





**Proceedings**  
***Sixth World Conference***  
***on Metaphysics***

*Salamanca, November 12-14, 2015*

*Idente Foundation for Study and Research*



edición multilingüe

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*METAPHYSICS 2015*  
*PROCEEDINGS OF THE SIXTH WORLD CONFERENCE*  
*edición multilingüe*

*Editor:* DAVID G. MURRAY

© 2018 *Fondazione Idente di Studi e di Ricerca*

Editorial FUNDACIÓN FERNANDO RIELO  
Goya 20, 4.º izq-interior – 28009 Madrid  
Teléfono: (+34) 91 575 40 91  
Correo electrónico: [fundacion@rielo.com](mailto:fundacion@rielo.com)  
[www.rielo.com](http://www.rielo.com)

ISBN: 978-84-946646-0-1  
Depósito legal: M-14749-2018

*Graphic Design and layout:* ELEANNA GUGLIELMI

Preimpresión: ITSUMUSTUAN EDITORES (Tres Cantos)  
Impresión: Campillo Nevado (Madrid)

*Printed in Spain - Impreso en España*

## Contents

13 MURRAY, DAVID G. • *Introduction*

### I. OPENING AND CLOSING SESSIONS

21 NÚÑEZ REGODÓN, JACINTO • *Welcome by the Vice Rector for International Relations and the University Community of the Pontifical University of Salamanca*

23 FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, JESÚS • *Opening Message from the Conference President*

27 LÓPEZ SEVILLANO, JOSÉ MARÍA • *Inaugural Address: Complementariedad de metafísica y mística, una propuesta a la luz del pensamiento de Fernando Rielo*

41 HERRERO HERNÁNDEZ, FRANCISCO JAVIER • *Concluding Address: Mística y filosofía en Emmanuel Levinas*

### *Final Remarks*

61 CORTÉS DIÉGUEZ, MYRIAM • *Rector of the Pontifical University of Salamanca*

63 FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, JESÚS • *President of the Idente Missionaries and the Fernando Rielo Foundation*

66 OSORO SIERRA, CARLOS • *Archbishop of Madrid and Vice President of the Spanish Bishops' Conference*

**II. MAIN SPEAKERS**

- 73 ALAM, EDWARD • *The Mystery of Love: Ontological Reflections on Philosophical Anthropology*
- 83 BADILLO, ROBERT • *In Pursuit of a World Ethos: Limitations of Habermas' Secular Reason, Two Critical Proposals, and Rielo's Genetic Model as Ecumenical Ground for a World Ethos*
- 107 CONILL SANCHO, JESÚS • *Metafísica de la intimidad y neurociencias*
- 125 COUTAGNE, MARIE-JEANNE • *El Cristo metafísico o bien: metafísica y mística en la obra de M. Blondel y de Fernando Rielo*
- 143 DUDLEY, JOHN • *The Meaning of Aristotle's Metaphysics*
- 161 GARCÍA MARQUÉS, ALFONSO & GARCÍA-LORENTE, JOSÉ ANTONIO • *El punto de partida aristotélico para la defensa del primer principio*
- 175 GROSSO GARCÍA, LOURDES • *Sobre la fundamentación ontológica de la comunión eclesial*
- 193 HELFRICH, CORNELIA • *La lógica del conocimiento místico*
- 199 KAPUS, JERRY • *Problems in the Metaphysics of Rational Choice*
- 209 LACILLA RAMAS, MARÍA FERNANDA • *La libertad y su educación desde la perspectiva de Fernando Rielo*
- 221 MORILLA DELGADO, JUAN MANUEL • *Teresa de Ávila y Fernando Rielo: de la teología de la mística a la mística como ontología*
- 229 RICE, JOSEPH • *The Metaphysical Foundations of Catholic Education*
- 249 SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, JUANA • *Mística y filosofía en Fernando Rielo*
- 257 STICKELBROECK, MICHAEL • *Sobre la ontología de los artefactos. El análisis categorial de los artefactos por Aristóteles y Tomás de Aquino y su relevancia hermenéutica*

**III. PRESENTATIONS (INCLUDED ON CONFERENCE'S CD)**

**a) The Mystical Dimension**

- 283 ALONSO RODRÍGUEZ, ARSENIO • *Misterio y frontera entre razón y fe cristiana en Blondel*
- 293 ALVES DE OLIVEIRA SOUZA, DARTAGNAN • *El pulchrum: vía a la trascendencia*
- 307 ARÉVALO BENITO, HÉCTOR • *Mística y filosofía contemporánea: caminos para conocer la Escuela de Madrid (Gaos, Ortega, Rielo)*
- 323 BLANCO ARISTÍN, JUAN RAMÓN • *Santa Teresa de Jesús. Una guía comparativa sobre las moradas, los cielos místicos y la mística hindú*
- 341 DELGADO DE LA ROSA, JUAN ANTONIO • *El profeta místico y metafísico, militante y perplejo*
- 347 GARCÍA-BUENDÍA, MARÍA • *Evaluation in Teresa de Jesús' Mystic Communications*
- 359 LARA FERNÁNDEZ, BARTOLOMÉ • *Proyección de la mística de Teresa de Jesús en María Zambrano*
- 381 LÓPEZ LÓPEZ, PABLO • *La mística de los sencillos y la mística de los filósofos (Lo místico de la filosofía y lo filosófico de la mística)*
- 401 MONTIU DE NUIX, JOSÉ MARÍA • *Mística y metafísica en el doctor Manuel García Morente*
- 413 PARENTE, LUCIA MARIA GRAZIA • *Sentir y experimentar la maravilla "extática"*
- 469 PETRARU, GHEORGHE • *The Return of Metaphysics and Perennial Christian Mysticism: Teresa of Ávila and Symeon, the New Theologian*

- 485 SILVESTRE MIRALLES, ALICIA • *La “función metafísica” del lenguaje en San Juan de la Cruz*
- 497 SIRGADO GANHO, MARIA DE LOURDES • *Antropología y mística: una reflexión*
- 507 VIGORELLI, ILARIA • *Nature and Deification in Gregory of Nyssa’s De infantibus*
- 521 VINCETTE, PASCALE • *Esbozo de una fundamentación metafísica de la ‘conversión ecológica’*
- 531 YÚFERA, JULIA • *Lo místico, fundamento de una nueva metafísica*

**b) Experimental Sciences**

- 545 ACOSTA DÍAZ, SEGUNDO EMILIO • *Ecopsicosofía: habitar con un mínimo grado de dominación y un máximo de libertad*
- 557 CASADO, ÁNGEL • *La educación de la mujer en Emilia Pardo Bazán y Ángeles Galino, primeras catedráticas de España*
- 577 CASTAÑO CORVO, MARÍA BELÉN • *Ética del cuidado en el mundo universitario. Una mirada desde la Universidad Iberoamericana en Puebla*
- 585 CELIK, SINAN KADIR • *On the Existence of Characters: An Aristotelian Treatment*
- 595 DÍAZ DE LA CRUZ, CRISTINA • *La ética empresarial vista desde el modelo antropológico de Fernando Rielo*
- 613 DOUMKOVA, ISKRA & CALABRETTA, ROSE B • *Confucius and Rielo: The Noble Man in Being-More*
- 627 FONT OPORTO, PABLO • *La metafísica como eje de sistematización del pensamiento político de Francisco Suárez*



- 637 GAFFNEY, MARCUS • *By Moonlight to Sunlight: Considerations on the Good of Authority After Some Principles in Aquinas*
- 649 GIMENO MONFORT, XAVIER & LÓPEZ FRÍAS, FRANCISCO JAVIER • *El internalismo en filosofía del deporte: una visión hermenéutica*
- 661 GREGORI FERRI, ELEONORA • *Disorders of Consciousness and the Good Human Life: A Novel Ethical Framework for Public Health Actions*
- 675 KA, LEON • *Dos modelos incompatibles de la estructura de lo ente: dependencia existencial y Summa Consonantia. El caso Leibniz*
- 687 LARA NIETO, MARÍA DEL CARMEN • *La resiliencia como competencia: reto de una educación para el siglo XXI*
- 703 MIKO, MILOS • *Hacia un nuevo modelo de relaciones económicas desde la concepción genética de la economía. Nuevos retos y perspectivas para la educación universitaria*
- 725 MOLAS, ANDREW • *Breaking Down Barriers: Applying Lugone's Concept of 'World Travelling' to Reduce Stigma Associated with Schizophrenia*
- 741 MORETÓ, MARTÍN • *La fábrica abandonada. Eliminativismo neural y conceptos del yo*
- 757 MOUZAKITIS, ANGELO & TSAKIRI, VASILIKI • *The 'I' and the Other: Kierkegaard and Levinas on Personhood*
- 769 MUÑOZ DIEZ, JESÚS • *Algunas condiciones para una educación bien formada en el pensamiento de Fernando Rielo: metafísicas, antropológicas y curriculares*

- 793 PÉREZ ZAFRILLA, PEDRO JESÚS • *Examining the Neuroscientific Assumptions of Current Moral Psychology*
- 801 RAHME, CHADY • *Therapy that Heals: A Relational Approach Open to Metaphysics*
- 813 RICE, JOSEPH P. • *Metaphysical Foundations of Human Ecology in Light of Recent Papal Teaching*
- 825 VAL SÁNCHEZ, RUTH DEL • *Perspectiva de la resiliencia desde la dimensión espiritual*

**c) Epistemology-Knowledge**

- 837 ABDEL KADER, MAI WAHID • *On Intentionality: Husserl, Heidegger and Derrida*
- 855 BLANCO ARISTÍN, JUAN RAMÓN • *Los planos de conciencia en el yoga integral de Sri Aurobindo (1872-1950)*
- 867 DOMÍNGUEZ, VÍCTOR J. • *El cambio paradigmático de T. Kuhn en el ser humano autoconsciente-materialista*
- 877 ECHARRY SEQUEIROS, YABET VALENTÍN • *La verdad en María Zambrano*
- 889 FERNÁNDEZ MORENO, LUIS • *Essentialism and the Necessity of Theoretical Identities*
- 899 KHALILOV, SALAHADDIN • *A New Approach to Knowledge Classification: "Native" and "Alien" Knowledge*
- 909 KNOTTS, MATTHEW • *Prelude to a Paradigm Shift? How Kuhn Opens the Door to a Reevaluation of Epistemology*

- 923 MELO PEREIRA, YÓNATAN • *Análisis comparativo entre el escepticismo cartesiano y humeano a propósito de la Sección 4 de Investigación sobre el conocimiento humano*
- 933 MORUJÃO CARLOS • *Phenomenology, Intentional Analysis and Metaphysics*
- 951 NEWTON, LLOYD • *Duns Scotus' Earliest Treatment of the Univocity of Being*
- 963 OCAMPO PONCE, MANUEL • *El fin último: la gloria objetiva y la gloria formal*
- 973 PÉREZ ZAFRILLA, PEDRO JESÚS • *Moral Debate from the Point of View of a Neuroscientific Approach*
- 981 QUEIROZ, LÍDIA • *The Presence/Absence of Metaphysics in Atomism According to Bachelard's Epistemology*
- 999 VÉLEZ LEÓN, PAULO • *Vías de aprehensión de lo cognoscible*

**d) Aesthetics and the Arts**

- 1015 BENITO MUÑOZ, RUBÉN • *La educación filosófico-metafísica en Antonio Machado*
- 1027 ESCANDÓN VENEZUELA, FRANCISCO • *Belleza, creación y sentimiento estético*
- 1039 FERRER RODRÍGUEZ, PILAR • *La belleza en la obra poética de Wojtyła*
- 1053 GARCÍA BUENDÍA, MARÍA DEL PILAR • *Teresa de Jesús: la vida es sueño. Intertextualidad y posicionamiento estético*
- 1065 GARCÍA LOZANO, FRANCISCO JOSÉ • *Metafísica de la imagen: acceso a una trascendencia inmanente*
- 1077 MARTÍN GARCÍA, ANA • *El arte de vanguardias: (re) descubriendo a Giorgio de Chirico y la pintura metafísica*
- 1087 MERIZALDE, ROBERTO JOSÉ • *Metafísica de la luz en Suger de Saint Denis: escalera estética hacia la mística*

- 1099 MORO TORNESE, SEBASTIAN • *The Poetics of Mysticism in Neoplatonism and Its Reception*
- 1113 OLALLA, LAURA • *Caminando por aguas de deseo: crecimiento espiritual a través de la poesía y la estética*
- 1125 VELÁZQUEZ MEJÍA, MANUEL • *La poesía: voz huidiza de la filosofía en paz (solo un instante)*

**e) Experimental Sciences**

- 1143 LARRIVEE, DENIS & LARRIVEE, ANGELINE • *Value Contingency and Substance Supervenience: Metaphysics of Processional Relations in Impersonalistic Neuroethical Norms*
- 1157 POLSKY, ELLIOT • *Thomistic Special Relativity: Length Contraction and Time Dilation Without the Fourth Dimension*
- 1171 SCHWANAUER, FRANCIS • *Higgs Boson Proves 'Negative Entropy'. Self-Inclusive (or in Charge of Any Decision Procedure)*

## *Introduction*

DAVID G. MURRAY

Director, Sixth World Conference on Metaphysics 2015

The Sixth World Conference on Metaphysics—held in Salamanca, Spain, November 12-14, 2015—marked an initial foray outside of the Roman context in which the previous events in this series had taken place. We were graciously hosted by the Pontifical University of Salamanca, with its beautiful and historic halls and its long tradition of providing a venue for foundational thought as a reference point for world civilization.

Salamanca has also acted over time as a meeting point for the encounter between metaphysical perspectives and the experience of some of the greatest mystics who have ever lived, a place where culture and spirituality have walked together in the pursuit of truth and the perfection of divine love. In May 2013 the Fernando Rielo Chair was created at the Pontifical University to further research and dialogue linking faith and culture.

Despite the change in location, interest and participation were similar to what we had experienced in Rome over the years. Thirty countries were represented on this occasion, and approximately one hundred and fifty professors, writers, and scholars attended the Conference sessions.

One of the main purposes of these events has always been to point to the unity of knowledge, as grasped by the human subject, involving both quantifiable and nonquantifiable aspects of investigation and reflection, including experimental sciences and “experiential sciences,” to use Rielo’s term. These Conferences seek to act as a forum for fruitful exchanges among specialists in widely diverse fields, from ethics to physics. This process continued in Salamanca, though we remain desirous of making further progress in diversity at future gatherings.

Another central objective has been to stress that a valid conception of the absolute or ultimate reality and its presence and action in all spheres of life is the highest vocation of human thought.

In this regard, the second day of the Conference coincided with a tragic event in Paris, an unprecedented series of coordinated terrorist attacks which left behind numerous victims. In response, those attending approved a final statement.

### **Declaration of the Metaphysics Conference**

This Sixth World Conference on Metaphysics expresses its profound sorrow over the victims of the indiscriminate acts of violence which took place yesterday in France, and our thoughts and prayers go out to all the families.

And we declare that divine love in the human being and among human beings is the origin, principle, and end of life, culture, society, and religion. The validity of all thought and all action in this world derives from their compatibility with this absolute foundation.

Conference President Jesús Fernández Hernández in his *Opening Message* stressed that in the understanding of Fernando Rielo Jesus of Nazareth was in fact the metaphysician *par excellence* who had brought to light the exigency of a “relational absolute” corresponding to a supreme form of interpersonal love capable of grounding all physical and supraphysical dimensions of reality. In his *Inaugural Address* José María López Sevillano amplified this perspective, pointing out that only by superseding all ideologies, which derive from the “pseudoprinciple of identity,” can we open thought and experience to a living Infinite constitutively present in our spirit and grasp that, beyond phenomenology and subjectivism, the communication of the absolute—mystical life—within us should be conceived on an ontological level.

The Main Speakers at the sixth edition of the Conference frequently echoed this focus on the interconnection between metaphysics and mystical experience, while raising many other significant questions as well. Edward Alam, reflecting on the contributions of Solovyov, deals with the meaning of sexual love for a relational

conception of being and human nature. Robert Badillo, in a comparative analysis of Habermas and Rielo, among others, explains that a rationally accessible Absolute Subject—proposed as a Binity in Rielian thought and not requiring the Trinitarian *donum fidei*—can indeed ground a universally acceptable or ecumenical *ethos*. Jesús Conill defends a metaphysical conception of personal interiority as a pathway towards human authenticity distinct from the claims of idealism, materialism, and other tendencies. Marie-Jeanne Coutagne explores the parallels between Blondel and Rielo inasmuch as both seek to formulate a metaphysics compatible with the nuances of a profound inner sensibility which must nevertheless yield to the ineffability of mystical experience beyond all thought and expression in order to reach its completion. John Dudley defends the interpretation that Aristotle’s metaphysics is not overtly realist, but can be so construed by understanding his “form” as soul. Alfonso García Marqués and José Antonio García-Lorente propose a new translation of Aristotle’s Met. Γ 4, 1006a 29-30 in order to clarify his thesis on the first principle. Lourdes Grosso García considers aspects of *Caritas in veritate* and the genetic conception of the principle of relation for an understanding of the notion of ‘singularity’ in ecclesial communion. Cornelia Helfrich explains in terms of Rielian epistemology how infused contemplation opens our finitude to the infinite to enable us to attain to mystical knowledge. Jerry Kapus argues that neither determinism nor existing theories of free will can adequately account for rational choice. María Fernanda Lacilla Ramas maintains that a genetic conception of the person as a unitive being reveals that when freedom is intrinsically moved and inspired by divine love it can freely choose what it loves. Juan Manuel Morilla Delgado deals with the methodological difficulties in theology which have impeded grounding Catholic mysticism ontologically and how they can be overcome. Joseph P. Rice concludes that fostering an openness to all truth, including the Absolute Truth, is the metaphysical foundation for Catholic education. Juana Sánchez-Gey Venegas sets forth a number of key concepts in Rielo’s mystical anthropology, pointing to the central role of ecstatic energy in personal experience. Michael

Stickelbroeck suggests that notions such as *ousía* and *techné* in classical thought can be reinterpreted today to shed light on the changing relationship between human beings and other realities.

Sixty-four presentations, included on the Conference CD, further enriched this truly international event. On this occasion, we have grouped them under five headings: a) The Mystical Dimension, b) Experiential Sciences, c) Epistemology-Knowledge, d) Aesthetics and the Arts, and e) Experimental Sciences.

Francisco Javier Herrero Hernández, in the *Concluding Address*, brings to light the “pre-philosophical experience that is hidden, according to Levinas, within philosophy: the sanctity of the Holy as the source of all value.”

The *Final Remarks* of the authorities in attendance were particularly salient at this juncture in history. Myriam Cortés Diéguez, Rector of the Pontifical University of Salamanca, after offering a prayer for the victims of the Paris attacks, stressed the complementarity of faith and reason and urged all present to “increase awareness of the need to develop the transcendental dimension of the human being, on which the true dignity of persons in their condition as children of God rests, as upon a rock.” Conference President Jesús Fernández Hernández reminded participants that, according to Fernando Rielo, “without metaphysics, everything remains adrift; it puts knowledge and science in their place and opens them to vast horizons which scientists will never exhaust in their research.” Metaphysics denounces tendencies towards “reductionism, exclusiveness, absolute autonomy, manipulation, servility, self-interest, corruption, and degradation.” Human beings create society, history, and culture not by themselves, but with their transformative “ontological vision,” granted as a gift to human effort, regardless of personal beliefs. In this



sense, the Metaphysics Conferences trust in the inspiration of a “living Absolute Model”—God, for believers—acting in all, above and beyond our human limitations. Carlos Osoro Sierra, Archbishop of Madrid and Vice President of the Spanish Bishops’ Conference, concluded the event by referring to the “decisive importance of the mystical life in all spheres, in all dimensions of the human being” and declared that it was “urgent and necessary” for metaphysics to be at the forefront of a humanism which can clarify the true meaning and content of personhood.

We urge readers of these *Proceedings* to explore the rich variety and range of the topics dealt with and appreciate the creativity and investigative depth found in these papers, which confirm what we have observed since the inception of these Conferences: many people around the world—both inside and outside academic environments—are actively engaged in a search for new avenues of thought and dialogue which can generate a clearer understanding of the transcendental domain in human life and provide valid concepts, analyses, and proposals for the positive development of culture in this century.

Openness to the Absolute present and active within us is the hallmark of the sensibility of the thinkers and scholars from varied disciplines, backgrounds, and creeds who have taken part in this Sixth World Conference. It is the basis for discerning the interrelatedness of all the fields of study considered and the relevance of the contributions made.

All of us who have worked on this event are most grateful to those who wished to attend and sincerely look forward to seeing them once more at the Seventh World Conference, to be held again in Salamanca, October 24-27, 2018.

May the bonds of friendship and shared reflection grow ever deeper!



# I

## OPENING AND CLOSING SESSIONS



***Welcome by the Vice Rector for International  
Relations and the University Community of the  
Pontifical University of Salamanca***

JACINTO NÚÑEZ REGODÓN

En mi ciudad, de pequeño, el mejor saludo por la mañana era: «Buenos días nos dé Dios». Y así lo deseo. Les doy cordialmente la bienvenida a esta Universidad Pontificia de Salamanca en nombre de la Rectora, profesora Miriam Cortés, y en el mío propio como Vicerrector de Relaciones Institucionales y Comunidad Universitaria.

Saludo muy cordialmente a D. Jesús Fernández Hernández, Presidente de la Fundación Fernando Rielo y de la Fondazione Idente di Studi e di Ricerca. Saludo también a D. Francisco Javier Herrero Hernández, Decano de nuestra Facultad de Filosofía, que ha trabajado con tanta dedicación, especialmente en la infraestructura, por así decirlo, logística de este Congreso.

Les felicito por la organización de este Congreso en torno a un argumento, ni más ni menos tan consistente, tan compacto, como es el de la Metafísica. En los tiempos que vivimos hay que tener valor, audacia y valentía para una cuestión tan sustancial.

Se me ocurría pensar, en un momento determinado, en un Congreso, un año, otro, y finalmente se celebra aquí, en Salamanca, en la ciudad de Salamanca, que es una forma también de honrar en este caso no sólo a la Universidad, sino a la propia ciudad de Salamanca, porque son Vds. custodios de la Metafísica, custodiando algo tan fundamental y, como digo, sustancial.

Les deseo un buen aprovechamiento de estos días de trabajo y también una feliz estancia en Salamanca y particularmente en nuestra Universidad Pontificia. Y dejo la palabra a D. Jesús Fernández.



## *Opening Message from the Conference President*

JESÚS FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ  
Presidente del Congreso

Salamanca, 12 de noviembre de 2015

Señoras y Señores:

Como Presidente, doy a todos los presentes una cálida y amistosa bienvenida a este Sexto Congreso Mundial de Metafísica, que inauguramos hoy en esta bella ciudad de Salamanca, al amparo de su Universidad Pontificia y de la Cátedra Fernando Rielo.

Saludo a todas las autoridades religiosas y civiles, a los rectores, decanos y profesores de distintas universidades, a todos los miembros honorables que participan y asisten a este Sexto Congreso Mundial de Metafísica, y a todos cuantos, desde la administración y colaboración, han hecho posible la realización de estas jornadas, que tienen lugar los días 12 al 14 del presente mes de noviembre.

Según Fernando Rielo, creador e impulsor de este Congreso Mundial, la metafísica, si quiere ser auténtica, debe procurar una visión bien formada de la realidad desde un modelo absoluto que tiene que situarse lejos de las corrientes escépticas y relativistas. Estas son hijas de una razón perezosa, frente a la razón diligente, que debe acompañar al recto saber. La vocación metafísica del ser humano es evidente. Kant afirma que la metafísica es una necesidad inevitable; Schopenhauer define al ser humano como “animal metafísico”. Renunciar a la metafísica es negar la inteligencia.

Sin metafísica todo camina a la deriva; ésta pone al saber y a las ciencias en su sitio, los abre a horizontes vastísimos en los que pensadores y científicos nunca agotarán sus investigaciones, los compara entre sí, denuncia su reductivismo, su exclusivismo, su autonomismo absoluto, su manipulación, su servilismo, sus

intereses, su corrupción, su degradación. Las ciencias, como la sociedad, la historia, la cultura, no se hacen solas; antes bien, las hace el ser humano con su ontológica visión creativa y transformativa. Esta visión es dada como don al esfuerzo humano, independientemente de las creencias.

