpo. Se rompe, de este modo, la armonía cuerpo/espíritu del personalismo; solo hay espíritu en el individuo, de manera que la meta se convierte en el ejercicio de la libre voluntad individual. Surgen los “nuevos derechos” (aborto, eutanasia, vientres de alquiler, cirugía estética, derecho al hijo, elección de género), basados en derechos subjetivos del individuo ya legitimados, que entran en el campo social y son intocables. Cuanto más se legitima la esfera personal menos puede la sociedad emitir un juicio moral sobre el comportamiento de las personas. Además, los actos individuales no están ya ordenados al bien común, sino exclusivamente al bien particular.

Así las cosas, Puppink argumenta con energía y claridad que los nuevos derechos que defiende el Tribunal europeo son nihilistas, “narcisistas y violentos” (p.164), pues ofrecen al individuo la libertad de negar la naturaleza, la vida, el cuerpo, la familia, la moral, las tradiciones. Son instrumentos de autoafirmación y de las conquistas sociales.

Como conclusión de esta segunda parte, el autor afirma que la primacía de los deseos sobre la razón mantiene al individuo en una actitud permanente de adolescencia, sin contemplar límites naturales para realizarlos. La subjetividad individual tiene un poder ilimitado; su voluntad de poder suplanta la sabiduría divina y le empodera para desnaturalizar y/o transformar la naturaleza humana: el transhumanismo.

La tercera parte, *Los derechos transhumanos: poder y alienación*, cierra la estructura tripartita de este ensayo acercando al lector al transhumanismo, basado en los nuevos derechos humanos y las biotecnologías. La naturaleza no solo evoluciona, sino que se transforma, y esto gracias al poder adquirido por el individuo mediante la tecnología y el derecho positivista. Y lo peor de este nuevo escenario es que “la realización del ideal de liberación del individuo necesita la represión de los que no comparten este ideal, porque es colectivo” (p.238). Emergen así las fobias hacia los que no aceptan los nuevos derechos establecidos, se exige la represión de las conciencias, negando la objeción de conciencia al ciudadano, porque existe una confusión entre lo legal y lo bueno, entre justicia y moral. Se ha pasado de modo vertiginoso de una moral de principios a una ética de situación.

En la *Conclusión*, Puppink afirma que “los derechos humanos no han mantenido su promesa de permanecer por encima de la política” (p.270), pues se han reconquistado y corrompido por la ideología del Estado totalitario.

Pero, ¡atención!, en el horizonte emergen nuevas “desmesuras” que ya no son controladas por el Estado: la desmesura de la globalización, que concentra en unas cuantas manos el poder planetario; la desmesura de la crisis ecológica y el transhumanismo, basado en las posibilidades que ofrece la tecnología; la desmesura de las migraciones masivas; la desmesura de la gobernanza mundial, que priva a los países de la decisión de sus destinos.

Es urgente buscar una respuesta humana para estas desmesuras, más allá de los derechos del individuo. Es necesario buscar el bien del hombre, que no

se encuentra en el plano material; somos el único ser sobre la tierra que desea un bien más allá de la naturaleza, un bien sobrenatural. Este bien tiene un nombre: la *caridad*.

BEATRIZ DE ANCOS MORALES

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

ID ORCID 0000-0002-6796-9268

beatriz.deancos@ucv.es

SADA, ALEJANDO; ROWLAND, TRACEY Y ALBINO DE ASSUNÇÃO, RUDY (2023). *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. Ediciones Encuentro, 523 pp.

El bagaje teológico de Joseph Ratzinger –conocido popularmente por haber tenido el honor de ocupar la Cátedra de San Pedro como Benedicto XVI– es incuestionable. Su amplia producción literaria abarca una gran variedad de cuestiones relacionadas con la doctrina cristiana, hecho que no debe sorprendernos pues, en 1953, y tras elaborar una impecable tesis cuyo motor principal era San Agustín de Hipona, obtuvo el grado de Doctor en Teología. No obstante, a pesar de contar con una brillante formación enfocada, principalmente, a la ciencia teológica, Ratzinger siempre dejó abierta la puerta a otra vía de conocimiento: la Filosofía. Si bien, no podemos pretender hallar extensos estudios de carácter puramente filosófico entre los textos de la literatura ratzingeriana, es innegable que Benedicto XVI, caracterizado por un gran talante, fue capaz de establecer un diálogo con algunos de los grandes filósofos tanto del pasado como de su tiempo. Por este motivo, cometeríamos un grave error si afirmáramos que la Filosofía no juega un papel sumamente importante en el desarrollo de los planteamientos propuestos por el célebre teólogo alemán.

La apertura al pensamiento filosófico que contemplamos en Ratzinger es, sin duda, lo que despertó el interés del Dr. Alejandro Sada. Él fue consciente

del gran vacío que existía en la literatura ratzingeriana cuando, desde ella, se trataba de investigar el influjo de la tradición filosófica en el teólogo alemán. Por este motivo, se propuso llevar a cabo una ambiciosa y compleja tarea: crear un diálogo entre Ratzinger y algunos de los autores más importantes e influyentes de la Historia de la Filosofía. Para llevar a cabo esta novedosa labor, el profesor Sada contó con el apoyo del Dr. Rudy Albino de Assunção y de la Dra. Tracey Rowland, quien, además, tiene el honor de haber sido galardonada con el Premio Ratzinger en el año 2020.

Como resultado de esta colaboración –en la que participan varios Premios Ratzinger y numerosos expertos en la obra y en el pensamiento de Benedicto XVI–, nace *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, una obra colectiva que no solo nos posibilita recorrer un camino a través de más de 2000 años de tradición filosófica, sino que, también, muestra la relación intelectual de Benedicto XVI con algunos de los grandes pensadores de la Historia de la Filosofía.

En primer lugar, nos centraremos en la organización de la obra. Esta parte desde Platón (siglos V-IV a.C.) y llega hasta la figura de Gianni Vattimo (siglos XX-XXI). La estructura cronológica nos va a permitir no solo analizar cómo el pensamiento filosófico fue evolucionando con el paso de los siglos –contemplando los elementos que se mantuvieron en las distintas tradiciones y los que desaparecieron–, sino que, también, va a posibilitar establecer un diálogo ordenado entre las tesis propuestas por Ratzinger y los distintos autores que ocupan las páginas de este libro.

Como hemos señalado, nuestro recorrido por este sendero comienza en la Grecia Clásica de la mano del fundador de la Academia: Platón. Seguidamente, encontramos tres estudios que centran su atención en el pensamiento medieval y escolástico: San Agustín de Hipona, San Buenaventura de Bagnoregio y Santo Tomás de Aquino. Tras poner el broche al medievo con la figura del Aquinate, se abre la puerta hacia la modernidad gracias a dos de los filósofos más importantes de la Historia del pensamiento: Immanuel Kant y George Wilhelm Friedrich Hegel. Finalmente, el mayor número de autores lo hallamos en la denominada “Edad contemporánea”, donde observamos ensayos dedicados a personalidades como Augusto Comte, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Martin Buber o un capítulo dedicado al relativismo filosófico de Hans Kelsen, Richard Rorty y John Rawls. Asimismo, no podemos ignorar los estu-

dios que establecen una relación entre Ratzinger y Romano Guardini, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Edith Stein, Karl Popper, Josef Pieper, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Robert Spaemann, Jürgen Habermas y, finalmente, Gianni Vattimo.