Debemos ser conscientes de las carencias que acucian siempre a las sociedades, a pesar de los intentos de superación por medio del pensamiento, de la ciencia y de la técnica. Ahí están sin resolver la injusticia, la pobreza, la marginación, la violencia, la enfermedad, la soledad, la inseguridad y, al fin, la inexorable muerte. No son suficientes las diversas formas de ejercer la libertad a través de la actividad social y política; a través de los medios de comunicación e información; a través del dominio científico y de la tecnología analógica y digital; a través del trabajo profesional en una sociedad globalizada; a través de la creatividad artística, deportiva, o de los innumerables modos de evasión que encuentra el ser humano. Se necesita algo más que el esfuerzo humano llevado a límite. Este algo más llama a la confianza, a la expectativa y a la generosidad, que encuentran su fundamentación en un Absoluto amante que responde, de modo pleno, en Jesús de Nazaret, el metafísico por excelencia, como afirma Fernando Rielo.

Lo físico, lo fenoménico, lo cuantitativo o matematizable, no son la única realidad que existe; antes bien, son realidad abierta a lo extrafísico, a lo extrafenoménico, a lo incuantificable. A su vez, lo físico y extrafísico, no son sin la apertura a lo metafísico que los constituye y fundamenta. La metafísica no es, pues, lo que está detrás de la física, sino lo que funda: en primera instancia, la realidad extrafísica; en última instancia, la realidad física.

La metafísica potencia e integra el conocimiento de la realidad, dando unidad, dirección y sentido al concebir y quehacer humano a tres reduccionismos esenciales: primero, frente al reduccionismo filosófico, significado en la actitud protagórica, en la que el hombre es la medida de todas las cosas, promulgando el egocentrismo; segundo, frente al reduccionismo político, significado en la actitud maquiavélica, en la que el hombre queda dominado por el poder,



promulgando la manipulación, la ética a la deriva y el libertinaje; tercero, frente al reduccionismo religioso, significado en la actitud pelagiana, en la que el hombre tiene intrínseca capacidad de salvación, promulgando la negación de la iniciativa y el poder de la gracia.

Mi conclusión es precisa: solo un viviente modelo absoluto o metafísico de carácter relacional —“una visión metafísica de la relación entre personas”, como expresa en *Caritas in veritate* Benedicto XVI—, puede, frente a toda deformidad, formarnos: en la potenciación, frente al reduccionismo; en la inclusión, frente al exclusivismo; en el diálogo, frente a la intransigencia o fanatismo.

Deseo que este Sexto Congreso de Metafísica se caracterice, sobre todo, por el arte de la amistad; más aún, como nos decía Fernando Rielo, por el espíritu de familia, donde nuestra comunicación se realice en el diálogo de una escucha que no solamente sabe escuchar, sino que también es escuchada. Nada más. He terminado.



## *Inaugural Address*

### *Complementariedad de metafísica y mística, una propuesta a la luz del pensamiento de Fernando Rielo*

JOSÉ MARÍA LÓPEZ SEVILLANO  
Presidente de la Escuela Idente

Debemos saber ante todo a qué nos referimos cuando hablamos de metafísica y mística. El modelo y método que utilizo es el de Fernando Rielo. El primer paso que debemos dar es el no incurrir en ideología. Las ideologías, dice Rielo, se caracterizan por la reducción, la exclusión y la intransigencia. La desideologización consistirá, entonces, en la potenciación, en la inclusión, y en el diálogo al movernos en el ámbito metafísico y místico. Una concepción de la metafísica y de la mística que no fuera potenciante frente al reduccionismo, incluyente frente al exclusivismo y dialogante frente a la intransigencia, nos llevaría, *ipso facto*, al terreno de las ideologías, deformantes de la visión de la realidad. Debemos estar prevenidos a no utilizar, sin apercibirlo, el mecanismo de defensa de la negación de la realidad o evasión de la realidad.

La primera afirmación de este reduccionismo, exclusivismo e intransigencia, en su mayor o menor grado, la encontramos en la concepción autosuficiente o tautológica de estas dos supuestas ciencias. Una visión bien formada nos dice que no puede darse la una sin la otra: la metafísica, desprovista de mística, incurre en el abstraccionismo del ser o de la realidad; la mística, desprovista de metafísica, quedase en pura fenomenología de las vivencias.

Ahora bien, se requiere un modelo de referencia, un modelo metafísico, desde donde formar bien la visión de la realidad o realidades que tratamos, y este modelo, que debemos hallar desde una experiencia bien formada, no puede ser sino potenciante, incluyente y dialogante<sup>1</sup>. Una metafísica abstracta, pelagiana, donde únicamente se parte del ser humano y de sus capacidades, solo puede dar una proyección del Absoluto a imagen y semejanza del ser humano, constituyéndose este en pseudoabsoluto, esto es, en una sustitución del absoluto. Esta consecuencia que está larvada en la metafísica histórica, promueve, si no el absurdo, sí multitud de problemas sin resolver. Si apuramos un poco más, habría que afirmar que la metafísica histórica se coloca en una visión protagórica de la realidad; su consecuencia es una metafísica racionalista o seudorrealista cuyo destino histórico ha sido el fracaso.

Juan Pablo II, en su *Fides et ratio*, nos habla de la necesidad de «una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental». Y añade el mismo papa: «Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad»<sup>2</sup>. El papa Francisco, con su ejemplo, sigue esta dinámica de transcendencia e implicación con la realidad que vivimos. ¿Por qué la falta de transcendencia, la situación de crisis y los comportamientos erróneos? Fernando Rielo afirma que el seudoprincipio de identidad, identidad elevada a absoluto, es el causante de la distorsión del pensamiento y del comportamiento. Se refiere a la identidad elevada a principio absoluto, esto es, una identidad absolutizada, carente de sentido sintáctico, lógico y metafísico. La palabra “identidad”, es cierto, se utiliza en muchos sentidos. Por ejemplo, puede significar “conjunto de rasgos de

---

<sup>1</sup> Este modelo absoluto o metafísico es, para F. Rielo, la concepción genética del principio de relación.

<sup>2</sup> N. 83.

un individuo o de una colectividad que los caracteriza frente a los demás”; “conciencia de alguien de ser distinto de los demás”; “bandera como signo que representa un país”; “carnet o documento que refiere a alguien con datos personales que le distinguen de otra persona”. La expresión “identificar a alguien” significa reconocerlo. Nos hallamos, en estos casos, con el concepto de identidad en sentido relativo, común o vernáculo, nunca en sentido metafísico o absoluto.

El seudoprincipio de identidad, o identidad elevada a absoluto, es el pecado original de la religión: la identidad de Adán y Eva es ocupar existencialmente el lugar de Dios. Es también el pecado original de la metafísica: la identidad del ser, con Parménides, es ocupar teóricamente el lugar del Absoluto; de este modo, Dios queda reducido a una proyección del hombre, y el Absoluto a la abstracción intelectual cuyo resultado es el “ser es ser” [A es A], carente de sentido sintáctico, lógico y metafísico: sintáctico, porque el sujeto y predicado de “A es A” son lo mismo, y por tanto el predicado no puede decir nada del sujeto; lógico, porque el functor monádico [es] de “A es A” no constituye ninguna proposición, y por tanto la imposibilidad de ningún conocimiento; metafísico, porque el término “A” de “A es A”, al reduplicarse, incurre en la *petitio principii* ya que el término “A”, no pudiendo ser al mismo tiempo *definiens* y *definiendum*, necesita de otro término que lo defina (como principio, causa, fundamento, etc.). Es el ser humano el que vivifica al término “A” proyectando en él los valores que cree ser hipostasiados en este campo abstracto o vacío. Así, en la palabra “ser” o en la palabra “Dios”, el ser humano proyecta los atributos y propiedades universales que cree definen la realidad teórica o fácticamente.

Con el seudoprincipio de identidad, la ideología está, pues, presente en la religión y en el pensamiento. Llevado a sus últimas consecuencias, el Absoluto, con este seudoprincipio de identidad, puede ser cualquier cosa: Dios, el ser, el hombre, la sociedad, una idea, el fuego, el agua, el dinero, la materia, la ciencia, o cualquier otra hipostasiación. Esta no es otra cosa que la sustitución del Absoluto, cuya visión, si no está bien formada, es pura proyección

de un protagórico hombre que se constituye a sí mismo en la medida de todas las cosas. El logro de la sistematización metafísica del seudoprincipio de identidad, comenzado con Parménides con su “ser es ser y su no ser es no ser” lo encontramos en Fichte con la concepción del yo es yo y del no yo es no yo”. En este sentido, todo es proyección experiencial del sujeto, esto es, de un “yo”, ser humano que pone y dispone el conocimiento y la realidad como “no-yo” que viene a engrosar el “yo”.

Existencialmente el seudoprincipio de identidad instaaura en el concepto “Dios” un monoteísmo personalista o impersonalista: personalista, Dios en sentido unipersonal; impersonalista, Dios en sentido impersonal. En los dos casos, al absolutizarse en sí mismo (no hay otra cosa en absoluto que no sea Dios) es un concepto cerrado y, por tanto, se deriva un inmanentismo divino del que resulta el ser inmóvil de Parménides y toda concepción esencialista, o el devenir de Heráclito o todo el movimiento existencialista, que llegan ambos disfrazados o solapados en la forma del pensar filosófico hasta nuestros días. De aquí surgen las diversas derivaciones panteístas: el panteísmo estoicista y el neoplatónico, el sustancialismo espinoziano, los idealismos fichteano y hegeliano, y los panteísmos naturalistas o cósmicos. Si nos referimos a la religión, aparecen los diversos panteísmos antiguos (formas del hinduismo, budismo, confucianismo y taoísmo), medievales (de procedencia judía, musulmana y cristiana: Averroes, Avicena, Giordano Bruno) y modernos como varios movimientos de la Nueva Era y de visiones cosmológicas espiritualistas y ateístas.

Si hablamos de lenguaje o conceptos según F. Rielo, “metafísica” y “mística” tienen una carga semántica, cultural, vivencial, y, por tanto, no pueden ser significaciones estáticas o tautológicas. Debemos actuar por potenciación, inclusión y apertura. El concepto de “metafísica”, como el ser de Aristóteles, se ha entendido de muchas maneras. Así se dice de la metafísica que es lo que está más allá o al otro lado de la experiencia sensorial; es lo relativo al fundamento; lo que atañe a los primeros principios; la

ciencia que trata del ser o de la realidad en sí; lo que se refiere al bien dentro de un intelectualismo ético al estilo de Sócrates; lo que dice relación con la idea, con el yo como sujeto último, y así un sin fin de expresiones, que poseen todas un denominador común. Parece como si la metafísica, llegado a un cierto punto, hubiera dado todo de sí. Más no puede decirse: todo sería ya reiterativo. Correspondería ahora, como se viene intentando desde el siglo XIX, buscar las estructuras del pensar y del lenguaje y, operando con ellas, ver lo que estas pueden dar de sí en la aplicación al individuo y a la sociedad. La metafísica así, si queremos conservar la palabra, habría que entenderla de otra manera. Un pensador del siglo XX, Carlos Vaz Ferreira, afirmaba no sin razón que «para ser un buen positivista hay que ser un buen metafísico, pues la ciencia es metafísica solidificada».

La metafísica histórica larva en sí misma, mal que nos pese admitirlo, el materialismo, el panteísmo y el solipsismo. No obstante la metafísica en sí misma no es panteísta, ni materialista, ni solipsista. Estos son vicios latentes en el discurso metafísico cuando se quiere partir de un monismo, dualismo o pluralismo absolutos en los cuales se ha inoculado el virus del seudoprincipio de identidad.

El materialismo, el estructuralismo, el constructivismo, el neurocientificismo, el informaticismo, como cualquier otra ideología, son resultado de los mecanismos sicoéticos de defensa. Constituyen una visión astigmática de la realidad. Las ideologías tienen una estructura que, como el virus, se muta en multitud de seudoestructuras que dañan la visión genética del ser humano en sus tres niveles (corporal, síquico y espiritual), en sus cuatro ámbitos (personal, religioso, social y cósmico) y en las múltiples dimensiones que el mismo ser humano crea y recrea, como la historia, la ciencia, el arte, la cultura, la economía, la política, etc.

Lo cierto es que la experiencia universal de apertura al Absoluto, la sed de transcendencia, el deseo de perfectibilidad, entre otras constataciones, a pesar de una lucha a muerte contra la metafísica, no han podido ser arrancados del corazón humano.

Hay que afrontar con verdadera responsabilidad intelectual y compromiso ontológico, que la hipostasiación del Absoluto en otra realidad diferente al propio Absoluto da lugar a las “ideologías” o discursos que emanan de “pseudoabsolutos” o “ídolos”. El ser humano para seguir malviviendo, en sus proyecciones y evasiones de la realidad, se construye ídolos, y con ellos convive, en muchos casos, de modo inconsciente. Hemos de adelantar, sin embargo, que la persona está ahí indemne, intocable, presentándose como misterio, capaz de creer o no creer, de dar o quitar vida, de generar paz o violencia, de salvarse o perderse, de amar o de odiar.

La negación del Absoluto va contra la naturaleza misma del ser humano, pues el Absoluto es necesario para dar unidad, dirección y sentido a la vida humana en todos sus niveles, ámbitos y dimensiones. La negación del Absoluto posee diferentes causas cuya raíz son las disgenesias morales y síquicas con proyección e interacción en la educación, sociedad, cultura, ciencia, religión, donde intervienen los diferentes mecanismos sicoéticos de defensa que se fundan en la tendencia egotizadora de la justificación moral y psicológica.

Riello afirma que «La expectación metafísica es, como todas las cosas grandes, muy sencilla; para mí, casi mágica. Se reduce a preguntar al ente: si eres “qué”, ¿qué eres?; si eres “quien”, ¿quién eres? El resultado de una u otra interrogación es bien diferente, e, incluso, opuesto: si es “qué”, ser es “algo”; si es “quien”, ser es “alguien”. Este es hito de la metafísica, porque: si ser es “qué”, el compromiso es con el abstracto; si ser es “quien”, el compromiso es con la persona»<sup>3</sup>. «Hoy —sigue afirmando Riello— estamos en condición de hacer este compromiso hacia la plenitud de la persona más que en el pasado, porque, si es verdad que el formalismo presente se reduce a un neorracionalismo, aliado esta vez con la matemática o con el lenguaje, situación esta que no mejora el concepto de vida como lenguaje o como razón, también es cierto que la persona se impone más que nunca como lo único verdaderamente válido hasta el extremo que su imposición

---

<sup>3</sup> *Introducción a la Metafísica*, inédito.



creciente constituye hoy, frente a la ciencia y a la técnica, la más fuerte de las revoluciones históricas»<sup>4</sup>.

Si nos referimos al concepto de “mística” ha tenido, a su vez, mucha marejada de fondo semántico, cultural y vivencial, dando lugar a las diversas formas de subjetividad, sincretismo, ocultismo, quietismo, iluminismo, panteísmo, relativismo, escepticismo, evasión, experiencias psicodélicas. Todo ello debe detectarse aplicando las estructuras que forjan las ideologías que degeneran o degradan el tejido del patrimonio genético espiritual del ser humano.

Acudiendo a la etimología griega de la palabra “mística”, esta se deriva del verbo *muvw*, que significa “cerrar los ojos”, “cerrarse”, “callar”; y del adjetivo *mustikov~*, que tiene el significado de lo “secreto”, de lo “relativo a los misterios”. Estas significaciones, y la carga semántica y vivencial que ha ido acumulando en el lenguaje de los escritores místicos, nos lleva a expresar su recto sentido: “cerrar los ojos al egoísmo para abrirlos al amor”, “hacer callar lo que no es Dios para escuchar a Dios, vivirlo y sentirlo”, “entrar en el mundo inefable del amor divino y del ejercicio de la virtud remontándonos sobre el egoísmo y su proyección en la lógica del mundo”. La mística es, por tanto, ajena a toda connotación de exaltación imaginaria, de huida de la realidad, de especulación irracional, de esoterismo. No podemos, además, reducir la mística exclusivamente a los fenómenos considerados extraordinarios<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Los místicos auténticos han tenido siempre cautela con los fenómenos extraordinarios (visiones, éxtasis, levitaciones, bilocaciones, estigmas, milagros). La mayoría de estos fenómenos pertenecen a las llamadas gracias *gratis datae*, concedidas gratuitamente por encima del poder de la naturaleza y del mérito de la persona; no se dirigen directamente a la santificación de quien las recibe, sino a la de los demás. No es la vía ordinaria de operar la gracia de Dios; por eso, es temerario desear o pedir dichas gracias. Son concedidas sin tener en cuenta el grado de santidad de quien las recibe; por tanto, puede haber personas que no sean santos y estén adornadas de ellas, y personas que son santas en las que no se aprecia ninguna abundancia de estas gracias, y esto no les resta ningún mérito. San Agustín afirma que Dios las ha querido dar independientemente del grado de santidad para que no se haga más caso de estas cosas que

que requieren una intervención divina directa y excepcional. La mística no es solo la experiencia de esta clase de fenómenos. Estos constituyen un ínfimo apartado del inmenso ámbito de la teología mística, y no debe ser considerado, en absoluto, como el apartado más importante.

La desconfianza y excesiva prudencia, por parte de sectores católicos, en la utilización de la palabra “mística” se ha debido a la separación irreconciliable entre ascética y mística, pero sobre todo, a la reacción antimística del siglo XVI y XVII con el quietismo (que levantó sospechas y recelos contra la mística), y al apasionado ataque que hicieron las corrientes jansenistas. Este hecho motivó en gran medida el eclipse de la mística durante el siglo XVIII y gran parte del XIX. El prejuicio contra la mística va aún más allá con los sucesivos estudios y supuestas investigaciones por parte de la sicología de los fenómenos místicos, sobre todo con lo que William James denomina “materialismo médico”, que trata de explicar como patológicas las experiencias místicas.

Hay que tener en cuenta que la forma de cómo se producen diversos fenómenos llamados “místicos” como la telepatía, la bilocación, la traslación, la levitación, las premoniciones, las visiones o apariciones, los éxtasis, las locuciones, la estigmatización, etc., hace difícil dilucidar los límites entre lo enfermizo y lo espiritual, pues en muchos casos tienen un fuerte componente sicopatológico con aspectos sicosomáticos anejos, como pueden ser la crisis de histeria o algunos estados de sicastenia. Por esta causa, la mística ha sufrido un serio menoscabo rebajando su realidad auténtica perteneciente al mundo de las vivencias del ser humano. El místico ha pasado a ser, en este contexto conceptual, un ser fuera de lo común; y la mística, una experiencia anómala puramente fenoménica. Eso ha hecho que los místicos hayan sido no pocas veces tachados de extravagantes y heterodoxos. ¿Cómo

---

de los actos de virtud y de caridad, que son los que realmente merecen: «Non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existemantes in talibus factis maiora dona esse, quam in operibus iustitiae, quibus aeterna vita comparatur» (*De divers. quaest.* 83 q. 79: ML 40,92).

no entender, puestas así las cosas, que la mística aparezca a la mentalidad común, e incluso culta, como un fenómeno marginal y sin significado para muchos letrados e intelectuales del mundo actual?

Debemos afirmar, contra el “materialismo médico”, que el hecho místico y la experiencia mística no desaparecen en la actuación del ser humano, aunque este se encuentre enfermo física o psicológicamente, pues la persona humana es, por definición, un ser místico en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en su espíritu creado: presencia que reciben, como el sol y la lluvia, todos los seres humanos sin distinción. Y es, precisamente, en la experiencia mística, donde el ser humano puede encontrar su máxima normalidad, como propugnan hoy ciertos psicólogos y psiquiatras con seriedad científica. Lo patológico, afirman ellos, lo lleva larvado el comportamiento antimístico.

Nada más lejos de la experiencia mística que los estados anímicos o psicofísicos de la conciencia (estados de trance) causados o estimulados artificialmente por sustancias químicas ingeridas por el individuo, como pueden ser las drogas o los psicofármacos (psilocibina, psilocina, etc., que son principios activos en hongos alucinógenos), que alteran el estado de ánimo y la afectividad, los procesos sensoriales y perceptivos, el funcionamiento intelectual y la percepción de la realidad, los procesos intuitivos e intelectivos, la voluntad y el comportamiento. Son estados seudomísticos, también artificialmente inducidos, los trances provocados por la excitación de rituales, danzas y músicas especialmente rítmicas y prolongadas, que producen estados psicofísicos que nada tienen que ver con los efectos enormemente positivos de paz, libertad y felicidad íntimas de la experiencia de unión de amor con el Absoluto, que trasciende a los demás en frutos de paz, justicia, servicio, creatividad, solidaridad, diálogo, transformación, convivencia, y, en general, bienestar físico, psicológico, espiritual y social. La auténtica experiencia mística se la conoce por sus frutos.

Una sensibilidad distinta hacia lo metafísico y místico ha venido fraguándose en las últimas décadas, a la par que un racionalismo

escéptico y relativista, junto con las teorías de las libertades económicas, culturales y éticas, que están presentes en la vida pública como ídolos que hay que alimentar. Frente a este *maremagnum* de idolatría, hay siempre —qué duda cabe— un resurgir, una renovación, una actuación eficaz del Espíritu que sigue actuando, de diversos modos, a través de los apocalipsis de cada siglo. Hoy —debido a la técnica— casi todas las cosas se conocen de inmediato. Es el vértigo de la vida, de los acontecimientos. Es la ansiedad social, globalizada, que nos invade. Se necesita paz, calma, para asimilar lo que es preciso y dar unidad, dirección y sentido a nuestras vidas. Se requiere experiencia mística y su fundamentación metafísica; no existe otro camino razonable y liberador. La metafísica y la mística, bien consideradas, abren los vastos horizontes de esta unidad, dirección y sentido, a las diversas áreas del pensar y de la ciencia experiencial y experimental, así como a todo el quehacer y vivir humanos.

La sed de Absoluto, la vocación a la transcendencia, la apertura al infinito, son experiencias que, de uno u otro modo, no dejan de acuciar en todo momento al ser humano. A todos nos sobrecogen. De la sed de Absoluto parten todas las culturas, todas las religiones, todas las filosofías; al Absoluto tendemos cada día en nuestro “ser+”. Nadie quiere tender a “ser-”<sup>6</sup>. No nos conformamos nunca, en nuestra interioridad, con lo menos, a no ser que nos suceda algo *disgenético*, algo que no marcha bien en nuestra biología, en nuestra sicología o en nuestro espíritu. Entonces acontece la falsificación, los mecanismos de defensa, la confusión del mal con el bien, la verdad con la mentira, la hermosura con la fealdad.

Fernando Rielo distingue lo genético en sentido somático o biológico, y en sentido espiritual u ontológico. Sin embargo, todo se está confundiendo hoy —y casi siempre— con lo biológico (pan-biologismo), o con lo síquico (pan-siquismo), o con lo neurológico (pan-neurologismo). La vida de nuestra sique, como es la de nuestros sentimientos, deseos, intenciones, fantasía,

---

<sup>6</sup> Léase “ser más” el símbolo “ser+”; “ser menos”, el símbolo “ser-“. Son expresiones y símbolos utilizados frecuentemente por nuestro autor.

recuerdos, etc., no pertenece a la vida biológica, ni al sistema nervioso, aunque tenga relación con ellos: lo biológico está abierto a lo psicológico; lo psicológico a lo biológico; lo neurológico a la biológico y psicológico. Estas realidades se potencian en su apertura a lo espiritual, que es donde el ser humano encuentra su integridad. No debe confundirse “apertura” con “integración reductiva”, entendiendo esta expresión como “o todo es biológico integrando en sí lo neurológico o psicológico, o todo es psicológico integrando en sí lo neurológico o biológico”; lo cual no es cierto. Lo mismo sucede con la vida del espíritu; a esta pertenecen la vivencia del amor, de la verdad, de la justicia, de la bondad, de la generosidad. Lo espiritual no pertenece ni a la vida biológica, ni a la vida psicológica, aunque, en la naturaleza del ser humano, lo espiritual tenga relación con lo biológico y lo psicológico. Los tres niveles, corporal, psicológico y espiritual, son inseparables, pero inconfundibles. La vida del espíritu actúa en lo específico de la vida psicológica y de la vida somática porque lo psicológico y lo biológico están abiertos a lo espiritual. La geneticidad espiritual asume, por tanto, la geneticidad psicológica y la geneticidad biológica, sin destruir o aniquilar las funciones propias de estas.