Una vez que se ha comprobado que la obra cuenta con un gran corpus de autores con los que –gracias a distintos expertos– Ratzinger mantuvo un enriquecedor diálogo, consideramos necesario comentar algunos aspectos sobre el contenido del libro.

Para comenzar, queremos situar nuestra atención sobre el interesante prólogo de la obra. Este preámbulo, elaborado por Rudolph Voderholzer –Obispo de Ratisbona y Director del Instituto papa Benedicto XVI– permite al lector acceder y comprender la visión que Ratzinger tenía sobre la Filosofía. Asimismo, subraya algunos puntos clave que nos acompañarán durante nuestro camino a través de las páginas de *Ratzinger y los filósofos*. Entre estos conceptos principales, destacan los siguientes: la importancia de la razón; el papel fundamental del mundo griego, la tradición legislativa romana y bíblica de Jerusalén como elementos fundamentales de la cultura occidental y, por supuesto, la búsqueda de la verdad. En este punto, y acudiendo a la propuesta de Voderholzer, consideramos pertinente señalar que, tanto la Filosofía como la Teología son ciencias holísticas que, a pesar de contar con fuentes y metodologías diferentes, tienen un objetivo común: responder a las preguntas últimas de la existencia (p. 9). Esta tesis, sin duda, nos permite afirmar que ambas ciencias –Filosofía y Teología– deben desarrollarse juntas, buscando las respuestas a la luz de la razón y de la fe. Por otra parte, el Obispo de Ratisbona destaca el papel dialogante de Benedicto XVI con la tradición filosófica en la lucha contra el relativismo y la búsqueda de una verdad absoluta.

Tras el interesante prólogo, hallamos un estudio introductorio –elaborado por Christian Poncelet– cuyo objetivo es, principalmente, comprender el papel que juega la Filosofía en las reflexiones de Benedicto XVI. En este ensayo preliminar, Poncelet no sitúa su atención directamente en la figura de Ratzinger, sino que prefiere hacerlo en la de Gottlieb Söhngen. ¿Por qué motivo, Poncelet, ha decidido centrar su atención en Söhngen para introducirnos al pensamiento de Benedicto XVI en lugar de acudir, directamente, al propio Papa? La respuesta es muy sencilla: porque Söhngen fue una figura que marcó

decisivamente a Joseph Ratzinger (p. 17); fue un mentor intelectual para el teólogo alemán. Gracias al influjo de las tesis de Söhngen sobre Benedicto XVI, podemos inferir que, para el Papa germano, la Filosofía y la Teología son ciencias que siguen caminos separados, pero que deben permanecer abiertos el uno al otro (p. 27). Evidentemente, desde un punto de vista ratzingeriano, una filosofía que niega la relevación divina tiende, por su excesiva confianza en la razón humana, a convertirse en una ideología. Por otra parte, una teología que ignore el conocimiento natural corre el riesgo de convertirse en un sistema ideológico. En suma, la perspectiva que plantea Söhngen y que influyó en Benedicto XVI, defiende que Filosofía y Teología; razón y fe, deben complementarse para evitar caer en doctrinas erróneas.

Como hemos comprobado, las palabras de Voderholzer y Poncelet nos permiten asentar los pilares de la obra *Ratzinger y los filósofos*: la necesidad de conciliar fe y razón con el objetivo de hallar la verdad. De esta premisa, podemos extraer –o, más bien, inferir– que a lo largo de la obra asistiremos a un diálogo entre Benedicto XVI con la tradición filosófica con el objetivo de razonar, justificar, debatir y rebatir algunas de las posturas más importantes de la Historia del pensamiento. Asimismo, gracias a la conversación de Ratzinger con los grandes filósofos del pensamiento occidental, podremos comprender la influencia de Platón –o, más bien, del neoplatonismo– como sistema para la racionalización de la fe y la lucha contra el relativismo absoluto (p. 33). También encontraremos cuestiones menos evidentes, como la notable –y poco investigada– influencia de Santo Tomás de Aquino en el teólogo alemán (p. 97) o las críticas al materialismo marxista (p. 191), al nihilismo de Friedrich Nietzsche (p. 211) o al existencialismo ateo encabezado por el francés Jean-Paul Sartre (p. 415). Además, no podemos olvidar mencionar a Jürgen Habermas (p. 461), quien goza del privilegio de haber publicado una obra –*Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*– en colaboración con el propio Joseph Ratzinger, siendo el único de estos pensadores que puede presumir de tal honor.

En definitiva, *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, es una obra que logra llenar un vacío dentro de la literatura ratzingeriana. Esta recopilación de ensayos no solo es útil para comprender la importancia que la Filosofía tuvo en el desarrollo intelectual del teólogo alemán, sino que abre la puerta hacia nuevos horizontes de pensamiento. Mediante un lenguaje académico

—pero fácilmente comprensible para lectores que ajenos al mundo de la Filosofía y de la Teología—, y gracias a la selección de expertos que han elaborado los diferentes estudios que componen el libro, nos atrevemos a defender que, esta obra, permite volver a dirigir los caminos de la Filosofía y la Teología hacia una meta común que, tras el nacimiento de corrientes como el existencialismo de Sartre, se han visto inmersas en una profunda crisis: la búsqueda de la verdad, la respuesta a las preguntas últimas de la existencia y la necesidad de la relación razón-fe para hallar el sendero de la virtud.

A modo de conclusión, nos gustaría señalar que extrañamos trabajos sobre algunos de los pensadores que, sin lugar a duda, tienen el honor de ser reconocidos como “grandes” dentro de la Historia de la Filosofía: Aristóteles, René Descartes o Thomas Hobbes. A pesar de ello, *Ratzinger y los filósofos*, en su corto periodo de vida, se ha convertido en un texto de referencia para todos aquellos amantes del pensamiento filosófico, teológico y, por supuesto, de la producción literaria del papa Benedicto XVI. Es indiscutible que aún queda mucho trabajo por hacer y numerosos elementos que investigar, pero gracias a la encomiable labor de todas las personas que han trabajado en esta obra, podemos decir sin temor a equivocarnos que hoy, la Historia del pensamiento —tanto filosófico como teológico— se ha visto enriquecida gracias a la publicación de este libro.

VICENTE VIVAS GONZÁLEZ

Universidad de Salamanca/Universidad Católica de Ávila

ID ORCID 0000-0002-2520-4427

vvivasgonzalez@usal.es / vicente.vivas1@ucavila

ENKVIST, INGER

(2022). *Conocimiento en crisis*. Tecnos, 166 pp.