Lo ontológicamente genético, lo connatural a todos los seres humanos desde la vida del espíritu, es el “+” con término en el infinito. Este infinito es el Absoluto presente en nuestra consciencia<sup>7</sup> de un modo especial, definiente, desde donde

---

<sup>7</sup> Cuando Fernando Rielo utiliza el término *consciencia* se refiere, sobre todo, a su carácter ontológico, mientras que el uso de *conciencia* lo refiere, más bien, a lo moral e intelectual o capacidad cognitiva relacionada con la atención. En la filosofía moderna, el término *conciencia* ha adquirido también una dimensión psicológica. De todo ello, sirvan, por ejemplo, las siguientes expresiones: tener mala conciencia, conciencia individual, conciencia social, conciencia emocional, estados de conciencia, no tenían conciencia de la situación, la gente tiene poca conciencia de la política del país, alteraciones o trastornos de la conciencia, etc. La consciencia ontológica es mucho más amplia que la conciencia moral y cognitiva, pues parte del espíritu, definido por la divina presencia constitutiva del Absoluto, y se proyecta a las facultades con sus funciones correspondientes. Es la consciencia ontológica la que asume, dando unidad, dirección y sentido, a la conciencia moral y cognitiva.

podemos dar unidad, dirección y sentido a nuestras vidas, a lo que nos rodea, a la realidad que todo lo envuelve. «Todo proyecto —afirma Fernando Rielo— que tenga como hito la metafísica, aunque sólo sea por lo que tiene de compromiso solemne con el absoluto, merece la pena»<sup>8</sup>.

Nuestra relación con el Absoluto, presente constitutivamente —queramos o no— en nuestra interioridad, es unas veces inmadura e infantil; en otras ocasiones, es desviada y falsificada; en otras, podemos creer que estamos en buen camino y seguramente lo estemos; y en otras, nos armamos de razones y sentimientos para rechazarla. Todo inútil. Ahí está y ahí permanece constituyéndonos. Su falsificación y rechazo requiere de los mecanismos sicoéticos de defensa para encontrar, si acaso, una cierta homeostasis o equilibrio superficial en orden a seguir viviendo con enfermizo espíritu. Este equilibrio superficial lo pueden dar, en ocasiones, los sicofármacos, pero es un equilibrio anestésico, débil, insuficiente, porque la raíz del desequilibrio no es física, ni siquiera psicológica, sino que está, como toda degradación de orden moral, en la tendencia egotizadora del espíritu.

Hoy, más que nunca, debemos todos ponernos de acuerdo en una sola palabra vivida y hecha carne de nuestra carne: el Amor Absoluto. No cualquier amor. No un amor a medias, hecho a nuestra medida, que en general suele ser más pequeña de lo que pensamos. Es un amor que, como nos expresa el mismo Rielo, no puede incurrir en las ideologías, que reducen, excluyen y fanatizan. El amor auténtico es el que potencia al ser humano y no lo reduce; un amor que es dialogante e incluyente, lejos de cualquier exclusivismo o arbitrariedad; un amor que es abierto y no intransigente, lejos del fanatismo y sectarismo. El amor posee todas las bondades, todas las verdades, todo lo que es bello, todo lo que es educación, todo lo que es buen gusto. El amor con sus exigencias propicia la felicidad del ser humano; contrariamente, el egoísmo con su evasión acaba en su propia infelicidad. El odio y la

---

<sup>8</sup> *Introducción a la Metafísica*, inédito.

violencia engendran odio y violencia. Es la anómala experiencia de lo antimístico y lo antimetafísico.

Reitero que una metafísica desprovista de mística se queda en especulación a la deriva, dependiente del flujo ideológico o pragmatista; una mística, desprovista de metafísica, quedaría reducida a pura fenomenología. Esta escisión nos ha llevado, en la historia del pensamiento y de las vivencias, al resultado de experiencias deformes, fanáticas, excluyentes, reductivas, docetistas, irracionales, sincretistas, desencarnadas.

Este congreso de Metafísica se propone, finalmente, las bases de una concepción integral, plena, bien formada, en continua dialogación con la experiencia, la cultura, el progreso, que sirva a los intereses del bienestar físico, psicológico y espiritual del ser humano. Para ello, Fernando Rielo, como otros autores destacados de la actualidad, pretenden una visión metafísica bien formada con la corroboración de una experiencia mística cuya codificación encuentra su génesis histórica en los libros sagrados de todos los tiempos, y su posible culminación activa y eminentemente creativa en el Evangelio de Jesús de Nazaret que, según Rielo, es el metafísico por excelencia. Pero esta es labor, personal y comunitaria, de cada tiempo y de cada siglo, de cada década y de cada año, en el empeño de un ser humano que quiere vivir y dar testimonio de lo mejor que hay en lo más íntimo y trascendente de su *inquietum cor*.

Termino con un texto de Fernando Rielo evocador de Santa Teresa y el año teresiano que estamos concluyendo: «Mi enamorada pasión de Santa Teresa de Jesús me ha empujado estos años a penetrar en el campo metafísico y fenomenológico que ella ha sabido expresar con tan exquisita gracia lingüística que su estilo es don de nuestro cielo castellano»<sup>9</sup>. Sí. El mundo de hoy necesita escuchar, de modo sistemático, creíble y convincente, el testimonio de los que buscan la unidad, dirección y sentido de sus vivencias

---

<sup>9</sup> Conferencia de Fernando Rielo titulada “Concepción genética de la transverberación teresiana”, en *Santa Teresa y la literatura mística hispana*, EDI-6, S. A., Madrid, 1984.

*José María López Sevillano*

que, espiritual patrimonio genético del hombre, son posibles por la divina presencia constitutiva del Absoluto en su espíritu.

Deseo a todos un extraordinario y fructífero Congreso de Metafísica.



## *Concluding Address*

### *Mística y filosofía en Emmanuel Levinas<sup>1</sup>*

FRANCISCO JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ  
Universidad Pontificia de Salamanca

#### **Resumen**

Este estudio tiene como objetivo contribuir al debate sobre la relación entre la filosofía y la mística de Levinas. En primer lugar, ponemos de relieve las afinidades que existen entre ambas realidades, más allá de la ambivalencia evidente con la que la filosofía ha tratado el fenómeno místico (I). Analizamos a continuación la cuestión de la conexión entre la mística judía y la tradición rabínica, sin dejar de lado sus diferencias innegables (II). Finalmente, tratamos de descifrar la experiencia pre-filosófica que se halla oculta, en opinión de Levinas, en el interior de la filosofía: *la santidad de lo Santo* en tanto fuente de todo valor. Esta santidad es la que hace posible el discurso ético como “desinterés” o salida “más allá del Ser” (III).

#### **Palabras clave**

Mística, Judaísmo, Ética, Dios, Religión

---

<sup>1</sup> Publicado con el mismo título en María del Carmen Paredes Martín y Enrique Bonete Perales (Eds.), *Filosofía, Arte y Mística*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 143-157.

## Abstract

This study aims to contribute to the debate on the relationship between philosophy and mysticism in Levinas. First, we highlight the affinities between the two realities, beyond the obvious ambivalence with which philosophy has dealt with the mystical phenomenon (I). We next discuss the question of the connection between Jewish mysticism and rabbinical tradition, without ignoring the undeniable differences (II). Finally, we try to decipher the pre-philosophical experience that is hidden, according to Levinas, within philosophy: the sanctity of the Holy as the source of all value. This holiness is what makes ethical discourse possible as “disinterest” or exit “beyond Being” (III).

## Keywords

Mysticism, Judaism, Ethics, God, Religion

## I. Mística y filosofía

La relación entre mística y filosofía está determinada básicamente por la confusión que rodea a la definición del fenómeno místico. El gran historiador de la mística judía, Gershom Scholem, lamentaba siempre la oscuridad con la que, históricamente, se ha visto envuelta la idea de mística y aportaba como prueba de esta situación el amplio catálogo de *Definiciones sobre misticismo* elaborado en 1899 por el profesor William Ralph Inge<sup>2</sup>. El dato es que casi todas las definiciones ofrecidas por aquel sacerdote anglicano coinciden en caracterizar la mística como una

---

<sup>2</sup> Cf. W.R. INGE, *Christian mysticism*, London: Methuen & Co., 1899, cit. por G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1957, 1980) p. 4. Existe traducción al español de Beatriz Oberländer, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid: Siruela, 1996. En el mismo sentido se había pronunciado ya en 1925 BLONDEL en su artículo “Le problème de la mystique” en: M. BLONDEL, V. DELBOS, J. WERLÉ et al., *Qu'est-ce que la mystique? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème*, Paris: Bloud & Gay 1925, 2-63.

experiencia inmediata de la divinidad presentida como realidad última y fundante. Tomás de Aquino, por ejemplo, distingue en la *Summa* dos maneras diferentes de conocer la bondad y la voluntad de Dios: La vía “especulativa” y la “afectiva o experimental”. Esta última es la que se da, dice él, “cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y complacencia en la voluntad divina”.<sup>3</sup> La mística sería la “*cognitio Dei experimentalis*” y así lo han repetido Johhanes Tauler, el Meister Eckhart o el cardenal Nicolás de Cusa<sup>4</sup>. Lo que sucede es que el recurso al término “experiencia” —uno de los conceptos, sin duda, menos aclarados en la historia de las ideas filosóficas<sup>5</sup>— no hace sino enturbiar aún más si cabe la definición de la mística. No es nada extraño, por

<sup>3</sup> “Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod didicit divina ex compassione ad ipsa. Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus eius suavitatem” (Summa Theol., II/II, 97, 2 ad 2).

<sup>4</sup> Cf. P. HEIDRICH - H.U. LESSING, “Mystik, mystich” art. en: J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co.AG, 1964, Band VI, col. 268-273 y 273-279. Entre la bibliografía destaco: B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, London: SCM Press, 1992, vol. I, 23-61; J. MARTIN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999; Id., “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” en *La experiencia mística*, J. Martín Velasco (ed.), Madrid: Trotta, 2004, 15-49; Ph. CAPELLE, “Verso una tipologia della relazione Filosofia-Mistica” en *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del Colloquio “Filosofia e Mistica” Roma, 6-7 dicembre 2001*, VV.AA, Roma: Librería Editrice Vaticana, 2003, 72-86; *Les enjeux philosophiques de la mystique. Actes du colloque du Collège international de philosophie 6-8 avril 2006*, D. de Courcelles (éd.), Paris: Million; G. AMENGUAL, “Experiencia, mística y filosofía” en ID, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca: Sígueme, 2011, 119-146.

<sup>5</sup> Así lo ha testimoniado H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr <sup>3</sup>1972, 329 existe traducción española *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (A. Agud Aparicio y R. de Agapito), Salamanca: Sígueme, 1977, 421. Cf. J. GREISCH, “Les multiples sens de l’expérience et l’idée de vérité” en *Expérience philosophique et expérience mystique*, Ph. Capelle (éd.), Paris. Cerf, 2005, 53-75.

tanto, que la actitud que ha presidido la relación entre mística y filosofía, al menos en esa etapa de la historia que conocemos con el nombre de modernidad, haya sido la de la desconfianza cuando no la de la abierta sospecha acerca de su discutida racionalidad.

El recelo con el que la filosofía moderna se manifiesta contra la mística alcanza en Kant una de sus más conocidas expresiones. Es clásica su definición del misticismo, de esa especie de “doctrina secreta”, dice, que se presenta precisamente como “el contrario exacto de la filosofía” y que supone dar un “salto mortal (Übersprung)” de los conceptos a lo no pensable yendo más allá de los límites de la razón humana. Tal proceder aparece ante sus ojos como un auténtico despropósito pues significa tanto como admitir la posibilidad de una experiencia suprasensible, es decir, la contradicción de pretender representar “lo trascendente como inmanente”<sup>6</sup>. Kant se despacha a gusto con este tipo de saber que sin provenir de la experiencia no duda a la hora de postularse como experiencia de lo suprasensible. En todas las posibles incursiones del pensamiento más allá de los límites del conocimiento lo mejor es seguir orientándose por la razón con el fin —dice Kant— de no abandonarnos ilusoriamente al fanatismo (*Aberglaube*) o a la superstición (*Schwärmerei*)<sup>7</sup>.

Esta concepción, ciertamente peyorativa, de la mística y del misticismo recorre el nervio central de la crítica filosófica moderna haciéndose especialmente virulenta en Feuerbach o Marx. Hubo intentos, no obstante, de rehabilitar el concepto de mística o, al menos, de diferenciar entre un verdadero y un falso misticismo por parte sobre todo de autores en la órbita del romanticismo como Novalis, Schlegel o el mismo Schelling. Pero

---

<sup>6</sup> Cf. I. KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) en Ak, VIII, 395: “Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein”. Cf. *Ibid.*, 441.

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, *KpV*, Ak. V, 85s.; *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak VI, 174.

es en el pasado siglo cuando empieza a introducirse una variante notable en el tratamiento filosófico de la mística. El sentimiento religioso místico pasa a ser considerado entonces como “el último y más profundo fundamento de toda religiosidad”. Ahora bien, aunque la mística pueda ser tenida como resonancia de la más alta verdad religiosa, su inefabilidad impide el acceso consciente a dicha verdad en cuanto tal<sup>8</sup>. El encanto (*Zauber*) de la mística, en expresión de H. Cohen, proviene justamente de esa actitud suya de apoyarse exclusivamente en la intuición y rechazar por el contrario cualquier tipo de conocimiento racional<sup>9</sup>. En este sentido, no es casual que Scheler termine considerando a la mística como un estático, inmediato e individual conocimiento identificativo por intuición y sentimiento” donde “el silencio sobre el misterio constituye el método más adecuado para el propio descubrimiento cognoscitivo”<sup>10</sup>.

Considero estos simples ejemplos prueba suficiente de la ambivalencia con la que la filosofía viene determinando su relación con el fenómeno místico. Me permito, sin embargo, aportar una última muestra significativa de pronunciamientos filosóficos sobre la mística simultáneamente contrarios entre sí. Para Jaspers, la mística es esencialmente la forma de vivencia de la superación de la oposición entre sujeto y objeto, alma y mundo. La vivencia de la unidad y la totalidad sitúa a la mística, por tanto, como reacción frente a la dispersión objetiva del enfoque racional<sup>11</sup>. Esta comprensión de la mística como vivencia integradora es observada, en cambio, como una amenaza real desde una cosmovisión estrictamente científicista. Solo así se entiende que

---

<sup>8</sup> Cf. E. v. HARTMANN, *Die Religion des Geistes*, Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1882,44s.

<sup>9</sup> Cf. H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* en *Hermann Cohen Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Hildesheim: Olms, 1996, Band. 10, 104.

<sup>10</sup> Cf. M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* en *Gesammelte Werke*, Bern und München: Francke, 1960, Band. 8, 30,64.

<sup>11</sup> Cf. K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1960, 21 y 84 respectivamente.

Popper acabe juzgando negativamente a la mística definiéndola como “expresión del anhelo en la sociedad cerrada por la unidad perdida”; esto es, “una reacción —dice él— frente al racionalismo de la sociedad abierta”<sup>12</sup>.

Puede que la ambivalencia filosófica ante la mística no sea sino el resultado de las paradojas inherentes a la propia mística. Pero a poco que nos detengamos en estas paradojas caeremos rápidamente en la cuenta de que, salvadas las distancias, son exactamente las mismas que acucian a la propia filosofía. Más allá de la ambivalente relación entre filosofía y mística, de sus inherentes paradojas y balbucesos, creo posible constatar la presencia de evidentes afinidades entre ambos tipos de conocimientos. Ponerlas en valor es, en buena medida, la pretensión que anima estas páginas.

## II. La mística judía

El tema que me propongo desarrollar consiste básicamente en exponer la relación entre mística y filosofía en Emmanuel Levinas. Comienzo planteando previamente la cuestión de si tiene sentido hablar de dicha relación en este filósofo, incluso si nos está permitido hacerlo generalmente en cualquier otro autor. El problema es que Mística como tal, en abstracto, no hay. No existe una mística al margen de una determinada tradición religiosa particular<sup>13</sup>. Y por este motivo solo cabe hablar de mística como “mística de”: mística del cristianismo, del islam, mística judía,

---

<sup>12</sup> K.R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies, I. The Spell of Plato*, London: Routledge, 2003, 269s.

<sup>13</sup> Cf. G. SCHOLEM, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 6. Existe traducción al español *Las grandes tendencias de la mística judía* (B. Oberländer), Madrid: Siruela, 1996; Id. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 traducción *La Cá-bala y su simbolismo*, (J.A. Pardo), Madrid: Siglo XXI, 1978; C. MOPSIK, “La pensée d’Emmanuel Levinas et la Cabale”: *Cahier de l’Herne* (1991) 442-460; P. SCHÄFER, *The origins of Jewish mysticism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009; M-R. HAYOUN, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 31-62; J. MEDINA, “Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas”: *Pensamiento y Cultura* 13 (2010) 205-221.

etc. No tenemos acceso, en consecuencia, a ninguna fisionomía común del fenómeno místico y la pretensión de construir una mística químicamente pura basada en una religión natural de carácter universal debe entenderse como un producto típicamente moderno que tiene, además, su propia y singular comprensión histórico-filosófica. En este sentido, es evidente entonces que la relación entre filosofía y mística en Levinas tiene que ser abordada a partir de la experiencia mística del judaísmo. ¿Existe tal mística? ¿Podemos describirla?

La mística judía, en la variedad de sus corrientes y formas, está presidida por una idea fundamental, a saber: la existencia de un Dios viviente que se manifiesta en los actos de la Creación, de la Revelación y de la Redención. Para referirse a este Dios escondido a pesar de sus manifestaciones, los primeros cabalistas españoles del siglo XIII, influidos notablemente por el neoplatonismo, emplearon fórmulas abstractas como “la raíz de todas las raíces”, “la gran Realidad”, “la Unidad indiferenciada” y, sobre todo, “el En-Sof”<sup>14</sup>. Esta última designación significa lo infinito como tal, es decir, aquello que no es concebible por el pensamiento. La mística judía jamás ha renunciado a la idea de un Dios impersonal que permanece escondido e incognoscible eternamente para nosotros “en las profundidades de su Nada” según otra audaz expresión de aquellos mismos cabalistas. La tesis de fondo es que un Dios definido no sería más que un Dios finito y es que si algo repugna a la conciencia judía de la absoluta distancia de Dios es precisamente la idea de un dios identificado sin más como ente, incluso como ser supremo, o un mero objeto dado a nuestro pensamiento.

Esto no obsta para decir que la mística judía no puede entender tampoco como un puro gnosticismo. Ella nunca ha establecido una dualidad insalvable entre este *Deus absconditus* y el Dios de la Biblia, el Dios bueno, sabio, justo, misericordioso, etc. Se trata

---

<sup>14</sup> Cf. G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970 traducción *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación* (J.L. Barbero), Madrid: Trotta, 2000.

en ambos casos del mismo y único Dios que paradójicamente se revela en su ausencia. Y por esta razón su gran problema fue siempre poder conjugar la unidad del Dios escondido con las múltiples manifestaciones de sus atributos revelados como atestigua esa gran doctrina de los *Sephiroth*. Toda la mística judía, desde los primeros testimonios en los tiempos talmúdicos y post-talmúdicos, pasando por los escritos de los antiguos cabalistas españoles y la escuela mística de Safed en el siglo XVI, hasta llegar a la literatura hassídica moderna, se ha ocupado principalmente de ofrecer una interpretación mística de la Torá que fuera más allá de los capítulos, frases, palabras y letras que la componen. Y para el logro de este propósito esencial, los místicos judíos comienzan apreciando una vida misteriosa y más profunda que subyace bajo el sentido literal de la ley dada al pueblo elegido. La escritura de la Torá representa, o simboliza si se prefiere, las múltiples facetas de la sabiduría del Dios eternamente escondido en su Creación. Esta interpretación implica considerar en la Torá la presencia también de la ley cósmica universal tal como Dios sabiamente la concibió y pudo tal vez revelar desde un inicio al mismo Adam. En este sentido, la mística judía se entiende en perspectiva escatológica, es decir, como camino de regreso a la raíz de donde procede nuestra existencia. El conocimiento esotérico de las etapas de la creación conlleva, precisamente, la posibilidad de recorrer inversamente este proceso de la génesis inicial como si toda la vida del universo estuviera animada por un movimiento simple de diástole-sístole o, salvadas las diferencias, por el proceso de emanación y retorno del que hablaban los neoplatónicos.

Una cosa es clara: el judaísmo no se entendería en su integridad sin esta experiencia mística. Pero una lectura fiel a los hechos implica introducir necesariamente la otra gran tradición, la del judaísmo rabínico, sin la cual el judaísmo dejaría también de tener sentido y consistencia plena. La importancia de esta lectura talmúdica de la Escritura Santa radica en su esfuerzo intelectual de comprensión y adaptación histórica de la religión judía<sup>15</sup>. Lo decisivo para nuestro

<sup>15</sup> Levinas ofrece una buena introducción a la noción y división del Talmud en E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Les éditions de Minuit, 1968, 180.



tema consiste en ver que, a pesar de sus evidentes diferencias, esta interpretación intelectual del judaísmo no está reñida en absoluto con la que ha realizado la gran mística judía. Al fin y al cabo, ambos tipos de comprensiones son el reflejo histórico de un judaísmo que no es ya el de los tiempos clásicos, sino aquél que se vivencia a sí mismo desde su propio e interno problematismo. Las dos posiciones son interdependientes y deben ser entendidas desde esta necesidad de reflexión que se experimentó en el seno de la misma tradición judía. Hay que impugnar, por tanto, el modelo tan tajante de división introducido por la primera escuela de la fenomenología de la religión representada por Söderblom y Heiler<sup>16</sup> entre los movimientos proféticos y místicos, también en lo que al judaísmo se refiere. Es evidente que el pensamiento judío alberga en su seno una clara tendencia mística y que ésta, propiamente hablando, se asienta del mismo modo, al menos en un primer momento, en el vocabulario filosófico aunque seguramente sin comprenderlo del todo.

Precisamente fueron estas incomprendiones desde el punto de vista filosófico las que fecundaron la mística judía. Más aún, se podría decir, incluso, que el quehacer de la mística judía comienza verdaderamente justo donde la filosofía parece finalizar su cometido. Un par de ejemplos pueden ilustrar esta ampliación de sentido que la mística judía supone respecto a la filosofía. La idea de la creación *ex nihilo*, ajena en un principio a la filosofía, afirma la creación por Dios a partir de la no existencia. En su sentido original, la nada es vista como lo no existente, aquello que no presenta ningún contenido comprensible intelectualmente. Pero la mística, que también habla, y mucho, de una Nada con mayúsculas, comienza viendo en esta primera idea algo más que escapa a la consideración filosófica. La Nada mística es infinitamente mucho más real que cualquier otra realidad porque es en las profundidades de esta Nada donde se encuentra la riqueza insondable e incognoscible de lo Divino. La creación ex

---

<sup>16</sup> Cf. F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961, 486ss.; N. SÖDERBLOM, *Einführung in die Religionsgeschichte*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1920.

nihilos no significaría entonces únicamente el acto de creación por Dios desde fuera de lo no existente, sino la creación desde fuera de Dios mismo, es decir, Dios que se retira, se auto-limita y se contrae renunciando a su ser hasta la ausencia. Si Dios hubiera creado en su seno estaríamos hablando sin más de panteísmo. A la contracción o retracción de Dios, es a lo que el cabalista sefardita Isaac Lura dominó como *Tsimtsum*, o sea, la traducción mística de la idea tan incomprensible de la trascendencia en la inmanencia intentando representar lo nouménico en lo fenoménico. La mística se ha entendido a sí misma justamente como el intento de reparar la separación de Dios a través del regreso, del retorno a la fuente y de la unión con Él. Y lo mismo podría decirse del problema del mal donde todos los esfuerzos de los filósofos se encaminan a contrarrestar su fuerza tratándolo como si fuera algo sin significación en sí mismo. El mal es lo no-existente, una nada ajena a la racionalidad y solo traducible en el mito. En cambio, para la mística judía la presencia del mal plantea los más serios interrogantes a la existencia humana y lejos de esquivar el problema procurará de mil modos intentar penetrar en sus más hondos y abismales profundidades.

Lo cierto es que todas estas diferencias entre la mística y la filosofía judías no pueden ocultarnos el hecho de sus evidentes afinidades. Como dije antes, ambos movimientos han contribuido a configurar histórica y espiritualmente el alma del judaísmo. Llegados a este punto, creo que estamos ya en disposición para poder exponer el propósito inicial que anima este escrito y preguntarnos cómo ha planteado Levinas la relación entre mística y filosofía. Esta cuestión, no obstante, reclama ser ampliada, aunque sea mínimamente, con la presentación previa del pensamiento levinasiano sobre la misma religión y sobre Aquél *ganz Anderes* que constituye su núcleo más esencial.

### III. Mística y filosofía en Levinas

En la entrevista que Levinas mantuvo con Philippe Nemo, el judío filósofo rechazaba rotundamente la necesidad de tener que conciliar o de hacer concordar las dos tradiciones que tejen su pensamiento: Biblia y Filosofía. La razón que entonces ofrecía para defender esta suerte de connivencia pacífica entre Jerusalén y Atenas era la idea de que todo pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas. Quien así piensa no ha escatimado esfuerzos, sin embargo, a la hora de separar escrupulosamente las ediciones de sus escritos filosóficos de los textos que él mismo ha denominado como “confesionales”. Ahora bien, una cosa es mantener con escrupulosa nitidez la diferencia entre las dos tradiciones y otra muy distinta negar que ambos tipos de escritura remontan a “una fuente de inspiración común”.<sup>17</sup> Creo llegado el momento de comprender la obra de Levinas de una manera unitaria. Más aún, es que la herencia bíblica –al menos en cuanto al sentido mismo de Europa se refiere- implica ya según él la necesidad de la herencia griega. Esta última afirmación es extremadamente importante para nuestro tema y nos ayuda además a entender mucho mejor la relación de nuestro autor con la Filosofía. Lo que Levinas dice, al término casi de su producción literaria, es que Europa no representa simplemente la confluencia

---

<sup>17</sup> “Je fais toujours une distinction claire, dans ce que j'écris, entre les textes confessionnels et les textes philosophiques. Je ne nie pas qu'ils puissent finalement avoir une source d'inspiration commune” (“De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Levinas” en *Esprit* (1997) p. 126). La mayor parte de la producción literaria de carácter religioso escrita por nuestro autor está formada por las lecciones talmúdicas pronunciadas, a modo de clausura, durante más de treinta años seguidos en las celebraciones de los Coloquios de intelectuales judíos. El director de las *Ediciones Minuit*, Jérôme Lindon, publicó estos textos de 1968 a 1996 en cinco recopilaciones con los siguientes títulos: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L'Au-Delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988) y *Nouvelles Lectures Talmudiques* (1996). Junto a ellos hay que citar su libro de 1962 consagrado al judaísmo: *Difficile liberté*. Cf. E. MEIR, “Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas” en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, Paris: Press Éditions, 2002, 127-144; P. BOURET, *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid: Trotta, 2012, 901ss.

de dos corrientes culturales sino “la concreción donde las sabidurías teórica y bíblica hacen más que converger”.<sup>18</sup>

La expresión “más que converger” no puede significar aquí otra cosa que el dato de su posible y fundamental coincidencia. El presupuesto de Levinas es que la filosofía, frente a lo que habitualmente suele afirmarse, no habría sido nunca esencialmente atea y, en consecuencia, no existiría tampoco necesidad alguna de emprender la citada conciliación porque sencillamente no existiría ninguna rivalidad insalvable entre ellas. Este presupuesto puede tal vez resultar ingenuo pero es algo que Levinas ha repetido una y otra vez. Consiste en afirmar que la filosofía reposa sobre una experiencia pre-filosófica, una especie de segunda escritura que subyace oculta en su interior. Filosofar no sería en realidad sino descifrar esa escritura escondida como si de un palimpsesto se tratara<sup>19</sup>. Digámoslo sin ambages: esa experiencia previa no es otra que la experiencia de la tradición bíblica que abarca el conocimiento de la Torah, la ley, junto con la enseñanza oral que encontramos en el Talmud. ¿Acaso no tienen los versículos bíblicos el mismo derecho a ser citados que Hölderlin o Shakespeare? Claro que sí, responde, pero con la condición de que ellos no se tomen nunca como prueba sino solo como testimonio de esa tradición o de esa experiencia más antigua que la misma filosofía.

---

<sup>18</sup> E. LEVINAS, “Paix et proximité”, publicado originalmente en *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Paris (1984) y reeditado en E. LÉVINAS, *Altérité et transcendance*, Paris: Fata Morgana, 1995, 148. Cf. Id., “la Bible et les Grecs” en Id., *À l’heure des nations*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, 155. Para la comprensión de la influencia del judaísmo en Levinas cf. C. CHALIER, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona: Herder, 2004.

<sup>19</sup> Cf. E. LEVINAS, *Humanisme de l’autre homme*, Paris: Fata Morgana, 1972. Cf. A. SUCASAS, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires: Lilmod, 2006.

Los términos en los que Levinas ha planteado la “vieja antítesis”<sup>20</sup> de la que nos habló Hegel han sido claros y siempre los mismos: “a la tradición filosófica occidental le asiste el derecho a la última palabra y a que todo deba ser expresado en su lengua; pero quizá no sea ella el lugar donde comience la carga de sentido”.<sup>21</sup> Aceptadas estas condiciones, urge que la filosofía vuelva al lenguaje (logos) para poder traducir lo puro y lo indecible<sup>22</sup>. Son las expresiones que él ha empleado para describir ese elemento primero y primordial que entra en el discurso y que más tarde denominará como el Decir anárquico, sin principio ni origen. Cabe hacerse entonces la pregunta de si esta traducción de lo puro y de lo indecible al lenguaje no terminará en traición de uno y otro extremo. Se trata ciertamente de un riesgo que Levinas no ha dudado en asumir con plena lucidez. Intentemos pues entender qué se está queriendo mostrar con ese elemento primero y primordial para pasar después a considerar la propuesta levinasiana en relación a la mística.

### III.1 La santidad de lo Santo

Como dije antes, la fuente principal, el único acceso posible a la divinidad para el judaísmo, pasa por el conocimiento de la *Torah* y del *Talmud*. Y esto es así tanto en la mística como en la filosofía judía. Esta fuente nos permite ver a un Dios tomando la iniciativa y viniendo al hombre. No es el hombre, por tanto, el que va a Dios como sucede en la consideración religiosa habitual, sino el Dios revelado que viene o se allega a la idea hasta el

---

<sup>20</sup> Fue Hegel quien habló de la “vieja antítesis” en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. Jaeschke (ed.), vol. 3: Teil 1. Der Begriff der Religion, Hamburg, 1983, 1993, 2 ed. Traducción española de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre la filosofía de la religión I*, Madrid, 1989, 60. Recuérdese que Kant ya había dicho también de esas dos magnitudes que eran tan difíciles de mezclar como “agua y aceite”: I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft...* o.c., Ak VI, 13.

<sup>21</sup> Cf. E. LEVINAS, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Fayard, 1982, 20s.; F. GUIBAL, *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*, Paris: Presses Universitaires de France, 2009, 71ss.

<sup>22</sup> Cf. E. LEVINAS, *Ethique et infini...* o.c., 101.

punto de fracturar el pensamiento. Este inicio, paradójicamente anárquico, sin principio ni origen, tiene un nombre: es el Decir de Dios que se revela. La filosofía, el discurso o lo dicho (*le dit*), ha de entender que la santidad es algo previo e incontestable. Y aquí radica además lo verdaderamente racional, lo inteligible. La decisión de Levinas consiste en colocar lo absoluto del valor como inicio del filosofar. Este único valor absoluto no es otro que la posibilidad humana de tener al otro como prioridad<sup>23</sup>. Esta consideración de un humanismo del otro hombre debe ser leída en el curso del diálogo que el judaísmo ha mantenido con la modernidad. La cuestión primera consiste, pues, en introducir lo absoluto del valor después de la proclamación de la muerte de Dios y del consiguiente nihilismo. Hay que averiguar si la moral es o no una farsa; es decir, debemos proponer a la ética como la filosofía primera.

Pero el auténtico interés de Levinas, el lugar a donde él ha dirigido decididamente sus esfuerzos —al menos, así se lo confesó a Derrida—, no ha sido solo o propiamente a la problemática ética —expresión de lo griego al fin y al cabo—, sino a lo santo, a la santidad de lo santo, para ser más precisos, fuente de todo valor. Y con el término santidad se mienta aquí la infinitud de la separación que hace posible el mismo discurso ético: “lo que el judaísmo aporta al mundo, no es la simple generosidad del corazón, ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitsvot* (mandamientos)”<sup>24</sup>. Ser destinatario de la Ley tiene el significado concreto de haber sido elegido y conlleva, a la vez, la asignación de una responsabilidad por el otro. La santidad es siempre lo primero porque es aquello que no soporta condiciones, que es incondicionado. Incluso la teología, más allá de lo oportuno que resulte el empleo de este término, deberá venir después<sup>25</sup>. No se trata, por tanto, del problema de

<sup>23</sup> Cf. Id., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Fata Morgana, 1991, 194.

<sup>24</sup> E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Paris: Les éditions de Minuit, 1968, 180.

<sup>25</sup> Cf. P. RICOEUR, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Levinas*, A. Sucasas (trad.), Barcelona, 1999, 22;

la existencia o de la no existencia de Dios, sino de la posibilidad de entender el término Dios como una palabra significativa hoy. Lo que hay que determinar a partir de ahora es precisamente esa experiencia primera que hemos denominado comienzo de la filosofía; experiencia originaria que consiste en el dato de que Dios viene a la idea. ¿A qué tipo de experiencia se nos está remitiendo?

El pensamiento filosófico reposa, como dijimos, sobre unas experiencias “pre-filosóficas”. La filosofía para Levinas no puede ser tenida, en consecuencia, como formalmente atea<sup>26</sup>, sino apuntando en su sentido a-Dios. Y, sin embargo, “no es por casualidad —afirma nuestro autor— que la historia de la filosofía occidental haya sido una destrucción de la trascendencia”<sup>27</sup>. Sí, porque la filosofía, mirada conjuntamente desde Jonia a Jena, se presenta como el pensamiento constante del ser; gesta del ser que se ha traducido en un tener-que-ser (*avoir qu'être, Zu-sein*) o, empleando una expresión suya del último período, como la “barbarie del ser”<sup>28</sup>. Se podría decir que toda la producción levinasiana ha consistido en el rechazo de la temática spinozista de la perseverancia en el ser, del *connatus in suo esse perseverandi*, del universal *inter-és*. Y es esta búsqueda y defensa del des-inter-és el norte que marca, por tanta, la dirección filosófica de Levinas. Su afirmación diciendo que la filosofía ha supuesto la destrucción de la trascendencia no significaría, por tanto, negar su posibilidad,

---

F.-J. HERRERO, “Levinas y el cristianismo”: *Communio* (2006) 87ss.

<sup>26</sup> La tesis de Levinas se opone así, radicalmente, a la de un Heidegger reivindicando para la investigación filosofía su esencia y su permanencia como ateísmo. La filosofía no solo requeriría como necesidad interna la “arrogancia del pensamiento”, sino que esta misma arrogancia constituiría, de hecho, su auténtica fuerza: “...es en este ateísmo donde la filosofía llega a ser lo que una vez dijo un gran hombre: la ‘Gaya Ciencia’”: M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriffs*, GA, 20, 109s.

<sup>27</sup> Cf. E. LEVINAS, “Dieu et la philosophie” en *De Dieu qui vient à l'idée...* o.c., 95.

<sup>28</sup> Frente a la amenaza de la barbarie del ser, Levinas propone una cultura ética que consiste en la irrupción de lo humano sin renegar de la relación con la trascendencia en cuanto trascendencia. Se trata de una responsabilidad ética y una obligación hacia los demás; algo que termina llamándose amor. Cf. E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre...* o.c., 216s.

sino la intención de volver a restaurar su verdadero inicio a sabiendas de que la salvación no está en el ser sino en la santidad. Esta idea constituye, sin duda, el núcleo central del pensamiento de nuestro y conviene que lo tratemos de explicar con algo más de detenimiento.

### III.2 La salvación no es el ser

La edición del volumen primero de sus *Obras Completas* emprendida bajo la coordinación de Jean Luc Marion, ha sacado a la luz escritos y cuadernos inéditos redactados entre 1940-1945, los años en los que estuvo cautivo del ejército alemán como oficial francés, así como diversas notas tomadas en su investigación filosófica desde 1935 a 1965. Pues bien, entre los más antiguos de esos apuntes figura uno con fecha del 8 de septiembre de 1937 en el que nuestro autor, rechazando la interpretación que Heidegger hace del *In-der-Welt-sein*, escribe lo siguiente: “El mal de la soledad no es el hecho de un ser encontrándose mal en el mundo; sino el mal del hecho mismo del ser aquel que no se puede sanar por un ser más completo, sino por la salvación. La salvación — finaliza diciendo— no es el ser (*Salut n'est pas l'être*)”<sup>29</sup>.

Lo que expresan estos breves comentarios es la diástasis radical entre la santidad y el ser. La santidad —todavía nombrada en esta vieja libreta con el término *sacré*— constituye el verdadero ámbito de la revelación en el que las leyes y las categorías naturales pierden su vigor. El ser, en cambio, permanece clavado y encadenado en la mera naturaleza. De esta diferenciación surge, según Levinas, la genuina necesidad de la evasión, de una verdadera salida de sí mismo (*soi*), de una transcendencia. La evasión a la que aquí se alude es claramente la evasión del ser interpretada como salida de la existencia anónima y neutra; más aún, es la evasión absoluta o la mera aspiración a salir. Para decirlo con toda simplicidad: Es *l'au-delà*<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> “Carnet 1” (8 septembre 1937) 3, en E. LEVINAS, *Oeuvres Complètes*, t. 1: *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, R. Calin avec et C. Chaliier (éd), Paris: Grasset, 2009, 52.

<sup>30</sup> Cf. l.c., 54-59.



Recordemos que en este tiempo de cautividad, se estaba fraguando el complejo texto *De la existencia al existente* (1947). La lectura de estas notas nos otorga ciertamente el privilegio impagable de asistir a la maduración del núcleo fundamental de este libro que Levinas describe en este momento con la expresión “dialéctica de la salvación”, o sea, la dialéctica por la que el yo se libera de su intimidad<sup>31</sup>. El *moi* y el *soi*, el yo-mismo y el sí-mismo, manifiestan la instalación en esa mismidad siempre repetitiva de lo Mismo. Pues bien, nunca la relación con mi existencia podrá ser vivida como la simple asunción de esta existencia. Levinas llega a hablar, incluso, de una esclavitud de la existencia<sup>32</sup>. Pero ¿no había dejado escrito Heidegger que “la esencia del Dasein consiste en su existencia”<sup>33</sup>? ¿Y no había intentado explicar este mismo autor lo incomprensible de la existencia con el término *Geworfenheit*, con el hecho de ser aherrojado y tener que batallar ese uno impersonal (*Man*), en medio de sus posibilidades, siempre de manera impropia o inauténtica y en completo abandono hasta completar la integridad de su existencia de cara a la muerte<sup>34</sup>?

Levinas, anotándolo primero con lápiz y volviéndolo a subrayar años más tarde con su pluma estilográfica, afirma con total rotundidad: “Un elemento esencial de mi filosofía —aquel por el que difiere de la filosofía de Heidegger— es la importancia del Otro”<sup>35</sup>. Y de ahí la relevancia que ya empieza a cobrar en estas notas de cautividad el *hinne-ni*, el *me voici*, heme aquí bíblico.

<sup>31</sup> “Carnet 2” p. 12, en l.c., 66.

<sup>32</sup> “Asservissement de l’existence”: “Carnet 1” p. 14, en l.c., 56.

<sup>33</sup> “Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz”: § 9 de *SuZ*.

<sup>34</sup> Cf. “Carnet 2” p. 16, en E. LEVINAS, *Oeuvres Complètes...* o.c., t. 1., 68. El concepto de *Geworfenheit* es desarrollado por Heidegger en el § 29 de su *SuZ*. Levinas se refiere a él ya en 1932 en los siguientes términos: “Heidegger fixe par le terme de *Geworfenheit* ce fait d’être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d’y être abandonné. Nous le traduirons par le mot *déréliction*”. E. LEVINAS, “Martin Heidegger et l’ontologie”, en Id., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1949, 1993, 2 ed., 68.

<sup>35</sup> “Carnet 5” p. 14, en E. LEVINAS, *Oeuvres Complètes...* o.c., t. 1, 134. “En mi filosofía –sigue añadiendo– [se produce una] ruptura con el substantialismo en el sentido en que la intersubjetividad del amor y de la abnegación se convierten en el acontecimiento que domina el ser mismo” (l.c., 144).

La subjetividad, en efecto, se define por su estructura profética y no por la mismidad (*Jemeinigkeit*) que caracteriza la esencia clausurada del *Da-sein*. Todavía no ha transcurrido el tiempo suficiente para ese último e hiperbólico “giro levinasiano”<sup>36</sup> en el que “el ser acabe invirtiéndose en subjetividad» dando lugar a una “subversión de la esencia en substitución”<sup>37</sup>. Será entonces cuando la subjetividad sea leída en una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, “substitución del otro por uno” o “expiación”<sup>38</sup>. La noción de *substitución* se convierte así en el sentido último de la responsabilidad y “consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo, como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén; y en esta substitución no solo *ser de otro modo*, sino, como liberado del *conatus essendi*, *otro modo que ser*”.<sup>39</sup>

Pero en este movimiento que va del ser al otro<sup>40</sup>, la iniciativa radical a partir de ahora debe ser llevada ya por el misterio que no es ni el ser ni la nada<sup>41</sup>. Misterio que desvela un Dios “no subjetivo”<sup>42</sup>. Por eso lo decisivo no es creer en la existencia de Dios —lo cual no deja de ser una abstracción— sino, como dice literalmente Levinas, tener una cuestión de Dios (*avoir une question de Dieu*)<sup>43</sup>. Y no hay duda alguna sobre el significado de esta extraña expresión porque la cuestión de Dios es la pregunta que se hace el interesado, la

---

<sup>36</sup> Cf. B. CASPER, “Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas”: *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984) 275.

<sup>37</sup> Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, 123-166. Cf. F.-J. HERRERO HERNÁNDEZ, “Alteridad e infinito. La substitución en Levinas”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 27 (2000) 243-277, 251ss.

<sup>38</sup> Cf. E. LEVINAS, *Entre Nous...* o.c., 58s.

<sup>39</sup> Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme...* o.c., 379.

<sup>40</sup> Levinas ha titulado así el trabajo dedicado a analizar la obra de Paul Celan. Cf. E. LEVINAS, “De l'être à l'autre”: *La Revue des Belles-Lettres* 46 (1972) 193-199; recogido en Id., *Noms Propres*, Paris (1976) 59-77.

<sup>41</sup> Cf. Id., *Oeuvres Complètes...* o.c., t. 1, 147.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>43</sup> “Être religieux –ce n'est pas croire à l'existence de Dieu- ce qui est une abstractio- mais avoir une question de Dieu –la question de Dieu c'est la prière –La question qu'on pose à l'intéressé –l'appel” (l.c., 196).

llamada que atiende el que busca y espera: La cuestión de Dios es la oración y ésta, a su vez, el pensamiento diáfano, sin reservas, sin segundas intenciones, sin recámaras (*pensée sans arrière-pensée*): “Tengo confianza en Dios. No que él hará todo según mi deseo. Pero sé que en última instancia trataré con Él. Esto es la confianza [émouna]. Estoy entre sus manos. El dolor puede llegar al infinito. Tiene algo de embriagador, pues en él se teje mi pasividad en el seno de Dios y mi elección”<sup>44</sup>

Con un sencillo ejercicio de imaginación uno puede llegar a imaginarse perfectamente al prisionero de guerra israelita número 1492 en aquel *Stalag* alemán, leyendo a León Bloy y a Teresa de Lisieux, e introduciéndose de lleno en la comprensión de la transcendencia, en el orden mismo del misterio. El Dios sobre el que Levinas ha meditado largamente durante su cautividad, no cabe duda, es el Dios judío; un ser, en consecuencia, sin subjetividad, ni asomo alguno de personalidad. Dios como “una cierta temporalización del tiempo”<sup>45</sup>, vaciándose continuamente en los numerosos actos sucesivos en que consiste la creación *ex nihilo*. Porque la creación no fue, en efecto, un único acto en el que se creara el ser y la evolución siguiera como de suyo, sino que consiste en muchos actos sucesivos<sup>46</sup>. La “idea de creación” como fondo dia-crónico de pasividad absoluta desempeñará, a partir de entonces, un papel primordial en el desarrollo de la concepción levinasiana. En este orden de ideas es clara la oposición con la que nuestro autor rechaza el primado de la sin-cronía de la representación al que habría permanecido fiel el conjunto de la filosofía occidental. No contemplamos aquí tampoco la posibilidad

---

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, 162 y 154 respectivamente. Los corchetes son una introducción mía.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, 53; E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence...* o.c., 140; *Id.*, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité...* o.c., 269s. El tema de la creación en Levinas ha encontrado eco, entre otros, en el magnífico artículo de A. PINTOR RAMOS, “En las fronteras de la fenomenología. El creacionismo de Levinas”: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (1992) 209ss. Cf. O. GAVIRIA GONZÁLEZ, “L'idée de création chez Levinas. Une archéologie du sens”: *Revue Philosophique de Louvain* (1974) 509-538.

abierta por el devenir hegeliano, bergsoniano o heideggeriano, sino que el tiempo es aquello que constituye el misterio fundamental en el fondo del ser; un ser que por este motivo puede interpretarse ya como sobrenatural (*surnaturel*)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. E. LEVINAS, *Oeuvres Completes...* o.c., t. 1,134.

## *Final Remarks*

MYRIAM CORTÉS DIÉGUEZ  
Rector of the Pontifical University of Salamanca

Antes de comenzar este acto de Clausura, que me corresponde el honor de presidir en nombre de la Universidad Pontificia, les invito y les pido que hagamos una breve oración por la paz en el mundo y muy especialmente por las víctimas de los atentados de París y por sus familias.

Señor, ten piedad.

Cristo, ten piedad.

Señor, ten piedad.

Dios Todopoderoso y Eterno, te pedimos por las víctimas que han fallecido esta pasada noche en París. Te pedimos por sus familias. Te pedimos por la paz y por que se derribe la violencia que causa precisamente estos momentos de terror en todo el mundo. A quienes han muerto dales el descanso eterno. A quienes quedamos con vida danos tu amor para que sintamos la urgencia de establecerlo en nuestras relaciones, en nuestra convivencia, en nuestro modo de crear el presente y el futuro del mundo. Y a sus familias, las familias de las víctimas, dales tu paz. Por Jesucristo, nuestro Señor.

Amén.

Quiero saludar también a todos los presentes y especialmente a D. Daniel Llanos García, Concejal de Juventud y Obras, que nos acompaña en representación del Ayuntamiento de Salamanca. A D. Francisco Javier Herrero, Decano de la Facultad de Filosofía

y Director de la Cátedra Fernando Rielo. A D. José Barbosa Corbacho, Rector de la Universidad Técnica Particular de Loja en Ecuador y a D. Marcos Andrés Santibáñez, representante de la Pontificia Universidad de Ecuador con sede en Santo Domingo.

Quienes formamos esta comunidad universitaria nos sentimos muy agradecidos y felices por haber sido la Universidad Pontificia de Salamanca la sede de este VI Congreso Mundial de Metafísica. El estudio de la Metafísica tiene un lugar propio y destacado en una Universidad Católica y Pontificia como la nuestra.

Como puso de relieve el Papa San Juan Pablo II en su Encíclica *Fides et Ratio*, la fe cristiana aprecia el pensamiento racional y metafísico porque se hace preguntas y ofrece respuestas sobre el sentido último y definitivo de las cosas y de la realidad.