Inger Enkvist es una destacada académica y escritora sueca, conocida por su trabajo en el campo de la educación y la lingüística. Autora de numerosos li-

bros y artículos académicos. En este libro, el *Conocimiento en crisis*, aborda diferentes corrientes de pensamiento como el postmodernismo o el constructivismo social. La autora defiende una postura crítica respecto a las tendencias pedagógicas contemporáneas, y sus opiniones y trabajos han generado un impacto significativo en el debate sobre la educación, no sólo en Suecia, su país de origen, sino también en otros lugares del mundo.

Conocimiento en crisis se estructura en nueve capítulos; en la introducción la autora presenta un breve esbozo de sus obras anteriores: *La educación en peligro*, y *Repensar la educación*. Para los lectores noveles en temas de pedagogía y educación, Enkvist, en *Conocimiento en crisis*, nos lleva de la mano, en un recorrido por las diferentes corrientes y teorías que influyen en la educación sueca actual y que han sido las principales corrientes de pensamiento pedagógico del mundo. Analiza con ejemplos reales los problemas de la educación en Suecia en relación con las teorías y corrientes de pensamiento: el postmodernismo, constructivismo social, constructivismo pedagógico, el igualitarismo, y el estructuralismo.

El primer capítulo ofrece una visión completa de la historia de la educación sueca, destacando su fuerte vínculo inicial con la Iglesia protestante. En este contexto, se aborda la introducción del postmodernismo y el constructivismo social en las aulas suecas, durante un período de auge económico. A través de estudios, como el de Piero Colla, Enkvist describe la escuela sueca actual constructivista, donde se enfatiza la actitud sobre el conocimiento, el alumno ocupa el centro del proceso educativo y el profesor actúa como facilitador sin autoridad, mientras que los exámenes se perciben como desmotivadores. El recorrido histórico abarca desde la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad, explorando el impacto de las teorías igualitarias en el sistema educativo sueco. Enkvist destaca teorías contemporáneas, como la teoría de género, medio ambiente y desarrollo sostenible, multiculturalismo, el cambio en la enseñanza de la lengua materna para adaptarse a estudiantes extranjeros, la influencia de la ley escolar con la pedagogía constructivista, que desestima la cultura del esfuerzo y coloca al alumno en el centro, minimizando el papel del profesor como instructor, el currículo de bachillerato, la presencia del postmodernismo en los currículos y su enfoque en el trabajo grupal y por proyectos

Siguiendo con esta línea histórica, el segundo capítulo del libro nos muestra la transición del progresivismo al posmodernismo en la escuela sueca, influenciado por Myrda una de las inspiradoras de las ideas progresistas de la escuela sueca. Podemos ver las diferencias entre la escuela occidental y la escuela de China o Japón, donde los métodos son más acordes a la escuela tradicional y los resultados son más exitosos según los informes PISA y TIMSS.

En el tercer capítulo “El constructivismo pedagógico como filosofía de la educación”, analiza las teorías de Wikforss. Las ideas constructivistas se pueden estudiar desde tres perspectivas: epistemología, con datos y resultados científicos, teoría de cómo se aprende y de cómo se enseña. Se insiste en el pensamiento crítico y en la verdad. Libertad y verdad conceptos, desde el punto de vista de la educación, básicos.

En el capítulo cuatro, Enkvist presenta las teorías de tres precursores de la pedagogía contemporánea: Dewey, Vygotsky y Piaget. También menciona brevemente a María Montessori y destaca el éxito de su método en contraste con las teorías de los otros tres autores. Critica las ideas de Dewey, quien concibe la escuela como lugar para que los alumnos aprendan a adaptarse a la sociedad. Sus teorías son calificadas como niñocentristas, colocando al alumno en el centro y promoviendo un sistema de aprendizaje a través de la práctica (*learning by doing*).

Enkvist defiende que Dewey no considera a alumnos desmotivados o con problemas de aprendizaje y sus teorías carecen de pruebas y resultados efectivos en cualquier país. En cuanto a Vygotski, Enkvist destaca su teoría del andamiaje, así como la educación recíproca, donde los niños se enseñan entre sí. Sobre Piaget ofrece una extensa descripción de su método, criticando sus teorías de estadios y estructuralismo. Destaca que la formación de docentes en la escuela sueca se basa en estos tres teóricos, subrayando el hecho de que los educadores actuales se forman con base en teorías que tienen más de cincuenta años.

En el capítulo cinco “Los años sesenta y el progresivismo y el constructivismo social en los Estados Unidos”, muestra cómo la idea de que la escuela es un instrumento de igualdad social, tiene sus orígenes no sólo en Suecia sino en todo Occidente, poniendo ejemplos de uno de los países de referencia: Es-

tados Unidos. Aquí nos muestra los estudios de los sociólogos James S Coleman, donde se concluye que los adultos hemos creado en las escuelas un ambiente antintelectual y donde Coleman resalta la importancia de la familia como base de la educación de los niños. Nombra diferentes autores norteamericanos defensores de las teorías de la familia como factor clave en la educación: Moynihan, Hart y Risley, todos ellos avalados con estudios y resultados, poniendo énfasis en la familia como base del aprendizaje y educación del niño: cuanto más unida está la familia, y más vida familiar tiene el pequeño, más desarrollo en el aprendizaje lingüístico. Así llegamos al estudio de Engelmann, que también defiende el valor de la familia, y el no trabajar por proyectos y defiende la figura del docente como transmisor de conocimientos, no como facilitador.

El capítulo seis es el capítulo más extenso del libro y aquí la autora nos expone una crítica al constructivismo con datos aportados por diferentes disciplinas y personalidades que defienden las teorías de la escuela tradicional. Se aborda la lectura y escritura en las aulas a través del análisis de Kátia Simone Benedetti, quien argumenta en contra del constructivismo, destacando la falta de disciplina y autoridad en las aulas. Sus ideas entran en conflicto con las de Chomsky, Piaget, Smith y Emilia Ferreiro, otra estudiosa latinoamericana del constructivismo. Enkvist también presenta las críticas del profesor E.D. Hirsch, quien rechaza las teorías constructivistas y defiende el capital intelectual que los alumnos deben memorizar, destacando el papel central del docente. La autora incluye personalidades del campo de la economía, como Erik Hanushek y Ludger Woessmann, quienes indican la falta de relación entre la formación docente actual y la calidad del profesor. Se menciona a Thomas Sowell, que defiende los buenos resultados de las escuelas privadas y concertadas. En el ámbito de la sociología, Enkvist cita a Frank Furedi, partidario de educar a los niños en la cultura del esfuerzo y la responsabilidad. En el campo de la psicología, se menciona a Stanovich, Siegler, Steinberg, Pinker y Dehaene, psicólogos que defienden el esfuerzo, la disciplina y la dirección del profesor en la enseñanza. En filosofía de la educación, Enkvist presenta el constructivismo como antintelectual, respaldado por las opiniones de Hannah Arendt y Jacques Barzun. En ciencias naturales, destaca la posición de Mario Bunge, que rechaza la filosofía constructivista por no buscar la verdad.