En contra de lo que pueda decir un pensamiento o una filosofía débil o una comprensión parcial y reduccionista del cristianismo, fe y razón se complementan y enriquecen mutuamente. Ánimo, pues, a todos a seguir trabajando, como en este Congreso se ha hecho, para aumentar la conciencia de la necesidad de desarrollar la dimensión trascendente del ser humano sobre la que se asienta, como una roca, la verdadera dignidad de las personas en su condición de hijos de Dios.

Para finalizar he de agradecer la presencia de Monseñor Carlos Osoro, Arzobispo de Madrid y Vicepresidente de la Conferencia Episcopal, antiguo alumno de esta casa, al que agradecemos mucho, no sólo el afecto que nos profesa, sino la demostración del mismo con la ayuda y el apoyo que siempre recibimos de él.

También he de agradecer a D. Jesús Fernández, Presidente del Congreso, que nos haya traído a la Universidad un Congreso preparado con tanto esmero y rigor en el que los participantes pertenecen a Universidades e Instituciones de reconocido prestigio y proceden de más de 30 países. Aprovecho para agradecer en él, a todos los identes, la confianza depositada en nuestra Universidad, al instituir en ella la Cátedra Fernando Rielo.

Finalmente, el agradecimiento igualmente a D. Francisco Javier Herrero, Decano de la Facultad de Filosofía y Director de la Cátedra, que ha colaborado tan activamente y con tanta entrega a la organización del Congreso. No sin antes despedirme de todos los presentes, darles las gracias de nuevo y desearles un feliz retorno a todos los que hayan de viajar. Cedo la palabra a D. Jesús Fernández.

JESÚS FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ  
President of the Idente Missionaries and the  
Fernando Rielo Foundation

Agradezco profundamente las palabras que nos ha dirigido la Excelentísima Sra. Dña. Myriam Cortés, Rectora de esta Universidad Pontificia de Salamanca, y la acogida verdaderamente cariñosa, afectuosísima, que hemos tenido, no solamente en estos días, sino a lo largo de nuestra convivencia, incluso con el anterior Rector. De verdad, nos sentimos en casa, auténticamente en casa en todos los sentidos: en sentido intelectual, en sentido religioso y en el sentido, sobre todo, de la amistad.

También saludo al Excelentísimo Sr. D. Carlos Osoro, Arzobispo de Madrid y Vicepresidente de la Conferencia Episcopal española, también muy cercana a nosotros y que, con él, sabe que cuenta con un gran afecto de toda nuestra Institución.

Yo agradezco a todos, particularmente también al Decano de la Facultad de Filosofía, D. Javier, por esta maravillosa lección que ha dado, un discurso, para mí, extraordinario, esclarecedor, que ayuda muchísimo, por lo menos a mí, y por tu amistad.

También las autoridades, el Ayuntamiento de Salamanca, representado por el Delegado de la Juventud, y a todos los profesores presentes aquí que han hecho posible este Congreso, con su participación, que, de verdad, en lo que yo he visto y oído, ha alcanzado un alto nivel.

Desde luego, hemos estado en Roma durante los anteriores Congresos, pero no cabe duda que el de Salamanca ha tenido una característica, para mí, de una gran amistad, algo que es un don de Dios, verdaderamente.

Poder unir inteligencias, porque cuando las inteligencias no están formadas por el amor, por el amor del Absoluto, por Dios, se degradan y, desde luego, estamos viendo constantemente noticias de personas, llamadas inteligentes pero, en inteligencia, verdaderamente degradadas y, en algunos casos, depravadas.

Como Presidente del Congreso, como he dicho, agradezco a todos los asistentes las aportaciones que han hecho, en estos dos días y medio intensos de sesiones.

Pienso que ha merecido la pena, sobre todo por la apertura, la generosidad, virtudes y valores convividos personal y comunitariamente con el fin de que el trabajo y aportaciones de cada uno diera el fruto apetecido.

La Metafísica es, como viene a afirmar Benedicto XVI, Ciencia del Amor. Frente al amor débil, al pensamiento débil, a la voluntad débil, la Ciencia del Amor es lo que San Juan de la Cruz afirmaba de la Mística; de aquí la relación que tiene que haber entre Metafísica y Mística, si queremos que la Metafísica no quede abstracta y vacía y la Mística no quede reducida a una simple fenomenología, como se ha afirmado en este Congreso.

El pensamiento débil no es novedad descubierta en nuestro siglo XX. Ya los antiguos hablaban, quizás con mayor sabiduría, de la *ignava ratio*, la razón perezosa. Se trata ahora de ganar el pan, como se ha dicho ya en este Congreso, con el sudor de la frente, como afirma el Génesis; esto es, el progreso, la riqueza, el bienestar físico, psicológico y espiritual son concedidos al esfuerzo y exigencia personal y comunitaria.

Sigamos los pasos de una nueva Metafísica viva, vivida, fundamentante y transformante que, teniendo como objeto la Realidad suprema, cuya intimidad constitutiva tiene que



ser Personas divinas, nos ponga en diálogo con las diversas mentalidades, con la sabiduría que nos han legado, como afirma Aristóteles, los que nos han precedido con los avances de la ciencia y de la técnica, con las diversas formas del arte y de la cultura; pero, sobre todo, que nos enseñe a valorar la riqueza inconmensurable, sagrada —afirma Séneca—, y deitática —cincela Rielo—, que es el ser humano.

Simplemente, quisiera recordar una frase que dije en la apertura. Según Fernando Rielo, sin Metafísica todo camina a la deriva. Ésta pone al saber y a la ciencia en su sitio; los abre a horizontes vastísimos que los pensadores científicos nunca agotarán en sus investigaciones. Los compara entre sí. Denuncia su reductivismo, su exclusivismo, su autonomismo absoluto, su manipulación, su servilismo, sus intereses, su corrupción, su degradación.

La ciencia, como la sociedad, la historia, la cultura, no se hacen solas; antes bien, las hace el ser humano con su ontológica visión creativa y transformativa. Esta visión es dada, como don, como he dicho antes, al esfuerzo humano, independientemente de las creencias.

Que este VI Congreso Mundial de Metafísica siga proyectándose en el futuro, no como el mejor y el más sabio de los Congresos, ni mucho menos, sino como el Congreso que, partiendo de nuestras limitaciones, confíe en la actuación inspirativa en nosotros del viviente Modelo Absoluto —para los creyentes, Dios— y en la sincera respuesta que exige este don del saber.

Muchas gracias a todos. Y quiera Dios que todos los asistentes —y muchos más que no han podido estar presentes— nos encontremos en el próximo Congreso Mundial de Metafísica, que celebraremos, Dios mediante, dentro de tres años.

Que tengan todos un feliz regreso y que vayan con nuestra amistad, que vale mucho más que los quehaceres, si bien deseamos saber de todos, de sus actividades académicas, y también deseamos lo mejor a la llegada respecto a vuestros familiares. Nada más. He terminado. Muchas gracias.

CARLOS OSORO SIERRA  
Archbishop of Madrid and Vice President of the  
Spanish Bishops' Conference

Excelentísima y Magnífica Sra. Rectora de nuestra Universidad Pontificia de Salamanca, Dña. Myriam Cortés; querido y estimado D. Jesús, Presidente del Congreso y Presidente de la Fundación Fernando Rielo y de la Fondazione Idente di Studi e di Ricerca; querida Familia Idente; queridos Congresistas. Yo agradezco el poder estar aquí, esta mañana, con vosotros; aunque sea, aunque haya sido, pues, una hora y pico o dos horas solamente. Pero ha merecido la pena estar con vosotros.

Hemos terminado, hace muy poco tiempo, el Año Teresiano, y es bueno que en este VI Congreso de Metafísica, que estamos clausurando, se han tocado alternativas y cuestiones que nos hacen ver la importancia decisiva de la Mística en todos los ámbitos, en todas las dimensiones del ser humano, de la persona humana.

La Metafísica, como se ha dicho aquí, —desposada con la Mística y con una Epistemología potenciante, incluyente y dialogante— puede ponerse y debe ponerse a la cabeza de un Humanismo vital, creador, que está en el centro de la aclaración de quién es y cómo es la persona humana y que, como estáis viendo por los últimos acontecimientos que hemos vivido, es urgente y es necesario que esto así suceda.

Y querría decirlos que tenemos que ser siempre buscadores de la verdad.

En los antiguos sarcófagos, de los primeros tiempos del cristianismo, se interpreta la figura de Cristo mediante dos imágenes: la de un filósofo y la del pastor. En general, por Filosofía no se entendía, entonces, una difícil disciplina académica, como ocurre hoy. El filósofo era, más bien, el que sabía enseñar el arte esencial, el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y el arte de morir.

Ciertamente ya, desde hacía tiempo, los hombres se habían percatado de que gran parte de los que se presentaban como filósofos y como maestros de la vida no eran mas que charlatanes que no tenían nada que decir sobre la verdadera vida.

Esto hacía que se buscara, con más ahínco aún, al auténtico filósofo que supiera indicar verdaderamente el camino de la vida. Por eso, hacia finales del siglo tercero, encontramos por vez primera en Roma, en el sarcófago de un niño y en el contexto de la resurrección de Lázaro, la figura de Cristo como el verdadero filósofo que tiene el Evangelio en una mano y en la otra el bastón de caminante, propio del filósofo. Con este bastón Él vence a la muerte.

El Evangelio lleva la verdad que los filósofos deambulantes habían buscado en vano. En esta imagen, que después perdurará en el arte de los sarcófagos durante mucho tiempo, se muestra claramente lo que tanto las personas cultas como las sencillas encontraban en Cristo.

Él nos dice quién es en realidad el hombre y qué debe hacer para ser verdaderamente hombre. Él nos indica el camino. Y este camino es la verdad. Él mismo es ambas cosas, Camino y Verdad; y por eso es también la Vida que anhelamos. Él guía, cada día, el camino, más allá de la muerte. Sólo quien es capaz de hacer todo esto es un verdadero Maestro de la vida. Por eso, hoy, su vida aquí, Metafísica y Mística. Porque hay que ser maestros de la vida.

En segundo lugar, querría decirnos una profunda convicción: que yo estoy seguro que en el camino trazado en estos días —por el título solamente y por la última ponencia que he podido escuchar del Decano de nuestra Facultad de Filosofía de esta Universidad— habéis tratado en este Congreso, contra el mito de la sola costumbre y a favor de la verdad del ser, lo que la Encíclica *Spes Salvi* del Papa Benedicto XVI nos decía: El cristianismo no solo vive de un mensaje informativo, sino preformativo o performativo.

Esto significa, desde siempre, que la fe cristiana no puede quedarse encerrada en el mundo abstracto de las teorías sino que debe bajar

a una experiencia histórica, concreta, que lleve al hombre la verdad más profunda de su existencia. Esta experiencia, condicionada por las duras situaciones culturales e ideológicas, debe ser el lugar que nuestra investigación y que vuestro trabajo deben valorar y sobre el cual es urgente entablar un diálogo profundo. De ahí la importancia que para mí tiene este encuentro y este VI Congreso de Metafísica y Mística.

En tercer lugar, habéis tenido un atrevimiento. Y yo os doy las gracias por esto. El hombre necesita de Dios, de lo contrario, queda sin esperanza y queda sin proyectos. Y queda al albor de sus propias fuerzas. Visto el desarrollo de la edad moderna, las afirmaciones que hace San Pablo, en muchas ocasiones, demuestran que es realista, muy realista muy verdadera.

Por tanto, no cabe duda de que el Reino de Dios que instauramos sin Dios, un Reino, pues, sólo del hombre, desemboca inevitablemente en el final perverso de todas las cosas descritas por Kant.

Lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre, una y otra vez. Y lo estamos viendo en nuestro mundo. Por lo tanto, ¿cabe duda de que Dios entra realmente en las cosas humanas? A condición de que no sólo lo pensemos nosotros, sino que Él mismo salga a nuestro encuentro y nos hable y le dejemos salir a nuestro encuentro. Y es lo que habéis hecho aquí también. No habéis prescindido de Él para pensar.

Por eso, la razón necesita de la fe, para llegar a ser totalmente ella misma. Razón y fe se necesitan mutuamente, para realizar su verdadera naturaleza y su verdadera misión.

Comprender el cristianismo como transformación real de la existencia significa, primero, que, por una parte, impulsa la reflexión filosófica a un nuevo enfoque, también, de la religión y de la presencia de la religión en medio de los hombres; y, por otra, y en segundo lugar, la estimula a no perder la confianza de poder conocer de verdad la realidad.

Por tanto, la propuesta de ensanchar los horizontes de la racionalidad no debe incluirse simplemente entre las nuevas líneas de pensamiento teológico y filosófico, sino que debe entenderse como la petición de una nueva apertura a la realidad a la que está llamada la persona humana en su totalidad, superando prejuicios y reduccionismos para abrirse, también así, el camino a una verdadera comprensión de la modernidad.

Yo os doy las gracias por este Congreso y por este tiempo. Y el hacerlo con propuestas concretas, con encargos reales, expresados en la belleza y en el bien. Sí, con propuestas concretas. El nuevo diálogo entre fe y razón, que se hace necesario hoy, no puede llevarse a cabo en los términos y modos como se realizó en el pasado.

Y a esto nos está invitando el Papa Francisco con su teología pastoral, que es teología también. Yo así lo expliqué aquí hace algunos años en esta Universidad, cuando todavía era sacerdote. Es teología también; no nos engañemos. Es más, afecta a nuestra vida. Se acerca a la vida concreta del hombre, con encargos reales.

Estad siempre dispuestos, nos dice el apóstol Pedro en la primera Carta, a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Y éste es un encargo real, no teórico. Y expresado en la belleza y en el bien.

Por eso, para mí y para todos vosotros, supongo, el arte y los santos son la mayor apología de nuestra fe. Y es importante que los argumentos que ellos nos dan, los utilicemos y los pongamos en vida en nosotros.

Muchísimas gracias a todos por este Congreso que habéis vivido, que habéis hecho. Siento una alegría enorme por poder estar aquí.

Para mí esta casa, como podéis imaginar, fueron ocho años de mi vida y de mi juventud que viví aquí con una intensidad grandísima.

Seguro que hice alguna cosa mal porque me metía en todos los líos, pero estoy seguro que la Universidad hoy es también como

es por aquellos momentos también que yo viví y que viví con una entrega total a que la Universidad fuese y se abriese a los momentos en que se tenía que abrir.

Yo le doy gracias, a la Rectora, a quien conozco desde hace ya muchos años, en mi primera diócesis de Orense, por este momento que me habéis brindado.

Y a Vd., D. Jesús, también por invitarme a estar con esta familia, que, ciertamente sabe Vd., yo quiero, aprecio y valoro su misión, y en toda la Iglesia.

Muchísimas gracias a todos por estas horas. Para mí, hoy es un día feliz y de descanso, para el que vuelve, como decía el poeta: Que bien le viene al pájaro volver al primer nido. Este pájaro soy yo, en este caso, que vuelvo al primer nido de mis años jóvenes, que fue la Universidad, que fue Salamanca. Gracias.

## II

### MAIN SPEAKERS





# *The Mystery of Love: Ontological Reflections on Philosophical Anthropology*

EDWARD J. ALAM

Benedict XVI Chair, Notre Dame University-Louaize,

P.O.Box: 72 Zouk Mikayel, Lebanon

ealam@ndu.edu.lb

## **Abstract**

By revisiting the historical metaphysical debate over universals and, to some extent, the contribution of Fernando Rielo<sup>1</sup> to that debate, my hope is to bolster the contention that there is such a thing as human nature and that any meaningful philosophical anthropology must ultimately be engaged in shedding light on what it is. In particular, I want to explore the relation between the meaning of love and the definition of the human person by drawing upon the work of the great Russian intellectual, Vladimir Solovyov; in particular, upon his landmark book, *The Meaning of Sexual Love*. I offer these reflections while keeping in mind what I take to be some of the most serious contemporary challenges to both love and to what it means to be human, namely, transhumanism, unbridled international global capitalism, and the growing global attempt to normalize human homosexuality, to mention a few.

## **Introduction**

I have long held that much of the history of Medieval Philosophy in the West has been a debate about the nature of universals. And I have sometimes argued that the entire history of both Indian and

---

<sup>1</sup> A contemporary Spanish philosopher and mystic (1923-2004) who put forward what he called a new metaphysics.

Greek philosophy from the very beginning has been driven by what I call a metaphysical drama revolving around the very meaning of that one universal term which is perhaps the most momentous and enigmatic of all: the universal “man.” Of course, there were philosophers who claimed that the question of universals was much to do about nothing. William of Ockham’s arguments in the late 13<sup>th</sup> century that universals were mere names or abstract terms which did not correspond to any real objects or realities outside the mind, were so convincing that an entire school of philosophy, Nominalism, arose in his name.

Although Ockham’s razor was sharp and effective, the ancient debate raged on as newer and more radical forms of realism and essentialism emerged in classical reactionary style. Various compromises between the two positions had been attempted early on of course: conceptualism or mentalism, most properly associated with the name of the 12<sup>th</sup> century master, Peter Abelard, had tried to strike a balance by suggesting that the universals did in fact exist, but only in the mind. With time, as we know, philosophers had less and less time to concern themselves with such hair-splitting apparently irrelevant matters. There were more important and down—to—earth things to do, like “mastering nature” as Francis Bacon would put it in the 16<sup>th</sup> century; real science now had to have real and immediate concrete effects. And after David Hume’s passionate admonition in the 18<sup>th</sup> century to burn books that dared to engage in such useless metaphysical speculation, philosophers not only did not have enough time, but were quite embarrassed to even raise the question of universals. So-called mature thinkers were coming to understand the supremacy of Mathematics and Physics, and were dismissing Metaphysics as disguised religion at best and superstitious speculation at worst. If philosophers wanted to be taken seriously, they had to give up the rather childish and outdated conviction that Metaphysics was somehow the exalted maiden of Theology, the Queen of the Sciences, and get down to the real work of real science.

But just when it seemed that Metaphysics had died its natural death, a philosopher emerged in the 20<sup>th</sup> century, Willard Quine, who, because he was a Mathematician of sorts, captured virtually everyone's attention when he wrote, "Classical mathematics . . . is up to its neck in commitments to an ontology of abstract entities. Thus it is that the great mediaeval controversy over universals has flared up anew in the modern philosophy of mathematics."<sup>2</sup> Logicism, Formalism, and Intuitionism, clearly corresponded to the traditional philosophical positions regarding the question of universals, with Logicism corresponding to Realism, Formalism to Nominalism, and Intuitionism to Conceptualism.<sup>3</sup> To his credit, Quine himself came down on the side of Logicism, thereby committing himself to a variety of realism. I, too, am committed to a variety of realism in arguing that there is such a thing as human nature, but want to claim that the only way to meaningfully define this nature is in the context of a reflection on the mystery of love—a reflection in which I bring in the metaphysics of Fernando Rielo, and the brand of realism it implies, for support.

### **Rielo's Contribution**

Now although Rielo seems to somehow sympathize with Ockham and others who wanted to get rid of terms like essence, substance, and nature, due to their meaninglessness and to the metaphysical confusion they incite, he also realized that to do so would create even more serious problems. So instead of rejecting the terms of traditional metaphysics, all of which he thinks are defective due to the influence of what he calls the pseudo-principle of identity,<sup>4</sup> Rielo chooses rather to purify them. This purification

---

<sup>2</sup> Willard Van Orman Quine, "On What There Is," in *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, second ed., rev. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), pp. 13f.

<sup>3</sup> See Ed. L. Miller's *Questions that Matter* (New York: McGraw-Hill, 1998), pp.71f.

<sup>4</sup> Fernando Rielo: *A Dialogue with Three Voices: Interviews with Marie-Lise Gazarian*, translated from the Spanish Original, *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces*, by David G. Murray. (Madrid: The Fernando Rielo Foundation, 2000),122.

of metaphysical language begins and ends in a new conception of being, that entails the immanent intrinsic complementarity of two terms which replaces the traditional concept of monistic substance with what he calls the genetic conception of the principle of relation. Rielo's preferred formula, "being [+]," means that rather than the tautology "being is being," what we have is "being has a gene." Thus he calls this new metaphysics, "genetic metaphysics."<sup>5</sup> I contend that Rielo's new science of the Absolute provides a fresh and dynamic transcendental definition of man which is radically relational and which only makes sense within the mystery of loving and being loved by another person. In Rielo's genetic metaphysics no truly existing reality is entirely unitary; all realities and indeed all reality are constituted through relation. Neither universal nor particular terms have any metaphysical or ontological meaning except when defined genetically, that is to say, in the context of the immanent intrinsic complementarity of at least two personal beings constituting something Absolute.

In Rielo's genetic realism, the question is not so much about "whether" or "where" some descriptive universal, say "purple", for instance, exists, or "whether" or "where" some universal of substance, say "flower-ness" or "color-ness" exist, it is much more about "how" such realities exist in the sense of being what they are and more than what they are simultaneously. In spite of the claims made by Hegel, Husserl, Frege, and Russel, to have introduced new and better usages of the term "abstract" and its corresponding process, "abstraction", Rielo insists that whether in Ancient, Medieval, or Modern philosophy, abstraction as "extracting from a plurality something which is common to it in order to form a supposedly universal entity by separating it from the singular instances", always results in producing concepts lacking syntactic, semantic, and metaphysical meaning.<sup>6</sup> Rielo calls this a "squinting variety of metaphysical vision." A further disaster

---

<sup>5</sup> Ibid., 129.

<sup>6</sup> Father Robert Badillo graciously shared with me here portions of his translation into English of Rielo's *Mis Meditaciones Desde el Modelo Genético*.

occurs, according to Rielo, when this empty concept is “raised to the absolute” to serve as an absolute axiomatic principle. Such an ill-formed procedure, rather than “augmenting a notion [in order to] discover its consistency, completeness, and decidability,” acts to reduce the supposedly abstract property, whatever it may happen to be, say “purple-ness” or “flower-ness” in such a way as when separated from its singular instances, becomes a tautology so that “flowerness is flowerness,” and “color is color,” and “purpleness is purpleness,” and “beauty is beauty”. Needless to say, such statements are meaningless. For Rielo, the “raising to the absolute” must confirm the singular (not the universal) character of relation, for which he introduces the term absolutivation rather than absolutization.

Thus he absolutivates all universal concepts so when we say, for instance, that the rose is beautiful, we are not saying that an abstract reality called “beauty” exists and that this particular rose participates in this abstract “beauty,” but that a “singular” absolute beauty exists, which is constituted by at least two divine persons in complementary relation, and that the singular “beauty” of that particular rose is “in” the rose in virtue of the divine persons that constitute and sustain its existence. In this way, the mystical beauty of the rose is a vestige of the Divine Beauty.

Now a certain unity emerges among all the universal concepts when they are absolutivized in this way, and, more precisely, when they are seen in the light of the non-abstract, universal man. In this way, as we shall see, a solution to the perennial problem of providing the proper hierarchy among the universals emerges. This problem in the history of metaphysics is a result of trying to understand how all things are related to the Absolute, but because the Absolute, according to Rielo, has not been understood properly, this problem has remained a perennial problem since the time of Plato. At any rate, since the universal man or mankind refers to singular persons who know and love, we are not speaking, as in the case of the rose, of a mere vestige of the Divine Persons, but of an image, properly speaking, created in the very likeness

of the Divine Persons. All created things reflect the reality of the Divine Persons, but in varying degrees and ways. With respect to the visible world, man, because of the way in which he knows and loves, a result for Rielo, of receiving the wealth of the genetic patrimony of the Absolute Subject, occupies the highest place in this sacred order.

Plato and Aristotle were perhaps moving in the direction of something similar in their metaphysics and even towards attributing, in the great-chain of being, a personal/relational character<sup>7</sup> to the Absolute Divine being, but they couldn't quite get there because, according to Rielo, they inherited from Parmenides an inauthentic concept of being from which they could never fully escape. Rielo calls this the "original sin of metaphysics" embodied in the unfortunate tautology "being is being."

I have argued elsewhere that whereas I generally agree with Rielo's criticism of the Parmenidean formula, I think he may exaggerate its negative consequences. That is to say, in describing the Parmenidean move as the "original sin of metaphysics," which has corrupted the development of all subsequent philosophical reflection, he may not be taking seriously enough the work of important contemporary philosophers such as Cornelio Fabro, and others, who have showed convincingly how a more intense and dynamic notion of being emerged in the early Christian ages when faith and reason met in a particularly unique and charismatic way. He does acknowledge that there were marvelous attempts to overcome the inherent contradictions in the wounded metaphysics, but he also claims that no one has been able to really provide genuine and lasting healing. Again, I basically agree with Rielo on this point, but I am most interested in where Rielo thinks St. Thomas stands in relation to these marvelous attempts?

In any case, Rielo's metaphysics and his brand of realism go a long way in showing that there is such a thing as human nature, and in

<sup>7</sup> A binity perhaps, but not a trinity. Trinity, for Rielo, can be seen only in the light of divine revelation, not by reason alone.

shedding light on the dynamic and open character of this nature by rejecting any definitions prone to essentialist or tautologous temptations. But as far as Rielo's insights go into being and human being, we can always go farther, always say more because being and being human are profound mysteries that will never go away and which constantly call out for more and more elucidation.

By mystery here I do not refer to something we cannot know anything about, but something rather that we cannot know everything about. In this sense, perhaps, everything is a mystery because we cannot know everything about anything. Of course, there is a hierarchy of knowledge in this regard. Some mysteries are greater than others, just as some infinite sets (irrational numbers) are greater than other infinite sets (rational numbers). In this, I think Immanuel Kant's insight into the limits of our knowledge when it comes to knowing "things in and of themselves" (noumenon) is fundamentally sound and, though little known, is quite close to the position St. Thomas takes as well when he writes in his *Quaestiones disputatae de veritate* 10, 1: "Rerum essentiae sunt nobis ignotae"; both Aquinas and Kant, as stemming from the Platonic/Aristotelian tradition of philosophy, go completely against the grain of scientific epistemologies that claim it is only a matter of time before we will know everything about everything, after which the term "mystery" will finally die its natural death.

### **Solovyov's Complementary Support**

Now I have claimed that Rielo's new science of the Absolute provides a fresh and dynamic transcendental definition of man which is radically relational and which only makes sense within the mystery of loving and being loved by another person. On this score, the insights of Vladimir Solovyov in his late 19<sup>th</sup> century masterpiece, *The Meaning of Sexual Love*, is a great treasure chest of refined discernment, so badly needed in an age that tends to deny the existence of human nature and that often misunderstands and thus distorts the power of sexual love. Moreover, his starting point is particularly attractive in our "scientific" times because he begins

not with some religious or metaphysical or even sociological principle, but with an incredibly sober and insightful biological survey, the conclusions of which complement Rielo's radically relational definition of both being and being human.

A major conclusion of this survey is that the purpose of sexual attraction, if viewed within the entire tendency of biological evolution, is not simply and exclusively the conservation of the species by reproduction, but actually "the propagation of higher organisms."<sup>8</sup> For one thing, the propagation of some living things takes place asexually,<sup>9</sup> but more importantly, in the hierarchy of vertebrate animals, "quantity of offspring steadily decreases as subtlety of organic structure increases; reproduction is in inverse proportion to specific quality,"<sup>10</sup> intricacy, refinement, complexity, and individuality. And not only is it the case that reproduction is in inverse proportion to specific quality, but sexual attraction is in direct proportion in bringing about this quality reproduction. In the words of Solovyov, "the higher we ascend in the hierarchy of organisms, the weaker the power of propagation becomes, but, on the other hand, the greater the power of sexual attraction becomes."<sup>11</sup> Consider how in the lowest class of vertebrate animals—fish, for instance—the embryos produced by only one female are in the millions, while male fertilization takes place outside the female body, exhibiting a rather weak form of sexual attraction. Then consider amphibians: frogs, for instance, exhibit a stronger sexual impulse than fish, but the power of propagation is not as strong. The same inverse proportion can be detected

---

<sup>8</sup> Vladimir Solovyov, *The Meaning of Love* (Herndon, Virginia: Lindisfarne Books, 1985), 20.

<sup>9</sup> Consider natural grafting in the vegetable world or parthenogenesis in the animal world, for instance.

<sup>10</sup> Vladimir Solovyov, *The Meaning of Love* (Herndon, Virginia: Lindisfarne Books, 1985) 9. I have italicized 'inverse proportion'.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 20. Consider how in the lowest class of vertebrate animals, fish, for instance, the embryos produced by only one female is in the millions, while male fertilization takes place outside the female body exhibiting a rather weak form of sexual attraction. Then consider amphibians: frogs, for instance, exhibit a stronger.



among the next stage of animals, the reptiles. And when we come to birds, sexual attraction is vastly more intense as when compared to reptiles, amphibians, and fish, but the power of propagation is vastly diminished. When we come to mammals, sexual attraction is strongest, yet the power of propagation is weakest, and we come full circle around when we get to the exclusively human phenomenon of romantic passion in sexual attraction in that we can find a complete separation of romantic passion from “the production of either more or better offspring,”<sup>12</sup> just as we find in grafting and parthenogenesis, but from the opposite angle: in grafting we get production, but no sexual activity; in romantic passion you have intense sexual activity, but often times either a deliberate or inevitable frustration of production. This is all solid evidence, for Solovyov, that, again, the deepest meaning of sexual differentiation is not to be sought in the idea of reproduction per se, but in the idea of individuality and in hierarchy itself.

Moving from the biological plane to the sociological, it is not difficult to show that romantic passion in sexual attraction is often times separated from reproduction: Shakespeare’s *Romeo and Juliet*, and the Bible’s *The Song of Songs* are perennial insights in this regard.

Solovyov’s ultimate conclusion, in the words of Owen Barfield, is this:

the rarest complex organization of all, human individuality, is an end in itself by contrast with what has gone before; but on a plane now where ends in themselves are also means to an end. . .call[ed] the unity—of—the—all idea. . .[b]eing, at the level of human individuality, is characterized above all by a relation between whole and part that. . .we may catch a glimpse of [when] we reflect on the nature of a great work of art. . .a relation no longer limited by the manacles of space and time, so that interpenetration replaces aggregation; one where the part becomes more specifically and individually a part—and thus [to that extent] an end in itself—precisely as it comes more and more to contain and represent the Whole. Sex—love is for most

---

<sup>12</sup> Ibid., 10.

human beings their first, if not their only concrete experience of the possibility of such an interpenetration with other parts, the thus potentially with the Whole.<sup>13</sup>

## **Conclusion**

This, to me, is fundamentally commensurate with Rielo's mystical insights into the radically relational meaning of being as constituted by a binity. Solovyov is describing the mystery of being, however, through profound insights into the meaning of sexual love and human individuality, and through the relation of one to the other. On this score, I think it is important while critiquing the plethora of abuses inherent in many modern social revolutions to keep asking why such revolutions occurred in the first place. In general, I have little sympathy with the major thrust of either the French Revolution or the eighteenth-century German Enlightenment, nor with the cult of "individualism" that followed, but to ignore the reasons why these revolutions took place is both unwise and imprudent; extreme and unbalanced revolutions are usually reacting against other extreme and unbalanced tendencies. And I think something similar could even be said of the more contemporary sexual revolution since, at one level at least, it was reacting against a view of sexual love that made it difficult to appreciate Eros love as an end in itself, as well as a means to an end. Solovyov has brilliantly addressed this imbalance in a philosophical anthropology from both below and above simultaneously—an approach, I can honestly say, with which I have fallen in love.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 10-11.

***In Pursuit of a World Ethos: Limitations of  
Habermas' Secular Reason. Two Critical Proposals  
and Rielo's Genetic Model as Ecumenical Ground  
for a World Ethos***

ROBERT PETER BADILLO  
The Idente School, Rome  
St. John's University, New York  
rpbadillo@gmail.com

At the beginning of Plato's well-known Allegory of the Cave, he tells us that the myth unveils various degrees of enlightenment from the pitiful state of those fettered to look perennially at shadows to the exceptional human being who, travailing, ascends to the outer world in which the Sun, the Platonic Summum Bonum, is contemplated as source of all things, of truth, goodness and justice. Following the cave analogy it may be said that the earlier Habermas of communicative rationality and discourse ethics conceived the project of Enlightenment or secular reason as an enterprise proper to the more liberated cave dwellers who by the cave's firelight discourse philosophically regarding the procedural conditions for the direction of a body politic bonded by a state constitution—yet without the light shed by the supernal Sun outside the cave. The later Habermas, in the light of historic events affecting Western Europe during the latter part of the twentieth and beginning of the twenty-first, now expresses an “awareness of what is missing” from his former, more naïve, view of secular reason, as myopic, within the pragmatic strictures of institutionalized science and egalitarian liberalism. This closed rationalistic enterprise fails to provide the cave dwellers with the right motivation for overcoming a gross individualism, driven by self-interest, in favor of altruistic virtues of a citizenry inspired by a common ethos, providing, for instance, for the needs of the disenfranchised. Habermas discovers

that what secular reason is missing is a sense of solidarity, an esprit de corps, present in religious faith traditions such as Christianity that, nonetheless, purportedly, ought to be translated into an expression comprehensible to secular reason. This, I contend, cannot be properly supplied without peering outside of the cave and beholding the Sun.

This paper proceeds in three parts: first, a summary review of Habermas's position on the relation of secular reason and religion or faith traditions and the demand of translation; second, an intermediary reflection of two critical proposals, viz. Josef Ratzinger's more theological communicative logos, and W. Julian Korab-Karpowicz's more philosophical proposal for a return to classical philosophy, that serve to bring the metaphysics of Jesus Christ according to Fernando Rielo into greater conceptual relief; third, an examination of the master lines of Christ's metaphysics that Rielo terms genetic metaphysics which serves as the ecumenical ground for an ontological or mystical anthropology with its universal ethos.

### **Habermas on the Relation of Secular Reason and Religion**

For the latter quarter of the twentieth century, the early Habermas heralded the triumph of the Enlightenment ideals in favor of a radical separation of faith and reason, of religion and science, of open inquiry versus—oftentimes caricatured—conceptions of authoritarian dogmatism, in favor of individual freedom, tolerance, and equality within a largely European and American context. The engine, for Habermas, that should move democratic processes is communicative reason; on the basis of his theory of communicative action, he argues that the locus of this form of rationality is to be found not in the metaphysical order of the object (as in classical metaphysics) nor that of the subject (as largely conceived in modern philosophy), but, rather, in the structures of communicative action oriented teleonomically toward reaching mutual understanding among human beings. For Habermas the key to human emancipation from social disequilibria in

the direction of equality and justice is to be brought about by institutionalizing human communicative reason that has the potential, allegedly, for unmasking strategic or instrumental uses of rationality.

Yet to Habermas's dismay, the process of secular modernization, with the rise of largely unbridled global capitalist markets, appears to have contributed to societal disintegration, to a "crumbling of citizens' solidarity," "to a "depoliticization of citizens," limiting their ability to coordinate action based on values, norms. Habermas conjectures: "If the modernization of society as a whole went off the rails..., [this] would lead to...the transformation of the citizens of prosperous and peaceful liberal societies into isolated monads acting on the basis of their own self-interest, persons who use their subjective rights only as weapons against each other."<sup>1</sup> For Habermas much has gone wrong "with regard to lives that have gone astray, with regard to societal pathologies, with regard to the failure of individuals' plans for their lives, and with regard to the deformation and disfigurement of the lives that people share with one another."<sup>2</sup>

Now the agnostic Habermas acknowledges, for purely pragmatic—rather than confessional—interests, a mode of post-secular reason that is open to the genial contributions of faith traditions, especially presumably Christianity, that may serve as a source of a much-needed civic *ethos* in relation to, for example, the rights of the poor, the marginalized, the interests of minorities. Habermas now concedes that faith traditions "have a special power to articulate moral intuitions, especially with regard to vulnerable forms of communal life."<sup>3</sup> Notwithstanding, in order

---

<sup>1</sup> The debate (Munich, January 19, 2004), sponsored by the Catholic Academy of Bavaria, Florian Schuller, Director, was published as Jürgen Habermas and Josef Ratzinger, *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, edited with a Foreword by Florian Schuller, translated by Brian McNeil, C.R.V. (San Francisco: Ignatius Press, 2006), p. 35; henceforth Habermas & Ratzinger, *Dialectics*.

<sup>2</sup> Habermas & Ratzinger, *Dialectics*, pp. 43-44.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*,

for religious wisdom to have a hearing in formal democratic assemblies, Habermas proposes stringent conditions that faith communities must meet. These include accepting the authority of secular reason over faith, recognizing the neutrality of the state in the face of distinct religious worldviews, and subscribing to the basic principles of universalistic egalitarianism in law and morality (i.e., advocating for the removal of inequalities among people on the basis of race, gender, sexual orientation, religion). Finally, there is the demand that religious ideas be *translated* into a language accessible to secular reason, i.e., into a “publicly intelligible language,”<sup>4</sup> in which the specific articles of faith of a particular religious persuasion are summarily set aside. Habermas recommends that secular reason accept only that which can ultimately be translated into its own terms, i.e., into that which is conceptually or universally accessible to all. In this respect a post-secular society is called to do more than merely recognize publicly religious fellowships, but to acknowledge the pragmatic contribution they offer to the “reproduction of motivations and attitudes that are societally desirable.”<sup>5</sup>

Yet, how is it possible for religion to be so subordinated or instrumentalized by secular reason as to give up the spheres of knowledge, morality, law? Under what conceptual frame, then, will issues such as abortion, same-sex marriage, the death penalty, be examined? How can religious insight regarding, say, the understanding of the sacredness of life be allowed to illumine deliberations within the public sphere? In the early part of 2012, in the United States, the Secretary of Health and Human Services Kathleen Sebelius ordered religious institutions to provide coverage for abortifacients, contraception, and sterilization. Only churches would qualify for an exemption from paying for these services; all other religious institutions, like hospitals and universities, would have to comply. In this way religious freedom,

---

trans. C. Cronin (Cambridge, Polity Press, 2008 [German original published in 2005], p. 131; henceforth: *Naturalism and Religion*).

<sup>4</sup> Habermas, *Naturalism and Religion*, p. 111f.

<sup>5</sup> Habermas & Ratzinger, *Dialectics*, p. 46.

a First Amendment right guaranteed by the U.S. Constitution, is disregarded and, instead, religious institutions may be forced to provide for such services at the risk of civil penalties and prosecution, the loss of licenses and other rights, including, the revocation of an institution's tax exempt status. The question here becomes from what metaphysical conception can a world *ethos* emerge that can illuminate the sacredness of human life rationally within the context of contemporary pluralistic societies. To this end the ensuing section consists in an intermediary reflection on two critical proposals of Habermas's more recent view on reason and faith that will serve to bring Rielo's unique contribution into greater conceptual relief.

## **Two Critical Proposals: Ratzinger and Korab-Karpowicz**

### **(Intermediary Reflection)**

*Joseph Ratzinger*

Ratzinger (the present Pope-emeritus Benedict XVI) holds that secular reason, as generative of scientific rationalism, be it physical or social, cannot generate a satisfactory *ethos*. Positive law legislated via democratic processes, though expressive of a collective consensus, adhering, say, to formal rules of Habermasian communicative rationality—i.e., to his ideal speech situation—may nonetheless be “blind or unjust, as history teaches us.”<sup>6</sup> For Ratzinger the majority principle cannot be equated with the ethical rightness of a law so agreed upon, for there may be unjust proposals that should never become law. For Ratzinger, the separation of reason and faith, with its religious expressions, leads to its own forms of pathologies. On the one hand, secular or scientific reason needs to be checked, for it greatly reduces the field of inquiry in a manner that relegates questions of the origin and destiny of the human person to the potentially capricious decisions of subjective conscience. In this state of affairs the “pathologies of reason,” as evidenced, for instance, in the creation of weapons of

<sup>6</sup> Habermas & Ratzinger, *Dialectics*, p. 59f.

mass destruction and human bio-engineering, provide a basis for keeping reason within its own proper limits. Ratzinger—without appealing to natural law ethics (which, in the light of the theory of evolution, he feels “has become blunt,” “capsized,”<sup>7</sup>) as an ethical instrument—concedes that humanity is without a “world *ethos*”; the so-called world *ethos* remains an abstraction.”<sup>8</sup>

Yet, nonetheless, Ratzinger looks with prophetic expectation to “*that which holds the world together*” so that it “*can once again become an effective force in mankind*.”<sup>9</sup> “That which holds the world together,” for Ratzinger, is the Divinity—the Creator, a loving God—that ultimately constitutes the uniting bond which establishes its law in the hearts of human beings. He especially has in mind the God of Christian revelation, of Christian faith, the three Divine Persons: Father, Son, and Holy Spirit. In his Regensburg lecture Ratzinger, as Benedict XVI, analyzes the enriched view of God as especially evident in the Prologue to the Gospel of John, wherein Jesus Christ is called “the *Logos*,” which Benedict XVI comprehends as the universal principle of creation, “self-communication, precisely as reason”—i.e., the primordial reason or word that creates a world which is rationally structured and thereby comprehensible to knowing subjects.

*W. Julian Korab-Karpowicz*

Regarding the Habermasian condition of translation, Korab-Karpowicz in a telling essay entitled “An (Un)Awareness of What is Missing: Taking Issue with Habermas,” insists that religions depleted of their religious depth and translated into secular language are wholly commensurate with “the modern ideologies that, without God, try to build the ‘Kingdom of God’ on earth.” For this scholar, the “current global crisis, including the lack of solidarity among people and the intellectual crisis that Europe

---

<sup>7</sup> Habermas & Ratzinger, *Dialectics*, p. 69.

<sup>8</sup> Habermas & Ratzinger, *Dialectics*, p. 76.

<sup>9</sup> Habermas & Ratzinger, *Dialectics*, pp. 79-80 (emphasis added).



is experiencing today, is the result of such ideologies.”<sup>10</sup> He reprimands Habermas for promoting ideas that are impractical and impotent “to regain a lost human solidarity,” but, moreover, that he considers disastrous for Europe, for, “by undermining its Christian roots, they further weaken its already fragile identity.”<sup>11</sup>

For Korab-Karpowicz, “At the heart of modern rationality—a Hobbesian form of instrumental rationality [promoted by a Lockean liberalism]—lies an assumption about human nature: man is the Cartesian subject around which the world revolves.” Modern subjectivity takes the form of a subjective egoism wherein the individual is fundamentally self-interested and pleasure-seeking. Korab-Karpowicz contends that modern secularized individuals, “individuals without God, without virtue, and without manners [“and often without families and without children”<sup>12</sup>], are creatures of interests who today populate large parts of the world. How, then, can they arrive at intersubjective agreement and mutual recognition.”<sup>13</sup> Such instrumental rationality has come to replace, according to Korab-Karpowicz, reflective or deliberative reason, i.e., “the classical tradition, a tradition born in Greece and continued by St. Thomas Aquinas and other Christian thinkers and that can be described as the tradition of virtue, the capacity for rational reflection” on what is just and unjust, what distinguishes human beings from other creatures. For Korab Karpowicz the “greatest loss of modern humanity” is that of the human soul, for by “forsaking God and virtue, and the awareness of the proper order of things, human beings lose themselves in superficial desires.”<sup>14</sup>

Regarding these two philosophers, on the one hand, Ratzinger acknowledges the need for a world *ethos* that to date remains

---

<sup>10</sup> W. Julian Korab-Karpowicz, “An (Un)Awareness of What is Missing: Taking Issue with Habermas,” *Modern Age* 56 (Winter 2014): 21; henceforth, Korab-Karpowicz, “(Un)Awareness.”

<sup>11</sup> Korab-Karpowicz, “(Un)Awareness,” p.22.

<sup>12</sup> Korab-Karpowicz, “(Un)Awareness,” p.26.

<sup>13</sup> Korab-Karpowicz, “(Un)Awareness,” p.24.

<sup>14</sup> Korab-Karpowicz, “(Un)Awareness,” p.26.

an abstraction, and then turns toward that which holds the world together, the uniting bond wherein the world *ethos* may be derived, viz., the God of Christianity, centering his discourse on the creative or communicative *Logos*, i.e., the two personal beings of the eternal Son of the equally eternal Father. Yet, the challenge here pertains to the rationality of the Christian faith: whether—and the extent to which—the Christian conception of God as Father and Son, as creative and communicative, can be *rationally* sustained as the locus for the world *ethos*. On the other hand, though this paper is in fundamental agreement with Korab-Karpowicz’s critique of Habermas’s proposal, it does not share his call for a return to “classical philosophy,” given that this tradition, notwithstanding its many insights, is affected in its articulation of the metaphysical absolute by the Parmenidean-inspired so-called “principle of identity,” wherein an understanding of the metaphysical absolute as constituted by divine personal beings is rendered wholly impossible. Instead, this paper will introduce Christ’s metaphysics according to Rielo, which proffers a *rational* and *ecumenical* conception of the absolute from which the desired world *ethos* may be derived and which may serve to guide human action universally.

### **Christ’s Metaphysics according to Rielo in its Ecumenical Expression as Ground for a World *Ethos***

Fernando Rielo, while upholding that Jesus Christ is the metaphysician *par excellence* of all times, chides Catholic philosophers for not studying Christ’s revelation as the fount of an implicit and unique metaphysics. So-called Christian philosophers are not such because they concentrated on the person of Christ and his revelation as, say, depository of an original metaphysics, but because these philosophers as baptized Christians sought to harness elements, mainly of the Greek philosophical tradition, in an attempt to demonstrate its compatibility with Christian revelation. Augustine turned to Plato for philosophical inspiration, and Aquinas centered his philosophical writings on Plato and Aristotle with the end in view of showing their potential for supplying the *preambulata fidei* that could lead to the *donum fidei*

or the gift of faith in Jesus Christ. In the case of Aquinas, he went so far as to call Aristotle, as is well known, “the Philosopher.” Yet, Rielo would insist that only Jesus Christ merits the appellation of “the Metaphysician,” the one who provides the vision of a genetic conception of the Absolute and the human being that is unique and unprecedented. Though the term *genetic* is typically understood as referring to the biological sphere, according to Rielo, it has a wider application in the psychological, moral, ontological, and metaphysical domains; metaphysically, it signifies that *every being exists only in constitutive relationship to another being that defines the first being.* (This will be amply explained in this section.)

While one may object that Rielo's claim in regard to Christ's metaphysics is more theological than philosophical and hence requires the *donum fidei*, Rielo would disagree and argue, instead, that Christ makes known via his revelation a genetic conception of the Absolute that, though it refers to the one and only God or Divinity, has a distinctly twofold expression: one, **metaphysical**—i.e., ecumenical or general that is *rationally* accessible to all persons, wherein the Absolute Subject is constituted at the intellectual level by two and only two personal beings in a state of immanent, intrinsic complementarity; the other, **theological**, revealed or specific, that indeed requires the gift of faith, wherein the Absolute Subject is constituted at the revealed level by three and only three personal beings in a state of immanent, intrinsic complementarity. Christ's metaphysics according to Rielo, accessible to the human intellect without the need of the gift of faith, deserves at this critical hour in European history an open and humane hearing from all men and women of good will for the vision that may serve to adumbrate the personal and public spheres of contemporary life. Indeed, the European nations, together with the Americas, historically have developed religiously, philosophically, culturally, artistically largely within a Christian worldview with all its genius and folly rather than as a function of a Hindu, Buddhist, or Muslim worldview. Consider Hilaire Belloc's “Europe is the Church, and the Church is Europe.”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Hilaire Belloc, *Europe and the Faith* (Rockford Illinois: Tan Books: reprinted, 1920), p. 2.

## The Binity: Genetic Conception of the Principle of Relation

Christ declares, “**The Father and I are one**” (Jn 10:30)

Rather than elevating to the absolute a single term—as first articulated by Parmenides with his Being in the West and Shankara with his Brahman in the East,<sup>16</sup> —that extolls a self-same relationless identity, Christ, according to Rielo, elevates two persons to the absolute in his declaration: *Pater et Ego unum sumus* (the Father and the I are One); such that, for Christ, each divine person is in constitutive relation to another divine person. Rielo develops this groundbreaking affirmation, that he terms the *Binity*, by indicating that Christ’s metaphysical assertion underscores the essential constitutive relation of every being to another being; no being is thus in constitutive relation to itself but, rather, in constitutive relation to another being that constitutes its *more*. For Rielo, Christ’s affirmation consists, then, in the substitution of absolute identity as a vacuous *perseity*, Being in Being, or X in X, whose tautological formulation is A is A, with its historic variants, being, the good, existence, *cogito,...*,<sup>17</sup> for the absolute congenesis of two beings, **Being** + (more)—Being and its +— in genetic relation, signifying that *every being is itself and something more than itself*, that every being is in genetic relation to another being other than itself, its + that defines it.