En el capítulo siete Enkvist explora los orígenes del postmodernismo, vinculándolo a la decepción de la izquierda tras el fracaso del socialismo en los años sesenta. Destaca el comunismo soviético, el marxismo y el romanticismo como influencias y la fusión de ideas provenientes de la Universidad de Berkeley y París. La autora presenta figuras políticas, filósofos y estudiosos de diversos ámbitos que contribuyeron al surgimiento del postmodernismo. En particular, destaca la generación a la que Roszak llama “hijos de la posguerra”, caracterizada por su oposición a sus padres y su diversidad en términos económicos, étnicos, morales, religiosos y espirituales. El capítulo se centra en el constructivismo social y sus críticos, destacando a Ian Hacking, quien sitúa el inicio de esta corriente alrededor de 1966, ganando visibilidad en los años noventa. Los constructivistas sociales buscan identificar errores en la sociedad occidental y abogan por los marginados y grupos socialmente débiles. El capítulo llega hasta el presente, citando estudios suecos de 2020, como el de Ivar Arpi y Anna-Karin Wyndhamn sobre la “Doctrina de género”, que indica cómo el gobierno sueco ha adoptado el constructivismo social como ideología estatal, dividiendo la sociedad en términos de buenos/malos y oprimidos/opresores.

Llegando casi al final del libro, el capítulo ocho nos presenta el “contraste: otra visión de la misión de la escuela”, donde Enkvist se remite a la importancia de los conocimientos generales en la escuela, y a la comprensión lectora por parte de los estudiantes. Recalca que hablamos de comprensión lectora. Se hace énfasis en la calidad y la importancia de tener buenos profesores desde las etapas primarias de la educación y la idea de concepto para dar sentido. El profesor es docente y representante de la sociedad y Enkvist menciona la posibilidad de un código ético para docentes. Otra de las misiones de la escuela son la verdad y la libertad, pensar y actuar y cómo la ausencia de una, provoca la falta de la otra.

Para finalizar el libro da respuesta a una pregunta: ¿qué hacer? ¿y qué debe hacer específicamente Suecia? Pues se constata que es imposible mejorar algo si las cabeceras de los países no cambian y no lideran las reformas desde arriba. Según la autora hay que reescribir la ley escolar sueca y dar importancia a la familia en la educación como pilar fundamental para tener buenos alumnos, buenos resultados y por consiguiente una buena sociedad. Debe haber exáme-

nes, que los alumnos puedan acabar los estudios y los más aventajados necesitan encontrar retos y motivaciones en la educación. Es fundamental que el conocimiento vuelva a las aulas y los profesores deberían tener un perfil alto, por tanto, urge reorganizar la formación del profesorado. El cambio es posible si los políticos quieren y se preparan para ello.

En conclusión, *Conocimiento en crisis* nos presenta la situación educativa en la Suecia actual donde el conocimiento está verdaderamente en crisis y en peligro, porque la política ha entrado en las escuelas y se pretende *fabricar* ciudadanos más iguales, pero menos cultos y con menos cultura del esfuerzo perdiendo en resultados educativos. El conocimiento está en crisis porque ya no es lo importante y los profesores y la escuela actual se enfocan más a las relaciones sociales, que al aprendizaje intelectual. La familia ya no es importante y es un mero factor de acompañamiento. Enkvist nos presenta un libro con un estudio detrás, y unos resultados científicos, con teorías de autores, pedagogos, filósofos, profesionales de prestigio.

Enkvist nos da la oportunidad de conocer otras teorías y mostrarnos diferentes estudios educativos con resultados. Da una visión amplia de la educación como parte fundamental de nuestro mundo y nuestra sociedad. El libro acaba con optimismo: es posible cambiar, siempre que los dirigentes políticos apuesten por ello y se preparen. La escuela en Suecia no está perdida, se puede mejorar y arreglar.

FÁTIMA CALVO HERNÁNDEZ

Universidad Católica de Ávila – Escuela Universitaria Fray Luis de León

ID ORCID 0009-0001-9778-1442

fatima_calvo@yahoo.com



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Cuadernos de pensamiento Seminario «Ángel González Álvarez» de Pensamiento Fundación Universitaria Española

Normas de admisión y presentación de las colaboraciones

OBJETIVO Y ÁMBITO DE APLICACIÓN

Cuadernos de pensamiento es una publicación española de la editorial Fundación Universitaria Española (CIF: G-28433670), fundación inscrita en el Registro de Fundaciones el 24 de marzo de 1949. Es la revista del Seminario de pensamiento «Ángel González Álvarez» de la Fundación Universitaria Española. Se edita desde 1987 de forma ininterrumpida, actualmente con una periodicidad fija anual. Es una publicación arbitrada que utiliza el sistema de revisión externa por expertos (peer-review), conforme a las normas de publicación de la APA 7.0 (American Psychological Association). El cumplimiento de estos requisitos facilita su indexación en las principales bases de datos internacionales, garantizándose una mayor difusión de los artículos publicados y, por lo tanto, de sus autores y centros de trabajo.

Desde 1987 ha recogido en sus páginas el resultado de la investigación de numerosos autores españoles y extranjeros. Su objetivo es la investigación y difusión del pensamiento filosófico, jurídico, político y pedagógico, desde una perspectiva multidisciplinar. Se dirige a especialistas en la investigación filosófica, profesores y estudiantes de filosofía y humanidades, tanto en inglés como en español y con un alcance internacional.

Publica exclusivamente artículos originales. Se redactarán preferentemente en español o inglés, aunque se podrá discutir la inclusión de otras lenguas bajo petición justificada.

Pueden ser enviados también informes, estudios y propuestas, así como selectas revisiones de literatura (*state-of-the-art articles*). Los trabajos deben ser originales y recoger resultados finales de investigación, además de no haber sido publicados en ningún medio ni estar en proceso de publicación, siendo responsabilidad de los autores el cumplimiento de esta norma.

La revista se edita en doble versión: impresa (ISSN: 0214-0284) y electrónica (ISSN-e: 2660-6070).

Ha sido evaluada e incluida en DOAJ (Directory of Open Access Journals), Redalyc, Catálogo 2.0 Latindex, ERIHPlus y REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico). Está indizada en Miar (Universidad de Barcelona), en Carhus Plus (Próximo catálogo), en Dialnet (Universidad de La Rioja). Ha sido incluida en la base de datos especializada de ESBCO de The Philosopher's Index with Full Text; y está clasificada en C.I.R.C. con una B en el área de Ciencias Humanas. Además tiene presencia en la mayor parte de bibliotecas universitarias y centros de investigación nacionales a través de la red de Bibliotecas REBIUN.

Alojamiento web: <https://revistas.fuesp.com/cpe>

Cada trabajo se identifica con un DOI (Digital Object Identifier System).

La revista es miembro de *Crossref*, está dada de alta en los servicios *Similarity Check* para detectar el plagio y en *Cited by* que proporciona acceso abierto a las citaciones de los artículos publicados. Cumpliendo de esta manera con los estándares de *I4OC* para citas abiertas.

NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos aquellos artículos que no se ajusten a lo especificado en las normas para autores o no vengan acompañados por lo que a continuación se solicita serán desestimados de oficio.

1. Todos los escritos que se envíen para su publicación, tanto *Artículos* como *Reseñas*, deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en Cuadernos de Pensamiento.

2. La revista Cuadernos de Pensamiento publica artículos en español e inglés. El Consejo editorial se reserva el derecho de aceptar textos enviados en otras lenguas a la vista de la situación general del volumen.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN

3. Serán considerados para publicación los siguientes tipos de trabajos:

ARTÍCULOS: se consideran Artículos trabajos filosóficos, jurídicos, o educativos, sobre la temática de la revista, que expongan con profundidad y rigor científico aportaciones novedosas o sean un resumen o síntesis de investigaciones precedentes. Tendrán una extensión entre 7000/12000 palabras de texto, incluyendo título, resúmenes, descriptores, tablas y referencias (en versión inglesa, máximo 7000).

RESEÑAS: se consideran Reseñas escritos donde se exponga con brevedad y concisión el contenido y valoración de una obra de reciente publicación relacionada con la temática de la revista. El escrito no superará las 2000 palabras ni será inferior a 1500.

4. Los *Artículos* se presentarán (en un único archivo Word) de acuerdo con el siguiente orden y estructura para facilitar el proceso de revisión anónima:

a) *Página de Título, y Ficha de autor.* La primera página contendrá: el título del artículo, en español e inglés, nombre y apellidos completos del autor. Junto al nombre ha de seguir la categoría profesional, número de ORCID, denominación completa de su universidad o centro de trabajo, correo electrónico, y dirección postal completa. La firma académica (nombre) ha de estar normalizada conforme a las convenciones internacionales para facilitar la identificación en las principales bases de datos. Y una

breve *nota bio-bibliográfica* señalando formación académica, cargos ocupados o premios recibidos y unas tres publicaciones a su elección.

b) *Página de Resumen, Palabras-clave, y lista de Referencias bibliográficas*. Una segunda página independiente debe contener el *título* del artículo, un *resumen* del contenido del artículo (150-250 palabras) y el listado de *palabras clave* en español (5 palabras), seguido de un *Abstract* en inglés y de *Keywords* con la misma extensión; incluirá asimismo la lista de *Referencias bibliográficas*.

c) *Texto del trabajo*. La tercera página y siguientes serán las dedicadas al texto de la investigación.

5. Los artículos se acompañarán de una carta de presentación asegurando la originalidad del artículo, pidiendo la consideración del mismo y la declaración de no envío simultáneo a otras revistas.

NORMAS PARA AUTORES

6. Los trabajos *serán enviados por el OJS 3*, que está implementado en el apartado de *Enviar manuscritos*. Todos los autores han de darse de alta, con sus créditos, en la plataforma OJS, si bien uno solo será el responsable de correspondencia.

Cuadernos de Pensamiento acusa recepción de los trabajos enviados por los autores e informa por mail y en la plataforma del proceso de estimación/desestimación, y de aceptación/rechazo, así como, en caso de aceptación, del proceso de edición. En la Web oficial (sección Normativas) se ofrecen las normas completas de la publicación, el chequeo previo al envío, el formato de estructura de los manuscritos, la página de Título, la guía para el envío OJS del manuscrito (gestor), así como el protocolo de evaluación para revisores externos.

En el *período máximo de 30 días*, a partir de la recepción de cada trabajo, recibirán notificación de recepción, indicándose si se desestima o si se estima preliminarmente el trabajo para su evaluación por los asesores científicos. En caso de que el manuscrito presente deficiencias formales o no se incluya en el

enfoque temático de la publicación, el Consejo Editor desestimará formal o temáticamente el trabajo sin opción de vuelta. No se mantendrá correspondencia posterior con autores de artículos desestimados. Por el contrario, si presentara carencias formales superficiales se devolverá al autor para su corrección antes del inicio del proceso de evaluación. La fecha de entrada del trabajo no computará hasta la recepción correcta del manuscrito. Se recomienda encarecidamente que se compruebe el manuscrito con el auto-chequeo antes de su envío.

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES

7. FASE PRIMERA. Análisis formal del artículo por parte del Consejo Editorial antes de remitirlo para su evaluación por pares. Cuadernos de Pensamiento rechaza el plagio y las prácticas fraudulentas, por lo tanto, toda contribución enviada para publicación será sometida a *un análisis de originalidad* antes de ser enviada a la evaluación por pares. Se comprueba que el artículo, desde un punto de vista formal (estilístico, ortográfico...), *se ajusta a las normas establecidas* por la revista Cuadernos de Pensamiento, en particular:

- a) si es original, o no;
- b) si su extensión se ajusta a la horquilla entre 7000 y 12000 palabras;
- c) si se ajusta a las normas APA (en su última versión), y
- d) si contiene los apartados requeridos (en especial, resumen/*abstract*, palabras-clave/*keywords*, lista de Referencias bibliográficas, etc.).

Si se considera que el artículo cumple las normas formales de manera adecuada, se pasa a la fase siguiente. En caso contrario, el artículo se devuelve al autor para que realice las modificaciones pertinentes. En esta fase suele consumirse un mes desde la recepción del artículo.

8. FASE SEGUNDA. Evaluación anónima por pares. Una vez superada la fase primera, el artículo es remitido a dos especialistas en la temática que constituye su objeto de estudio:

- a) Los informes son vinculantes y pueden concluir con los siguientes resultados: aceptar sin modificaciones, aceptar con modificaciones o rechazar.

b) En el caso de que haya conflicto entre los dos informes, se recurre a un tercer especialista cuya experiencia esté suficientemente reconocida.

c) La decisión sobre la publicación, o su motivado rechazo, será comunicada al autor antes de 90 días naturales, contados a partir de la aceptación formal del artículo. Cada autor se compromete a seguir las sugerencias de los revisores para modificar en su caso los trabajos aceptados para su publicación.

Los autores de artículos aceptados, antes de la edición final, recibirán las pruebas de imprenta para su corrección por correo electrónico en formato PDF, para su corrección ortotipográfica en un máximo de tres días. Únicamente se pueden realizar mínimas correcciones sobre el contenido del manuscrito original ya evaluado. Una vez aceptado finalmente el manuscrito, los autores presentarán la versión final en lengua inglesa o española (según la versión original), que garantizará su consulta y difusión internacionalmente. El texto traducido ha de tener obligatoriamente calidad profesional.

Los autores podrán acceder a la publicación de forma online, tanto en la versión artículo en prensa como en la final. Cada autor recibirá un ejemplar gratuito del número correspondiente. Se recomienda que, para el sostenimiento del proyecto editorial, se adquieran ejemplares impresos para su difusión gratuita entre colegas e instituciones. No obstante, es una recomendación con el fin de dar difusión, en ningún momento el autor está obligado a adquirir ejemplares.

Los autores se comprometen a ser miembros del Consejo Internacional de Revisores Científicos, una vez publicado su manuscrito, para los siguientes tres años de su publicación.

En el mes de octubre, el Consejo de Redacción selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número que se publica en diciembre de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección. Procurarán corregir las pruebas (primeras y, si fuese necesario, segundas) en un plazo de quince días.

Una vez publicado, recibirán gratuitamente un ejemplar del correspondiente número de Cuadernos de Pensamiento, que se publica en papel y en formato electrónico en el sitio: <https://revistas.fuesp.com/cpe>

PRESENTACIÓN Y ESTRUCTURA DE ORIGINALES

9. Los originales se presentarán en formato A4 con márgenes personalizados (2,54 a la derecha, izquierda, arriba y abajo), una sangría de 0,5 cm al principio de cada párrafo, justificación completa e interlineado sencillo para el cuerpo del artículo. El texto se redactará en Word 7 o superior. Texto normal. Letra: Times New Roman, tamaño: 12. Texto de notas al pie: Times New Roman, tamaño 10. Títulos de epígrafes. Letra: Times New Roman, tamaño: 12, en versalita.

10. Los diversos apartados o secciones del artículo se numerarán del siguiente modo: 1.1.1., 2. 2.1. 2.2. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación alfabética, así: a) b) c), etc.

11. Las citas en el cuerpo del texto serán breves, y han de ir entrecomilladas: “así”. Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”. Se evitará resaltar en texto con mayúsculas.

12. Como estilo, se empleará la *última versión del sistema APA* (séptima edición, <http://bit.ly/2JkuWs8>). Para citar en español vea el siguiente enlace: https://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA

Artículo de revista, se seguirá esta pauta:

Electrónico o con DOI: Apellido/s, Iniciales del nombre (Año de publicación). Título del artículo. *Título de la revista* (cursiva), *Volumen* (cursiva) (Número), pp-pp. <http://DOI> o <http://URL> Impreso: Apellido/s, Iniciales del nombre (Año de publicación). Título del artículo. *Título de la publicación* (cursiva), *Volumen* (cursiva) (Número), p. / pp. (números de las páginas).

Ejemplos:

Cid Vázquez, M. T. (2020). La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas. *Cuadernos de pensamiento* (33), pp. 15-48. <https://doi.org/10.51743/cpe.60>

Alvira, R. (2017). El economicismo de los planes universitarios internacionales. *Cuadernos de pensamiento* (30), pp. 73-92.

Cita dentro del texto: (Alvira, 2017).

En el caso de libros, se seguirá esta pauta: [se omite siempre el lugar de edición]

Impreso: Apellido/s del autor/s, Iniciales del nombre. (año de publicación). *Título del libro* (cursiva). Editorial.

Electrónico: Apellido(s) del autor/s, Iniciales del nombre. (año de publicación). *Título del libro* (cursiva). Editorial. <http://url>

Autor/es (uno a dos). Se citan por orden todos los autores. Si son tres o más se cita el primero seguido de: et al. Si es una monografía sin autoría se escribe el título y luego la fecha:

Ejemplos:

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.

Melina, L., Granada, D. (2005). *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*. Lateran University Press.

Cobo, C. y Moravec, J. W. (2011). *Aprendizaje invisible: hacia una nueva ecología de la educación*. Universitat de Barcelona. <http://www.aprendizajeinvisible.com/download/AprendizajeInvisible.pdf>

Cita dentro del texto: uno o dos autores se citan siempre los apellidos (Melina y Granada, 2005). A partir de tres autores se cita únicamente el apellido del primero, seguido por “et al.” y el año (Martin et al., 2020).

Si se cita un texto en el cuerpo del artículo, se seguirán dos procedimientos distintos:

- Si se alude a una opinión del autor o se van a reproducir textualmente sus palabras, se dirá, por ejemplo: Sandel (2000).
- Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas en apoyo de alguna opinión, se dirá, por ejemplo: (Sandel, 2000).
- Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas, con indicación expresa de la página en cuestión, se dirá, por ejemplo: Sandel (2000, p.34) o (Sandel, 2000, p. 34), según los casos.

Capítulo de un libro: Cid, M. T. (2018). Las virtudes relacionales: prácticas de hospitalidad familiar. En S. Gallardo (Ed.). *Mujer, familia y trabajo* (pp. 97-118). Universidad Católica de Ávila.

Tesis doctoral impresa: Carravilla Parra, M. J. (2002) *Razón mística. Aproximación filosófica sobre la obra de San Juan de la Cruz* (Tesis doctoral). Fundación Universitaria Española.

Como norma general se recomienda adecuarse a cualquiera de los manuales editados sobre APA en su última edición (consultar en <http://normasapa.net/>).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

13. Al final del artículo, se deberá añadir una sección titulada *Referencias bibliográficas*, en la cual se listarán todas las publicaciones usadas en las notas. Debe estar ordenada alfabéticamente por apellido y, en caso de que existan varios trabajos del mismo autor, se ordenarán por fecha de publicación en orden ascendente. Esta lista será publicada de manera independiente en la versión online de la revista. A efectos de gestionar las referencias bibliográficas, es recomendable emplear la opción “Administrar fuentes” del menú “Referencias” de Word.

14. Para garantizar la correcta transcripción de los textos en griego, deberán estar escritos con la fuente Gentium, disponible gratuitamente para Windows, Mac y Linux Debian/Ubuntu en la siguiente dirección: http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?site_id=nrsi&item_id=Gentium_download

Si se necesita usar caracteres de otras lenguas no incluidos en dicha fuente, será preceptivo emplear una fuente Unicode.

NORMAS PARA LAS RESEÑAS

15. Cada Reseña debe tener entre 1500 y 2000 palabras, y ser completamente original e inédita.

16. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de tres años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

17. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o de un miembro del mismo grupo de investigación.

18. Si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo lo que se indica en los nn. 11 y 12. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64). Al final de la reseña, el autor hará constar su nombre, su universidad, o afiliación sin incluir la dirección postal, y una dirección de correo electrónico.

AVISO DE DERECHOS DE AUTOR/A

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. La Fundación Universitaria Española (y su editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

2. Open Access. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: a) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); b) no se usen para fines comerciales; c) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente la versión editorial (versión publicada por la editorial con sus logos, paginación, indicación del volumen y número de la revista, ISSN, DOI, etc.), para favorecer su circulación y difusión, y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica.

4. Los autores que quieran adquirir la versión impresa obtendrán un descuento de un 30% del precio de venta.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



Cuadernos de pensamiento Department of Philosophy «Ángel González Álvarez» Fundación Universitaria Española

Standards for Admission and Presentation of Contributions

ABOUT THE JOURNAL. AIM AND SCOPE

Cuadernos de Pensamiento is a Spanish publication of the Fundación Universitaria Española publishing house (CIF: G-28433670), a foundation registered in the Registry of Foundations on March 24, 1949. It's the Journal of the Section of Philosophy «Ángel González Álvarez» of the Fundación Universitaria Española. It has been published uninterruptedly since 1987, currently with a fixed annual periodicity. It is a peer-reviewed publication that uses the external peer-review system, in accordance with the publication standards of the APA 7.0 (American Psychological Association). Compliance with these requirements facilitates their indexing in the main international databases, guaranteeing a greater dissemination of the published articles and, therefore, of their authors and work centers.