For Rielo, then, the metaphysical absolute is constituted by the genetic conception of the principle of relation, or more briefly

---

<sup>16</sup> See my “Who is the True Father of Metaphysics?: Parmenides’ Original Sin and Christ’s Redemption According to Rielo,” *Proceedings of the Fourth World Conference on Metaphysics* (Rome: Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, November 5-7, 2009), pp. 57-65; and my “Mutant Virus” in Greek and Indian Metaphysics and His Alternative,” *Proceedings of the Fifth World Conference on Metaphysics*, November 8-10, 2012 (Rome: Fondazione Idente di Studi e di Ricerca), pp. 85-96.

<sup>17</sup> It is important to emphasize that at no point is Rielo denying the existence of “substantial” reality in favor of some sort of Heraclitean world of flux; much to the contrary, what Rielo is setting aside is an understanding of the Absolute as an *unum simpliciter* in favor of a conception of the Absolute as the *unum geneticum*, as *being more*.

the **genetic principle**, articulated as [**B<sub>1</sub> in a state of immanent intrinsic complementary with B<sub>2</sub>**]. The Absolute Subject, then, consists of *two* terms, not less than two because identity would be introduced, and not more than two, for a third term emerges as a metaphysical surplus from the simplicity inherent in raising two terms in relation to absolute. The two terms or two beings, additionally, are two persons, with the formulation [**P<sub>1</sub> in a state of immanent intrinsic complementary with P<sub>2</sub>**] because, for Rielo, the person is the supreme expression of being, giving maximum category to being, although at the metaphysical level the persons are *divine* persons, i.e., omniscient, omnipotent, omnipresent, eternal. Furthermore the two persons are really distinct from each other, for if they were not really distinct, one would reintroduce identity for if A is B and B is A, then AB. Moreover the two terms should be understood as having no admixture with the complexity and compositiveness proper to the phenomenological field. The metaphysical absolute for Rielo, following Christ's declaration, is that of a Binity, accessible to human reason.

Moreover, for Rielo, Christ's declaration of the metaphysical absolute proffers an axiomatic living definition whose *definiens* avoids both the infinite regress affecting non-axiomatic *definiens* and the circularity and question begging proper to traditional axiomatic definitions incurring in the fallacy of the *petitio principii*.<sup>18</sup> In the case of infinite regress, to say, for instance, that *the good* is being, and only *the good* is *being*, involves defining the *definiendum* "*being*" by the *definiens* "*the good*" that itself needs to be defined, for if one defines a term by another term, in this case *the good*, that equally needs to be defined, then one proffers a meaningless or uninformative definition leading to infinite regress and hence susceptible to the charge of the *petitio principii*. If, on the other hand, as in the case of axiomatic definitions, one determines that the one term, the *definiens* is axiomatic, say, *sum of all perfections*, i.e., self-defining and self-certifying, as in the example, *being* is

---

<sup>18</sup> The fallacy of the *petitio principii* occurs when a statement proves itself, i.e., that a premise must have a different source or reason, ground or evidence for its truth from that of the conclusion.

*the sum of all perfections*, then *being*, the *definiendum*, in this case, though apparently avoiding infinite regress, Rielo argues, furnishes a tautological or identitatical definition in which the *definiens* is the same as the *definiendum* or vice versa: A is B and B is A, which amounts to a meaningless and uninformative definition for it fails to explicate *what being is*. Indeed, if the metaphysical absolute is defined by itself and through itself, then, Rielo argues, one incurs in the “paradox of the identitatical absolute.” The argument briefly consists of the following elements: that whatever is said of the absolute must be affirmed on an absolute level and in an absolute sense; to say that the absolute defines itself is to say that it defines itself through itself, yielding the following terms in the definition: *definiens*: the Absolute, the *definiendum*: the Absolute; which is the same as affirming that the two terms of the definition are absolutely the same and absolutely distinct: the same because the Absolute is one term duplicated incurring in the absurdity of absolute identity, and absolutely distinct given that the *definiens* and *definiendum* oppose each other absolutely, incurring in the absurdity of absolute contradiction; hence, a single absolute is, at the same time, absolutely identical to itself and absolutely distinct from itself, in either case the so-called absolute is unknown and unintelligible.<sup>19</sup>

But if the absolute cannot be defined in relationship to itself, i.e., *qua* itself in which the *definiens* is the same or identical to the *definiendum*,<sup>20</sup> then it would appear that it would have to be

---

<sup>19</sup> This material is amply developed in Fernando Rielo’s *Genetic Conception of Method* (in preparation for publication).

<sup>20</sup> Neither does it help to say that the statement “being is being” or “being *qua* being” actually expresses a “richer” affirmation than may at first appear given that the predicate-term “being” is understood as signifying the act of being or of existence or to say that “existence” is the sum of all perfections. The reason for this is that whether one says “being is being” or “existence is existence” or “being is existence” or “being is the sum of all perfections,” the tautology “A is A” remains constant. This results from the fact that the predicate-term is actually synonymous with the subject-term; the predicate-term “A” is a synthetic marker for, say, “existence” or for the longer expression the “sum of all perfections.” Rielo argues, accordingly, that “traditional metaphysics” employs defec-

defined in terms of something other than itself; yet how can it be defined by something other than itself for, in this case, such a *definiens*, not identical with the Absolute, would, as *definiens* of the absolute, be the absolute? For Rielo, Christ is the only thinker that overcomes this impasse by indicating that the **Absolute Subject is constituted by two non-identical terms that, dissolving the identity of the *definiendum* and the *definiens*, are in an essential, necessary and constitutive relation to each other.**

Notwithstanding, in raising to absolute two terms, it may be objected that the two terms or beings incur in the absurdity or paradox of the double absolute, a full-fledged dualism. For Rielo, Christ's Absolute Subject consists of two beings or persons constituting one sole Absolute. Consider Christ's affirmation:

**“Whoever has seen me has seen the Father... Do you not believe that *I am in the Father and the Father is in me?*”** (Jn 14:9ff, emphasis added).

For Rielo, the two beings or persons are so related as to constitute the one SOLE Absolute Subject in a “state of immanent, intrinsic complementarity,” without thereby incurring in the paradox of the double absolute. The term “immanent” indicates that it is not possible for one person [P<sub>1</sub>] to transcend the other [P<sub>2</sub>] or vice versa, for in this case subordinationism would be introduced into the Absolute Subject. The term “intrinsic” underscores the fact that the relation between the two persons is a constitutive one such that one term cannot be but in constitutive relation to the other nor can the other term be but in constitutive relation to the first term such that the two personal beings are *entirely open* one to the other to such a degree that [P<sub>1</sub>] is *entirely in* [P<sub>2</sub>] and [P<sub>2</sub>] is *entirely in* [P<sub>1</sub>].<sup>21</sup> The genetic principle accordingly eradicates

---

tive, tautological definitions lacking meaning as a result of identity. (Fernando Rielo, *Dialogue with Three Voices*, trans. David G. Murray (Madrid: Fernando Rielo Foundation: 2000), p. 130; henceforth *Dialogue*).

<sup>21</sup> José M. López Sevillano, “Introducción,” in Fernando Rielo Pardo, *Mis meditaciones desde el modelo genético* (Madrid: Editorial Fernando Rielo, 2001), p. 18.

any conception of identity as a metaphysical principle, for there is no such a thing as a self-same “being in being,” i.e., a being *per se*, being *simpliciter*, a *solus ipse*, a monological absolute in constitutive relation to itself. For Rielo, then, Christ ruptures the tautological conception of a being *in* itself, a being *in* being, for the constitutive relationality of *one* personal being *in* the *second* personal being and vice versa. The term “complementarity,” underscores that the two personal beings, [P<sub>1</sub>] and [P<sub>2</sub>], while being really distinct, nonetheless are constitutively and essentially necessary one to the other constituting, in turn, the absolute unity of a *single* Absolute Subject with its *sole* absolute act.<sup>22</sup> Rielo’s genetic metaphysics, hence, does not provide a generic notion of the Absolute in terms of the identity of a unipersonalist monotheism, that is without possible existential integrity, but a Binitarian conception, constituted by two personal beings, the genuinely universal conception of the Divinity, that is oriented towards a Trinitarian conception.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> This term has nothing to do with Neils Bohr’s use of the term ‘complementarity’ to mean jointly necessary but mutually exclusive conditions.

<sup>23</sup> Although for Rielo, the question of who may be [P<sub>2</sub>] cannot be resolved on an intellectual level alone, he maintains that what is *sensu stricto* original to Christ’s revelation may be articulated in two truths that exceed reason unaided by theological faith, viz.: (1) that he, Jesus Christ, is himself a divine person, i.e., [P<sub>2</sub>] of the genetic principle, in immanent intrinsic complementarity with [P<sub>1</sub>]; and (2) that there exists a third divine person [P<sub>3</sub>], whom he names Holy Spirit. Accordingly, Christ declares quite explicitly that the Father and he constitute the *unum geneticum*: “*Ego et Pater unum sumus*” (Jn 10:30). In fact, he indicates to his contemporaries that though they do not believe in him, they should believe in the light of his deeds: “*Si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et sciatis quia in me est Pater et ego in Patre*” (Jn 10:38). He also openly affirms the existence of a third divine person: “The Spirit of truth, that proceeds from the Father, and that I will send you from the Father” (Jn 15:26). With respect to a third divine person, though on an intellectual level such a person represents a transrational surplus, Rielo maintains there is an *intellectual index* nonetheless in favor of the existence of such a third person [P<sub>3</sub>] in the light of the functions it fulfills, viz.: (a) to serve as replica of the active *ingenuity* of [P<sub>1</sub>] which does not pass to [P<sub>2</sub>] because, in this case, [P<sub>2</sub>] would also be unbegotten, rupturing in this manner the identity of “unbegottenness is unbegottenness”; and (b) to serve as replica of the active *ingenerant* of [P<sub>2</sub>] which does not pass to [P<sub>1</sub>] because, in this inverse case, [P<sub>1</sub>] would also be begotten, rupturing in this



Said another way, in order to overcome the contradiction from holding that, one, that the absolute needs to be in constitutive relation with itself (so as not to be defined by something other than the absolute), and, two, that it simultaneously not be in constitutive relation to itself (so as not to be susceptible to the charge of circularity and question begging), the two persons must be conceived, on the one hand, as *distinct* one from other, whereas one person is the *definiendum* while the other is the *definiens*, overcoming the identity of the *definiendum* and its *definiens* as is proper to axiomatic definitions. Instead the two distinct persons possess their own metaphysical locus or position [P<sub>1</sub>] and [P<sub>2</sub>]. Yet the two beings cannot be conceived as absolutely different for otherwise the *definiens* would be left undefined, rendering it circular and question begging. Rielo contends that the only way, metaphysically, that the two personal beings can be conceived as the same yet not the same is if they share the same hereditary patrimony such that [P<sub>1</sub>], as agent action, as progenitor, engenders or transmits its genetic patrimony to [P<sub>2</sub>] who actively, as receptive action, as the engendered, receives the patrimony of [P<sub>1</sub>]. The two personal beings are the same in that [P<sub>2</sub>] is replica of [P<sub>1</sub>], both sharing the same patrimony; yet the two personal beings are different in that [P<sub>1</sub>] *transmits* its genetic patrimony to [P<sub>2</sub>], whereas [P<sub>2</sub>] *receives* the said patrimony from [P<sub>1</sub>]. The metaphysical positions of the two personal beings are not interchangeable for the progenitor can never be the engendered and vice versa. For Rielo, Christ's formulation of the Absolute then is not self-defining nor self-certifying, and hence such an absolute is not susceptible to the charge of the *petitio principii* for the two personal beings mutually ground each other.

This relation may be understood as signifying *absolute openness* or, equivalently, the metaphysical expression of *absolute love*, understood as the ecstatic mutually indwelling compenetration of the two persons. The genetic relation then between [P<sub>1</sub>] and

---

manner the identity "begottenness is begottenness." See Fernando Rielo, "Hacia una nueva concepción metafísica del ser" in *¿Existe una filosofía española?* (Seville: Editorial Fernando Rielo, 1988), p. 123.

[P<sub>2</sub>] arises as complementary, open, dialogical, communicative, generous, loving or ecstatic. Further, Riello provides a theological transcription of the two persons of the genetic principle: "... the absolute congenitude of [P<sub>1</sub>] and [P<sub>2</sub>] is a Binity constituted by two personal beings: the first one is named Father; the second one is named Son. In other words, the generation of the Son [P<sub>2</sub>] by the Father [P<sub>1</sub>] consists of the transmission of the hereditary character or genericity of [P<sub>1</sub>] *per viam generationis* [by way of generation] to [P<sub>2</sub>]."<sup>24</sup>

### Genetic Conception of What Is Not the Absolute Subject

Such a relational Absolute, moreover, can serve as the agent of creation, given that the Binity being relational intrinsically (*ad intra*), i.e., constituted by relation, can also be relational extrinsically (*ad extra*), i.e., "outside of the Absolute Subject," in the void of being. To deny the existence of the realm that is not the Absolute Subject or the void of being signifies that there is only the Absolute which leads to the absurdity of *absolutism* or *pantheism*. Moreover, the realm outside the absolute consists of *no*-thing, the void, for a reality ontologically independent of the Absolute leads to the absurdity of *dualism* or *pluralism*. The Binity has thus been eternally present in the void with its *ad extra* presence eradicating any possibility of the self-same identity of "the void of being is the void of being," instead the Binity has mathematized, objectified, and designed the void as "locus" for a free *creatio ex geneticae possibilitate*, rather than a *creatio ex nihilo*, for creation takes place not from the context of an identitatical void but from a void permeated by the divine presence. From this *ad extra* realm the Binity creates non-living things, impersonal living beings and living personal beings. There is no reality that is self-defining but, rather, all created reality are instances of "**being +**," the "+" referring to the varying degrees of divine presence that structures inert or nonliving things as *actio in distans*, and living beings as

---

<sup>24</sup> Riello, *Dialogue*, p. 133.

divine reverberative presence. In the case of the living personal beings, they are structured by the divine constitutive presence. For Rielo the essence of creatures, supposing their creation, is ontologically defined by the degree of the *ad extra* divine presence (*per praesentiam*) of the absolute act in the created entity rather than by “participation,” given the pantheistic overtones of this traditional notion within a discourse of identity.<sup>25</sup>

### **Genetic Conception of the Human Person and the Ground of the “World Ethos”**

Christ declares: “**On that day, you will know that I am in my Father, and you in me and I in you**” (Jn 14:20, emphasis added).

Christ, according to Rielo, also ruptures the tautological definition of the human person in the form of “human being is human being” or “human being is a rational, social, linguistic, ..., animal.” He, instead, defines the human being in terms of its more (+), i.e., the constitutive indwelling presence of the divinity: “On that day, you will know that I am in my Father, and *you in me and I in you*”

---

25 Additionally, without incurring the absurdity of process philosophical or theological proposals that eliminate or render relative one or more of the divine attributes of the Absolute Subject, within a genetic conception of the Absolute Subject, the rift between the absolute and the relative, the eternal and the temporal, is no longer metaphysically tenable. For, neither the Absolute nor the realm *ad extra* to the Absolute are understood as closed identities; rather the Absolute Subject with its *ad extra* presence renders the void open to the Absolute and to its creative influence. Rielo further argues that the analogy of being cannot be invoked as a way to overcome the so-called problem of the “one and the many,” given that this conundrum only becomes so once reality—be it divine or created—is understood in terms of the a-relationality endogenous to metaphysical proposals affected by identity. For Rielo, the primary analogate, conceived identitatively, and hence as bereft of relation, cannot be understood at the same time relationally, i.e., as participating the analogues causally in existence. Hence, a genetic conception of creative activity certainly does not proceed in accordance with the mechanical model of causality and its implication of necessity and determinism; for Rielo, such a model is better restricted to the more limited sphere of physical phenomenon. The creative activity of the Absolute Subject is always free and understood in terms of grace, benevolence and munificence on the part of the Creator.

(Jn 14:20, emphasis added). He also states, confirming the Hebrew Scriptures, “You are gods” (Jn 10:34), meaning you are beings indwelt and thus defined by God rather than self-same identities bereft of constitutive relation. Rielo contends moreover that the divine constitutive presence is itself uncreated because God cannot create its own presence. It is indeed the divine constitutive presence or the indwelling of the Absolute Subject and act, moreover, that serves as the ground for the definition of the human person as a *homo mysticus*, as a deitatic being not only open to the Absolute, but formed by the Absolute for filial communication with the same Absolute. Human persons, then, are a reality composed of two elements or natures: one, *created*, referring to a psychosomatized spirit, the spirit referring to the locus for the indwelling of the Binity that, in turn, renders the human person morally free, i.e., not subject reductively either to the deterministic frame of inert bodies nor the instinctual strictures of living non-personal beings<sup>26</sup>; and the other element, *uncreated*, referring to the divine constitutive presence that, by conferring its very own hereditary character, makes human persons ontological or mystical deities of the metaphysical Divinity.<sup>27</sup> Notions used traditionally to define the human person—consciousness, rationality, autonomy, linguistic capacity—represent properties of the human person pertaining to the created nature such that they would be without effect if it were not for the divine constitutive presence that makes it possible for the human person to be conscious, rational, etc. It is precisely this indwelling presence of the Absolute in the human person—in fashioning the human person as a being in the *imago Dei*, the keystone of the person’s ineffable dignity or sacredness—that provides the ontological bond or common patrimony, the universal *ethos*, which unites all peoples as one family.

---

<sup>26</sup> An extensive analysis of the reality, nature and distinction of the tripartite division of the created element of the human person is found in Rielo’s *Genetic Conception of Method* (in preparation for publication).

<sup>27</sup> Rielo, *Dialogue*, p. 144f.

### ***World Ethos, Sacredness of Human Life, and Marriage***

Moreover, the Binity—satisfying with absolute exactitude the just exigencies of their own genetic nature, and, in virtue of their indwelling presence in their human progeny, serving as an epistemic and ethical principle guiding human action—emerges as the ground for the desired world *ethos*. This is to say, that what is ethical or genetic is what is in conformity to the formative influence of the divine constitutive presence in the human person, and what is unethical or dysgenetic, theologically sinful, is all that resists this formative presence. Since the Absolute Subject, on an intellectual level, is understood as life-giving, life-sustaining, open, relational, complementary, dialogical, communicative, generous, and loving or ecstatic, the human being, as a *replica* of the Binity—i.e., as a subject created in the *imago Dei*—is a being that is constitutively formed and oriented to be life-giving, life-sustaining, open, relational, complementary, dialogical, communicative, generous, and loving or ecstatic. Egoism or existential identity, i.e., to be life-taking, self-centered, irrelational, antagonistic, antipathetic, incommunicative and hateful would render one anti-image of the Binity, a possibility that proceeds from using spiritual freedom in a deformed manner. The universal *ethos* can thus be expressed by the Golden Rule: “Do unto others as you would have them do unto you,” but it is further specified by Christ, who presents himself as the ethical model: “A new commandment I give to you, that you love one another, even as I have loved you, that you also love one another” (Jn. 13:34). This world *ethos* can be adopted by all nations, peoples, religions, cultures. Given the indwelling presence of the Binity in human persons, human persons should show special veneration for other persons [in Spanish Rielo uses the term *culto dúlico*] precisely in view of the indwelling presence of the divinity in each one. Rielo further clarifies that the ground of ethics is not founded on the rationality of created human nature whether as promulgated by natural law ethics, nor is it to be found as a function of human rationality in terms of deontological, universalistic injunctions but, rather, is grounded solely in the uncreated element constituting our personhood, i.e., the divine

constitutive presence of the Absolute Subject in the human person.

Now the significance of Christ's anthropology with its universal *ethos* according to Rielo can be evidenced in its capacity to defend the sacredness or sanctity of human life against contrary reductionistic conceptions, such as those animating abortion or euthanasia proponents, as well as its defense of marriage as constituted by the union of a man and a woman. Given the ineffable dignity of the human person, in the light of the divine constitutive presence, all human life must be integrally safeguarded regardless of the stage of biological development of a human being: unicellular zygote, embryo, fetus, infant, child, adolescent, adult, senior. Since the divine constitutive presence invalidates any identitatical conception of the human person, there is no reason for maintaining that the divine constitutive presence occurs at any moment after conception for the created nature (psychosomatized spirit) must *always* be defined in constitutive relation to its *more*, the divine constitutive presence. From the moment of conception, then, the human being is structured to relate transcendently, implicitly or explicitly, to God. In the light of this sublime dignity, by virtue of the divine constitutive presence, any attempt to do violence to the life of a human person—e.g., via abortion or euthanasia—constitutes a grave moral transgression. From this perspective, all arguments given in favor of, say, abortion—whether because of rape or incest, the desire to avoid the birth of a deformed human, or personal deliberations involving physical, emotional, or economic reasons—are without moral justification, given that the life and dignity of the child, indwelt by the divine constitutive presence, outweigh any such considerations.

Christ's metaphysical conception of the Absolute Subject, moreover, as constituted by the indissoluble and eternal union of two personal and wholly complementary—versus identitatical—beings, a progenitor and an engendered one, also provides the ground for upholding the understanding of marriage as consisting in the union of one man and one woman open to the generation of new human life. Whereas in the case of the Absolute Subject, the

progenitor, or, theologically, the Father, engenders the engendered one, or, theologically, the Son, human marriage, *mutatio mutandis*, consists in a progenitor—constituted in the case of humans by the complementary relationship of two spouses, a man or husband and a woman or wife, who together as *one* engender or bring forth new human life, that of a child, of a male or female child. In Scriptures the creation of Adam and Eve with their complementary genders confirms this view:

God said, “*Let us make man in our own image*, in the likeness of ourselves.” ... *In the image of God he created him, male and female he created them.*<sup>28</sup>

Indeed, Adam's communal nature is made manifest in the loneliness experienced when he discovers that there is no one in his environs to which he can relate as another human being sharing—to the same extent as he—in the divine image and likeness. The idyllic garden which serves as his habitat with its array of vegetative and sentient creatures by itself proves inadequate to provide Adam with the sort of companionship which his social and communicative nature demands. God's response to his longing for a suitable companion consists in the creation of Eve, the first woman. But her being created woman, the female gender complementary to Adam's male gender, was not without a divine reason. For according to the Genesis account: “God blessed them, saying: ‘*Be fertile and multiply; fill the earth and subdue it.*’”<sup>29</sup> Thus God created Adam and Eve, man and woman, male and female, with their complementary genders and their equally complementary sexual genitalia or reproductive organs, and united them into a stable marital or conjugal union with the end in view of having them procreate and populate the earth with sons and daughters that they nurture and raise over time. Human marriage, then, is in the image and likeness of the eternal generation of the Son by the Father, wherein parents, a father and mother, using their complementary genders, generate the ineffable fruit of human

---

<sup>28</sup> Genesis 1:26-27 (emphasis added).

<sup>29</sup> Genesis 1:28 (emphasis added).

children. Human marriage, in the standard case, consists of the complementariness that exists between a man and a woman open to new human life. In the case of marriages where the spouses are infertile, this generative inefficacy would be conceived as due to some defect or accident of their biological support. And, in the case of marriages comprised of seniors beyond the age of child-bearing, their marriage nonetheless underscores the desire for companionship of the sort that Adam sought and found in Eve, his female spouse.