Since 1987 it has collected in its pages the results of the research of numerous Spanish and foreign authors. Its objective is the investigation and dissemination of philosophical, legal, political and pedagogical thought, from a multidisciplinary perspective. It is aimed at specialists in philosophical research, professors and students of philosophy and humanities, both in English and Spanish and with an international scope.

It only publishes original articles. They will preferably be written in Spanish or English, although the inclusion of other languages may be discussed upon justified request. Reports, studies and proposals, as well as selected literature reviews can also be submitted. The works must be original and collect final research results, in addition to not having been published in any medium or being in the process of publication, the authors being responsible of complying with this rule.

The Journal is published in a double version: printed (ISSN: 0214-0284) and electronic (ISSN-e: 2660-6070).

Cuadernos de Pensamiento has been evaluated and included in DOAJ (Directory of Open Access Journals), Redalyc, Catálogo 2.0 Latindex, ERIHPlus and REDIB (Ibero-American Network of Innovation and Scientific Knowledge). It is indexed in Miar (University of Barcelona), in Carhus Plus (Next catalog), in Dialnet (University of La Rioja). It has been included in the ESB-CO specialized database of The Philosopher's Index with Full Text; and appears in the C.I.R.C. classification as *group B* Human Sciences. It also has a presence in most university libraries and national research centers through the REBIUN Library network.

Web hosting: <https://revistas.fuesp.com/cpe>

Each job is identified with a DOI (Digital Object Identifier System).

The journal is a member of *Crossref*, it is registered in the *Similarity Check* services to detect plagiarism and in Cited by, which provides open access to citations of published articles. In this way complying with the *I4OC* standards for open citations.

STANDARDS FOR ADMISSION AND PRESENTATION OF CONTRIBUTIONS

1. All articles that do not conform with what is specified in the instructions for authors or are not accompanied by what is requested below will be automatically rejected.

All the writings that are sent for publication, both Articles and Reviews, must not have been published elsewhere in any form. While they are in the review

or editing process within this Journal, they should not be submitted to any other publication. Once they have been published, the authors will be able to use their texts with total freedom, although always citing their original publication in Cuadernos de Pensamiento.

2. The Journal Cuadernos de Pensamiento publishes articles in Spanish and English. The Editorial Board reserves the right to accept texts sent in other languages if they are in accordance with the particular situation of the volume.

RULES FOR PUBLICATION

3. The following types of work will be considered for publication:

ARTICLES: We will take into consideration articles in the areas of philosophy, legal studies, education and pedagogy, and which are in accordance with the topic of the Journal. Articles should present novel contributions with depth and scientific rigor or should be a summary or synthesis of previous research (a review article). Contributions in Spanish should be between 7000 / 12000 words in length, including title, abstracts, descriptors, tables and references (articles submitted in English should not exceed 7000 words).

REVIEWS: We will consider reviews which assess a recently published work relating to the topic of the Journal, and where the arguments are briefly and concisely exposed. Reviews will not exceed 2000 words in length, nor will they contain less than 1500 words.

4. *Articles* should be submitted (in a single Word file) in the following order and structure to facilitate the anonymous review process:

a) *Title Page, and Author file.* The first page should contain: the title of the article, in Spanish and English, full name and surname of the author. Along with the name, you should include your title, ORCID number, full name of your university or institution, email, and full postal address. Make sure your name is standardized in accordance with what is recognized in the main databases. And a brief *bio-bibliographical note* indicating education, positions held or awards received and three publications of your choice.

b) *Summary Page, Keywords, and list of Bibliographical references.* The second page should contain the *title* of the article, a *summary of the content* of the article (an abstract of 150-250 words) and the list of *keywords* in Spanish (5 words), followed by an *Abstract* in English and a translation of the *Keywords*. This page should also include the *list of Bibliographical references*.

c) *Text of the work.* The third and subsequent pages should be dedicated to the research text.

5. Articles will be accompanied by a *cover letter* ensuring the originality of the article, a request for its consideration and a declaration that the paper is not being submitted to other journals for consideration.

RULES FOR AUTHORS

6. Manuscripts *are submitted through OJS 3*, which is accessed through the *Send manuscripts section*. All co-authors must register on the OJS platform, although only one will be responsible for correspondence.

Cuadernos de Pensamiento acknowledges receipt of the manuscript sent by the authors and informs the corresponding author by email and on the platform the acceptance process, and whether the manuscript has been accepted / rejected, as well as, in case of acceptance, the editing process. The official website (Regulations section) offers the complete publication standards, the check list prior to submission, the manuscript structure format, the Title page, the guide for OJS submission of the manuscript (manager), as well as the evaluation protocol for external reviewers.

Within a *maximum period of 30 days*, from the receipt of each manuscript, the corresponding author will receive notification of receipt, indicating if the work is rejected or if the work has been forwarded for preliminary evaluation by the scientific advisors. If the manuscript presents formal deficiencies or is not included in the thematic focus of the publication, the Editorial Board will formally or thematically reject the work. No further correspondence will be maintained with authors of rejected articles. On the contrary, if the manuscript presents superficial formal deficiencies, it will be returned to the author for correction

before the beginning of the evaluation process. In this case, the submission of the corrected manuscript will be taken as the submission date. It is strongly recommended that the manuscript be checked with the self-check list prior to submission.

PEER REVIEW PROCESS

7. PHASE ONE. Formal analysis of the article by the Editorial Board before submitting it for peer review. Cuadernos de Pensamiento rejects plagiarism and fraudulent practices, therefore, all contributions sent for publication will be submitted to an *originality analysis* before being sent for peer review. It is verified that the article, from a formal point of view (stylistic, orthographic...), *conforms to the norms established* by the Cuadernos de Pensamiento:

- a) if it is original, or not;
- b) if its length fits within the range between 6000 and 7000 words;
- c) if it complies with APA standards (in its latest version), and
- d) if it contains the required sections (especially, summary / abstract, key-words / keywords, bibliography, footnotes, etc.).

If the article is deemed to meet the formal standards adequately, it proceeds to the next phase. Otherwise, the article is returned to the author for the pertinent modifications. This process generally takes a month.

8. SECOND PHASE. Anonymous peer review. Once the first phase is over, the article is sent to two specialists in the subject matter of the study:

- a) The reports are binding and can conclude with the following results: accept without modifications, accept with modifications or reject.
- b) In the event of a conflict between the two reports, a third specialist whose experience is sufficiently recognized is used.
- c) The decision on the publication, or its reasoned rejection, will be communicated to the corresponding author within 90 days, counted from the formal acceptance of the article. Each author undertakes to follow the sug-

gestions of the reviewers to modify, where appropriate, the manuscript accepted for publication.

The authors of accepted articles, before the final edition, will receive the proofs for their correction by email in PDF format. These should be checked for typographic errors and returned within three days. Only minor corrections can be made on the content of the original manuscript once it has been through the peer-review process. Once the manuscript is finally accepted, the authors will present the final version in English or Spanish (depending on the original version), which will guarantee its international consultation and dissemination. The translated text must have a professional quality.

Authors will be able to access the publication online, both in the printed article version and in the final version. Each author will receive a free copy of the corresponding issue. It is recommended that, to sustain the editorial project, printed copies be acquired for free dissemination among colleagues and institutions. However, it is a recommendation for the purpose of dissemination, at no time is the author obliged to acquire copies.

The authors agree to be members of the International Council of Scientific Reviewers, once their manuscript is published, for the next three years after its publication.

In October, the Editorial Board selects, from among all the accepted articles, which ones will be included in the number published in December of each year and will inform the corresponding authors accordingly.

The authors of articles in the process of publication will receive the proof of the article after being typeset, for its immediate correction. A turnaround time of two weeks is generally expected of proofs, from the time that they are sent to the corresponding author.

Once published, they will receive a free copy of the corresponding issue of *Cuadernos de Pensamiento*, which is published on paper and in electronic format on the website <https://revistas.fuesp.com/cpe>

Presentation and structure of manuscript

9. The text will be written in Word 7 or newer. Normal text. Font: Times New Roman, size: 12. Text of footnotes: Times New Roman, size 10. Headings. Font: Times New Roman, size: 12, in small caps.

10. The various sections or sections of the article will be numbered as follows: 1.1.1., 2. 2.1. 2.2. The titles of subsequent subdivisions must follow an alphabetical order, as follows: a) b) c), etc.

11. The citations in the body of the text should be brief and must be enclosed in quotation marks: “like this”. To introduce an explanatory term within a quotation, brackets will be used, as in the following example: “The linking of this [special situation] to the end of the agent ...”. Highlighting in uppercase will be avoided.

12. As style, the latest version of the APA system should be used (7th edition, <http://bit.ly/2JkuWs8>).

Journal article, this guideline will be followed:

Electronic or with DOI: Surname / s, First initials (Year of publication). Article title. *Journal title* (italics), *Volume* (italics) (Number), pp-pp. [http:// DOI](http://DOI) or <http://URL>

Printed: Surname / s, First name initials (Year of publication). Article title. *Publication Title* (italics), *Volume* (italics) (Number), p. / pp. (page numbers).

Examples:

Cid Vázquez, M. T. (2020). La superación de la autorreferencialidad del bien común en las fuentes wojtylianas. *Cuadernos de pensamiento* (33), pp.15-48. <https://doi.org/10.51743/cpe.60>

Alvira, R. (2017). El economicismo de los planes universitarios internacionales. *Cuadernos de pensamiento* (30), pp. 73-92.

Quote within the text (Alvira, 2017).

In the case of books, this guideline will be followed: [the place of publication is always omitted]

Printed: Last name / s of the author / s, initials of the name. (year of publication). *Book title* (italics). Editorial.

Electronic: Last name (s) of the author / s, initials of the name. (year of publication). *Book title* (italics). Editorial. <http://url>

Author / s (1 to 2). All authors are listed in order. If there are 3 or more, the first is cited followed by et al. If it is a monograph without authorship, write the title and then the date:

Examples:

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.

Melina, L., Granada, D. (2005). *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*. Lateran University Press.

Cobo, C. y Moravec, J. W. (2011). *Aprendizaje invisible: hacia una nueva ecología de la educación*. Universitat de Barcelona.

<http://www.aprendizajeinvisible.com/download/AprendizajeInvisible.pdf>

In-text quote. 1 or 2 authors always cite their surnames (Melina and Granada, 2005). From 3 authors, only the last name of the first is cited, followed by “et al.” and the year (Martin et al., 2020).

If a text is cited in the body of the article, two different procedures should be followed:

- If an opinion of the author is alluded to or his words are to be reproduced literally, it will be said, for example: Sandel (2000).
- To adduce a text cited in the bibliographic references in support of an opinion, you will say, for example: (Sandel, 2000).
- If you want to present a text cited in the bibliographic references, expressly indicating the page in question, say, for example: Sandel (2000, p. 34) or (Sandel, 2000, p. 34), depending on the case.

Chapter of a book: Cid, M. T. (2018). Las virtudes relacionales: prácticas de hospitalidad familiar. En S. Gallardo (Ed.). *Mujer, familia y trabajo* (pp. 97-118). Universidad Católica de Ávila.

Printed doctoral dissertation: Carravilla Parra, M. J. (2002) *Razón mística. Aproximación filosófica sobre la obra de San Juan de la Cruz* (Tesis doctoral). Fundación Universitaria Española.

As a general rule, it is recommended to adapt to any of the manuals published on APA in its latest edition (see <http://normasapa.net/>).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

13. At the end of the article, a section entitled *Bibliographic references or Bibliography* should be added, in which all the publications used in the notes should be listed. These must be in alphabetically order by surname and, if there are several works by the same author, they should be listed by publication date in ascending order. This list will be published independently in the online version of the journal. In order to manage bibliographic references, it is recommended to use the option “Manage sources” from the “References” menu in Word.

14. To guarantee the correct transcription of the texts in Greek, they must be written with the Gentium source, freely available for Windows, Mac and Linux Debian / Ubuntu at the following address:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?site_id=nrsi&item_id=Gentium_download

If you need to use characters from other languages not included in that font, you should use a Unicode font.

STANDARDS FOR REVIEWS

15. Each review must be between 600 and 1200 words, and be original and unpublished.

16. Except in exceptional cases, reviews of books older than three years will not be accepted. The reviewed works must be first editions, or reissues with substantive modifications.

17. To avoid conflicts of interest, it is preferable that they are not written by people close to the author of the reviewed book or who have collaborated in its editing or design. The author of a reviewed book should not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis advisor or a member of the same research group.

18. If it is necessary to include any quotation other than that of the book being reviewed, it will be done in the body of the text, in parentheses, following what is indicated in points 11 and 12. If the citation is from the book being reviewed, just include the page number, like this: (p. 63), or (pp. 63-64). At the end of the review, the author will state his name, his university, or affiliation without including the postal address, and an email address.

COPYRIGHT NOTICE

The works published in this journal are subject to the following terms:

1. The Fundación Universitaria Española (and its publisher) reserves the rights (copyright) of the published works and encourages and allows their reuse under the license of use indicated in point 2.

2. Open Access. The works are published in the electronic edition of the journal under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). They may be copied, used, disseminated, transmitted and publicly displayed, provided that: a) authorship and the original source of publication (journal, publisher and URL of the work) are cited; b) they are not used for commercial purposes; c) the existence and specifications of this license for use are mentioned.

3. Self-filing conditions. Authors are allowed and encouraged to electronically disseminate the editorial version (version published by the publisher with their logos, pagination, indication of the volume and number of the journal, ISSN, DOI, etc.), to promote its circulation and dissemination, and with it a possible increase in its citation and reach among the academic community.



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.

Presencia, conciencia y educación

Año 2024