### **Conclusion**

In conclusion, the rationality of faith convictions promoting human solidarity among the citizenry suggested by Habermas certainly does not encompass the rationality of Christ's metaphysics according to Rielo. Yet there is, for Rielo, in principle, no need to limit the efficacy of faith to illumine reason or to limit reason in its capacity to illustrate the reasonableness of faith. It is not a question of whether faith claims may be entirely explicated rationally in a Hegelian sense, for the Absolute always exhausts human comprehension. Yet, may not the divine constitutive presence be understood as the uniting bond to which Ratzinger appeals with a view to fostering human solidarity? May this not lead to the endorsement of a common ecumenical language for religious faiths and an experiential methodology proper to the non-mechanistic human or spiritual sciences comparable to the discovery of the common experimental method which empowered the physical and biological sciences to make progressive strides in their discoveries? Meeting the demands of rational scrutiny, faith convictions via the lens of genetic metaphysics emerge then as universally accessible, and as a safeguard for humanity from otherwise blind or fideistic conceptions of religion, potentially harboring veiled ideological and strategic elements.

Indeed, the Binity, for Rielo, offers a "metaphysical" and "ontological" ecumenism open to all faiths, to atheists and agnostics: "My system...refers to a metaphysical and ontological



ecumenism, since the first sphere of my genetic conception of the principle of relation can be accepted by human intelligence without the antecedent of infused theological faith. In my view, this is the cultural foundation for religious ecumenism, not only among the Christian churches, but also among all creeds.”<sup>30</sup> The world *ethos* that follows from this genetic principle would then be to live as a function of the indwelling ecstasy of love that constitutes human persons, in a manner that upholds the sacredness and dignity of all persons while promoting an integral spirit of solidarity, of *caritas*, among all peoples.<sup>31</sup> Since Christ's metaphysics according to Rielo introduces a rationally-accessible notion of the Absolute or God, it would be morally reprehensible to keep God out of the public sphere. If the public sphere shuns the input that genetic metaphysics offers, a contemplation outside of the Cave in the direction of the *Summum Bonum*, then all men and women of good will are called to raise their prophetic voice therein, in defense of all that safeguards the sacredness of human life and the human family in the light of its deitatic constitution.

---

<sup>30</sup> Rielo, *Dialogue*, p. 135.

<sup>31</sup> Rielo maintains, “One may make the observation that the divine constitutive presence in the human person, that decides with its incrementations of supernatural character the genetic constant of a mystical interpretation of philosophy and of human culture, pertains only, with center in Christ, to the deposit of the Catholic faith; such that it is not a universal model that can be accepted by other historic religions... My response to this casuistry is the following: the atheistic, agnostic conceptions, and even those of the other religions, are without capacity, under any viewpoint, to reach the plenitude that this Christological model satisfies, with the consequence that the other models cannot free themselves from the continuous metaphysical, ontological, epistemological ... paradoxes and antinomies in which they remain trapped” (“Formación cultural de la filosofía,” in *Filosofía, ética y educación* [Madrid: Editorial Fernando Rielo, 2001], p. 54.



# *Metafísica de la intimidad y neurociencias*

JESÚS CONILL SANCHO<sup>1</sup>  
Universidad de Valencia, España

## **Abstract**

Ante la crisis de la intimidad en favor de la extimidad en la vida social y en las neurociencias, y su reducción a privacidad en el derecho, se expone una concepción metafísica de la intimidad como realidad corporal a partir del cuerpo y del ámbito sentimental de la realidad, superando el cosismo y el subjetivismo, mediante el análisis del mecanismo de la metáfora y de la capacidad de ensimismamiento. Este modo de realidad de la intimidad constituye una alternativa al idealismo, al objetivismo de la conciencia y a la introspección, siendo decisiva para la conformación de la persona<sup>2</sup>.

## **Introducción**

La cuestión de la intimidad está muy presente en la vida cotidiana y es de palpante actualidad. De hecho, vivimos tiempos de crisis de la intimidad y de triunfo de la “extimidad”. A nadie se le oculta que en el contexto actual de nuestras sociedades ha crecido desmesuradamente el poder del espectáculo y de la apariencia a través de unas tecnologías de la comunicación, que son cada día más extensas e intensas. Por tanto, ya desde una perspectiva sociológica y cultural nos percatamos de la importancia de la intimidad en nuestras vidas, aunque sólo sea por lo erosionada que está, o por la sensación de que nos falta.

---

<sup>1</sup> Universidad de Valencia/Sección departamental de Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Valencia, España. Jesus.Conill@uv.es

<sup>2</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

Por otra parte, en el contexto social hay que distinguir la intimidad de la privacidad (*privacy*)<sup>3</sup>. Es este término un anglicismo que remite a una cuestión privada de la vida y que ha surgido principalmente en el contexto jurídico estadounidense<sup>4</sup>, en especial a partir de ciertos asuntos bioéticos, como la gestión privada del propio cuerpo (de la vida y de la muerte), y de los nuevos presuntos derechos que pueden generarse a partir de estas exigencias defensivas de lo privado frente al Estado y otros poderes fácticos. Se trata del aspecto jurídico de la intimidad, cuando se ha pretendido convertirla en un derecho, que ha de ser reconocido y protegido por la ley positiva del ordenamiento jurídico.

A los dos aspectos anteriores se suma en los últimos años un tercero, que es el que está siendo desarrollado por la creciente investigación en las neurociencias y que en bastantes ocasiones se ha expresado mediante fórmulas que resultan alarmantes para muchos, como cuando se ofrece la posibilidad de “leer el pensamiento”<sup>5</sup> y, por tanto, invadir –presuntamente- la intimidad de los demás. Algunos estudios y medios de comunicación han difundido la idea de que los avances de las neurociencias van a posibilitar que leamos los pensamientos y penetremos en los sentimientos de las personas. El ruido mediático de estos mensajes no ha hecho más que crecer en las dos últimas décadas. Pero ¿es realmente posible leer el pensamiento y llegar hasta los sentimientos de las personas a través de los conocimientos que ofrecen las neurociencias?

No obstante, a pesar de la crisis de la intimidad que ponen de manifiesto las perspectivas sociológicas y neurocientíficas, y a

---

<sup>3</sup> Diego Gracia, *Como arqueros al blanco*, Madrid, Triacastela, 2004, pp. 120-125; José Luis Pallarés, “La intimidad como valor antropológico y social”, *Diálogo Filosófico*, 30 (1994), 403 ss.

<sup>4</sup> Samuel D. Warren y Louis D. Brandeis, “The right to privacy”, *Harvard Law Review*, 1980 (citado por Diego Gracia, p. 124, n. 26).

<sup>5</sup> “¿Es posible leer el pensamiento?” (<http://antroporama.net>); E.L. Doctorow, *El cerebro de Andrew*, Miscelánea, Barcelona, 2014; Marco Jacoboni, *Las neuronas espejo* (citando al Prof. Suape en Harry Potter: “sólo los *muggles* hablan de ‘leer el pensamiento’. La mente no es un libro...”).

pesar de cierta tendencia a reducirla a privacidad en influyentes medios jurídicos, lo cierto es que el tema de la intimidad sigue manteniendo una gran relevancia en la vida cotidiana y en el imaginario común de la sociedad, e incluso en las ciencias naturales y sociales, a través de la persistencia de algunos términos presuntamente equivalentes, como por ejemplo los de interioridad, subjetividad, identidad, conciencia, memoria y mente. Y si nos asomamos a las reflexiones filosóficas sobre la vida humana y la educación, entonces los asuntos que tienen que ver con la intimidad, a través de los más diversos términos, adquieren un rango extremadamente elevado.

De hecho, sigue siendo habitual recurrir a la intimidad para entender lo que es la vida auténticamente personal y para comprender el núcleo de lo humano, así como para promover un modo específico de vida humana de carácter auténticamente personal. Se remite a la intimidad, cuando se quiere defender algún proceso de humanización, pues suele decirse que, para “humanizar”, hay que hacer frente a la objetivación y tecnologización que imponen los actuales procesos sociales, es decir, no dejarse avasallar por los poderes y coerciones que erosionan o disuelven lo que se considera el trasfondo más íntimo de la persona; curiosamente (¡paradójicamente!), hasta cuando se habla de posthumanismo y transhumanismo.

### **Necesidad de la intimidad para humanizar y personalizar la vida**

La intimidad se considera como un elemento irrenunciable del ser humano, que tiene que ver con aquello en que consiste vivir humanamente frente al peligro de la deshumanización, tanto a partir de los procesos sociales culturales en general como los tecnocientíficos en particular. Quienes han querido -y siguen queriendo- mejorar la vida humana, a través de las nuevas posibilidades que ofrecen los avances culturales y tecnocientíficos, no han abandonado el uso de términos que tienen que ver con la intimidad. Pues, aunque no hay oposición, en su raíz, entre

ciencia, técnica (actualmente, tecnociencia) y humanismo, se suele reconocer que, para mejorar a las personas, no basta con la tecnología, sino que hace falta proponer un proyecto vital que tenga sentido personal. Esto exige una forma de “lógos”, un modo de ejercer la razón en la vida personal, que no está reñido con la técnica como un componente del proceso de humanización. El ser humano es por naturaleza técnico, por tanto la “tecnofobia” no tiene sentido (Lydia Feito), pero, como no sólo es técnico, esta potencia técnica ha de integrarse en un proyecto vital más amplio de humanización integral, debiéndose esclarecer en qué consiste, a fin de integrar lo tecnológico en una concepción humanista de lo humano, que puede ir desde la intimidad como autonomía y la elección de cómo vivir hasta la más sublime espiritualidad<sup>6</sup>, pasando por la consideración de la vulnerabilidad y fragilidad de la vida humana.

Pero ¿desde dónde humanizar? Esta es la cuestión por la que se remite continuamente al trasfondo de la intimidad a través de términos como la interioridad y la subjetividad. Son habituales las reflexiones que hacen referencia a esa dimensión interior del ser humano para defenderse en las sociedades altamente tecnologizadas del posible control de la vida por parte de poderes externos a la persona, por ejemplo, por parte de la industria farmacológica<sup>7</sup>. Aquí se ve con claridad la necesidad de recurrir a una subjetividad que sea suficientemente potente como para enfrentarse a la objetivación y al afán de medición que dominan nuestro mundo, porque, si no, difícilmente podrá hablarse del vigor de la persona como tal. Sólo una subjetividad capaz de un peculiar tipo de experiencia y reflexión personales podrá enfrentarse a la fuerza coercitiva de la actual vida social.

Igual que cualquier otra concepción del ser humano, también ésta que se está exponiendo a partir de la intimidad, tendría

<sup>6</sup> Camino Cañón, “Espiritualidad naturalizada”, *Diálogo filosófico*, 90 (2014), 403-417.

<sup>7</sup> Ejemplo aportado por Francesc Grané en el grupo de investigación sobre “Naturaleza humana” (Cátedra de Ciencia, Técnica y Religión, Universidad Comillas).

que explicitarse y considerarse si es universalizable, sobre todo cuando se ofrece como una posible “mejora” y todavía más cuando se quiere imponer como “deber” de mejora<sup>8</sup>. Pues cuando se intenta responder a qué significa una “vida mejor” y por qué, así como cuando se quiere imponer como “deber”, se remite también a una cierta autonomía personal, a una más o menos desdibujada conciencia moral, a una cierta concepción de la mente y de la identidad humanas. De lo contrario, parece que nos deslizamos hacia una concepción productivista y utilitaria del ser humano, cuya manipulación se rige exclusivamente por criterios de productividad y efectividad, respondiendo así a las expectativas de quienes controlan el rendimiento social<sup>9</sup>, que puede llegar a convertirse en el resorte fáctico de la autoestima y de la orientación de la propia vida. Esta deriva en la que se pone en juego la intimidad de la persona hace que surja la cuestión de la autorrealización humana y de la autenticidad de la vida. En la mayoría de los casos sigue aludiéndose a una especie de “voz interior”, que recuerda la tradicional “voz de la conciencia”<sup>10</sup>, en la que resuena lo que puede significar la intimidad.

En este contexto es en el que se llega a plantear si la humanización y autorrealización de la vida humana se confunde con el bienestar, o bien la potenciación de lo humano rebasa el enfoque utilitario de la maximización del bienestar. En el mundo de la conciencia humana se ha planteado reiteradamente esta cuestión y hoy en día retorna, agravada si cabe, por los enfoques posthumanistas y transhumanistas: ¿puede el denominado “posthumano” o “transhumano” ser más (mejor) humano?

---

<sup>8</sup> Aparte de la determinación y fundamentación de lo que significa “mejora”, habría que prestar atención a cada una de las propuestas concretas, examinando si es viable y prudente.

<sup>9</sup> Camino Cañón, “Espiritualidad naturalizada”, *Diálogo filosófico*, 90 (2014), 403-417.

<sup>10</sup> Jesús Conill, “La voz de la conciencia: La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, *Isegoría*, 40 (2009), pp. 115-134 y Adela Cortina, “La conciencia moral: Entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40, 2013, pp. 249-262.

Creo que toda esta línea de reflexiones, que surgen continuamente al hilo de las intervenciones más usuales, nos sitúa ante la necesidad de repensar la cuestión de la intimidad. Sea en la versión del trasfondo de la elección vital, o bien sea en la de la autonomía frente a la heteronomía, la intimidad personal es una capacidad a la que se ha llegado en el proceso de hominización, que constituye la plataforma que puede impulsar la humanización. A la inteligencia se ha llegado a través del proceso de hominización, pero su desarrollo reactualizado en logos y razón (según la terminología zubiriana) posibilita y potencia la humanización. Pues desde la interioridad y la experiencia personal se logran criterios para orientarse en la vida, distinguiendo lo bueno y lo malo en el pensamiento y en la acción, posibilitando así a la dimensión íntima de la persona hacer frente a los poderosos controles externos (heteronomizantes). Entonces, ¿no es aquí, en la intimidad, donde se encuentra la dimensión o instancia “absoluta” de la vida humana? Si así fuera, habría que promocionar una teoría y una práctica de la intimidad, pues sólo cultivando la intimidad se podrá forjar el carácter y la personalidad, y lograr así la necesaria autenticidad vital para llevar a cabo un proyecto de vida personal.

### **Enfoque filosófico de la intimidad**

La visión filosófica de la intimidad aporta un estudio de la capacidad que supone la intimidad, de la que hay que estudiar sus bases y proceso de formación, así como lo que implica para el proceso histórico de capacitación humanizadora y la educación vigorizadora de la intimidad frente a las tendencias de disolución o erosión de la misma.

En la historia del pensamiento habría que remontarse al *daímon* de Sócrates, al recuerdo y la memoria en Platón, al problema de la autoconciencia perceptiva en Aristóteles (*aísthesis aisthéseos*), a la conciencia en sus diversas vertientes y funciones en Kant (desde la conciencia lógica y la conciencia vital en el sentimiento de la vida hasta la conciencia moral y el cambio del corazón)<sup>11</sup>, incluso

<sup>11</sup> Vid. Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de mera razón*, Alianza,



la sensibilidad de Feuerbach<sup>12</sup> y la subjetividad y su alienación en Marx<sup>13</sup>, y por supuesto el “sí mismo” (*Selbst*) corporal de Nietzsche<sup>14</sup>.

Pero contemporáneamente se ha producido una creciente tendencia psicologizadora y sociologizadora de la intimidad que no es fácil contrarrestar. Aunque, de todos modos, diversas tendencias filosóficas desde Kierkegaard hasta Habermas<sup>15</sup> (pasando por Heidegger, Zuriri y Taylor) han destacado la importancia de la intimidad como interioridad, de la subjetividad, la conciencia, la memoria, la autenticidad y la “voz interior”. En el seno de la filosofía española contemporánea, cabe destacar a la llamada “Generación el 98” como la que sigue la vía del sentimiento para pensar los problemas humanos y ofrecer una interpretación sentimental de la vida<sup>16</sup>, en la que Nietzsche fue un “guía” de lo que, a mi juicio, podría considerarse una filosofía poética desde la intimidad corporal.

Por ejemplo, para Unamuno, la vida íntima es el trasfondo decisivo de la vida humana. Por ejemplo, queda claro cuando afirma que la mentira y no el error es lo que envenena nuestra vida íntima; el que predique una verdad sin creer en ella, mintiendo, podrá ilustrar las mentes, pero emponzoña los corazones y pudre las raíces de la vida<sup>17</sup>. Esta valoración de la intimidad, que puede rastrearse asimismo en *Soledad* y *La venda*, muestra un mundo interior como base para enjuiciar lo que ocurre en el mundo

---

Madrid, 1969, pp. 56 y 60; Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, parte I.

<sup>12</sup> Vid. Joaquín Gil, “El reconocimiento afectivo e el compromiso ético de L. Feuerbach”, Tesis doctoral, Universidad Jaume I de Castellón, 2011.

<sup>13</sup> Vid. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Muerte y Marxismo humanista*, Sígueme, Salamanca, 1978.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 79-85.

<sup>15</sup> Vid. Asunción Herrera, *La historia perdida de Kierkegaard*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005; Jürgen Habermas, “Abstención fundamentada”, en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 11-28.

<sup>16</sup> Vid. Pedro Laín Entralgo, *La generación del 98*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997.

<sup>17</sup> Miguel de Unamuno, *Mi confesión*, Sígueme/Universidad Pontificia Comillas, Salamanca/Madrid, 2011, p. 59 (edición y estudio de Alicia Villar).

exterior que despersonaliza, cosifica y desestima. La intimidad es el fondo del que emerge el afán de ser sí mismo y sentir la vida como lucha (agonía).

Esta línea de pensamiento de la intimidad es complementaria de otra línea que va desde Kant hasta la Ética del discurso, en la que el sujeto humano también se comprende en términos de “condición de posibilidad”; en Kant, como condición de posibilidad lógico-transcendental y en la Ética del discurso, como condición pragmático-universal (Habermas) o trascendental (Apel)<sup>18</sup>, cuyas exigencias críticas se expresan a través de las pretensiones de validez. Sin embargo, a diferencia de la línea idealista de orientación kantiana y su transformación hermenéutica en la razón comunicativa (siguiendo el hilo conductor del lenguaje), la línea de la filosofía española contemporánea prosigue la transformación hermenéutica del pensamiento por la vía nietzscheana (siguiendo el hilo conductor del cuerpo), en una razón experiencial, sentimental y poética.

En esta segunda línea, ya no se trata de un sujeto psicológico al que se accede por la vía de la introspección, ni tampoco de un sujeto lógico, y por tanto como condición de posibilidad, al que se llega a través de la reflexión lógico-transcendental (aunque sea por reconstrucción en su versión transformada pragmática y/o hermenéuticamente), sino que se trata de una condición de realidad. Éste es un punto esencial e innovador para descubrir y enfocar debidamente la realidad de la intimidad.

Lo que ocurre es que ha habido varias metáforas con las que se ha intentado expresar esa realidad de la intimidad del hombre<sup>19</sup>. La intimidad se suele imaginar como el “secreto dominio interior” del ser humano del que proceden sus palabras, gestos y acciones,

---

<sup>18</sup> También cabe hablar de condiciones hermenéutico-transcendentales (cfr. Karl-Otto Apel, *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985; *Paradigmen der ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011).

<sup>19</sup> Vid. Pedro Laín, “La intimidad del hombre”, en *Homenaje a José Antonio Maravall*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1985 (<http://www.cervantesvirtual.com>).

y Laín resume las diversas maneras de aludir a ella a través de tres metáforas, espacial, dinámica y jurídico-moral, pero ninguna le satisface plenamente, de manera que propone otro modo de entenderla, que considera más radical. La metáfora espacial es la del “recinto”, como lo más escondido y recóndito de cada uno (por ejemplo en las *Confesiones* de San Agustín), o bien como el “hondón del alma” (en San Juan de la Cruz). La metáfora dinámica es la del “surtidor”, como un centro emergente de nuestra vida, tanto en la conciencia como en la subconciencia, de la que brotan (surgen) nuestras acciones personales, entendiendo a la persona como “centro de actos” (Max Scheler). La metáfora jurídico-moral es la del “fuero interno”, como ámbito de libertad y centro de imputación de los actos morales; se alude a lo más propio y radical de la persona como sujeto de actos morales. Es ésta una concepción jurídico-moral de la intimidad, en la que se la entiende como el ámbito de la vida en que al hombre le es dado existir *sui iuris*, conforme a su propio derecho, según su propio “fuero”, es decir, desde el ámbito en el que es libre y responsable.

### **Hacia una metafísica de la intimidad**

A pesar del ineludible interés de estas metáforas para comprender diversos aspectos y funciones de la intimidad, Laín propone otro modo de entender la realidad de la intimidad, aportando otra visión, inspirada en la concepción zubiriana, según la cual la intimidad es el modo de ser de los actos psicoorgánicos en el cual y con el cual mi vida se me hace real y verdaderamente propia; es decir, como el peculiar modo de ser de los actos en los que y con los que mi vida llega a ser real y verdaderamente “mía”. Pues hay actos psíquicos que ocurren en mí, incluso que son ejecutados por mí, pero a los que no considero enteramente míos, sino que pertenecen a una zona de la vida anímica que Laín considera “esfera de lo-en-mí”. Sin embargo, hay actos propios, “míos”, que constituyen la “esfera de lo-mío”: mis creencias y dudas, mis saberes e ignorancias, mis amores, odios, esperanzas, desesperaciones, gozos y tristezas. Son los actos y hábitos en que me va mi propia identidad, mi propio ser, aquéllos sin los cuales no podría sentirme “yo mismo”, “mí mismo”.

Con lo cual el problema filosófico radical que se plantea, según Laín, es el de cómo tiene que estar constituida mi realidad para que en ella pueda darse efectivamente “lo mío”. Además de ser animal y poseer las notas con que desde fuera de mí se describe mi naturaleza y la de los demás, hay que preguntarse “qué soy” y “cómo soy” para que una parte de esa naturaleza sea vivida como personalmente “mía”. De ahí la necesidad de exponer la vivencia y la realidad de la intimidad y de lo personalmente mío, en una especie de “anatomía de la intimidad”, como -cada cual a su modo- intentaron tanto Ortega y Gasset como Zubiri.

El punto de partida para la vivencia de la intimidad y de los actos como míos es una cierta vivencia de sí mismo. Según Laín, es necesario disponer en mí mismo de un centro de apropiación y un criterio vivencial acerca del carácter “mío” o “meidad” que posee lo asimilado o incorporado, algo que mediante un saber prerracional y prediscursivo me permita sentir que un acto psíquico y su resultado me pertenecen. Esta vivencia de sí mismo es más compleja de lo que parece a primera vista, porque, como le gusta recordar a Laín<sup>20</sup>, en todo Tomás hay tres Tomases: el que él cree ser, el que los demás creen que es y el que realmente es y sólo Dios conoce; y aún podría añadirse un cuarto: el que él piensa que los demás creen que es. Por eso, para conocer no sólo la vivencia sino la realidad de lo que significa el sí mismo de la intimidad, Laín presenta los diversos puntos de vista a los que es necesario prestar atención: el metafísico, el psicológico, el neurofisiológico y el sociológico.

En nuestro contexto actual, habrá que resaltar el punto de vista metafísico y el neurofisiológico, averiguando cómo tiene que estar constituida la realidad del hombre para que pueda ser una realidad humana concreta y un “yo” consciente de sí mismo, conociendo a la vez el momento orgánico y neuronal del sí mismo y sus estructuras signitivas. En suma, una teoría metafísica de la realidad autoconsciente, ligada a las estructuras orgánicas y neuronales de tal realidad.

<sup>20</sup> También Diego Gracia, quien remite a Oliver Wendell Holmes y a Unamuno.

## La vivencia de la intimidad a partir del cuerpo

Las teorías tradicionales de la subjetividad han fracasado porque han estado dominadas por el esquema de la presunta autoconciencia epistémica inmediata, centrándose en un problema exclusivamente teórico, que acaba reduciéndose a la cuestión de cómo pensar estructuralmente un saber acerca de sí mismo. La razón principal del fracaso radica en que la subjetividad depende de una forma de entender la autoconciencia, que la reduce a autoconciencia epistémica inmediata, es decir, a aquella que consiste básicamente en referirse a sí mismo *constatando* la presencia de uno mismo. Con lo cual la subjetividad parece estar constituida por la autoconciencia epistémica, que consiste en “el saber inmediato que uno tiene de sí mismo, de sus propios estados conscientes”<sup>21</sup>. Esta filosofía de la subjetividad, basada en la autoconciencia epistémica, se ha basado principalmente en tres modelos, el ontológico, el de la relación sujeto-objeto y el introspectivo, que resultan inaceptables para esclarecer la subjetividad.

La vía de solución ha sido la de abrir el ámbito de un concepto práctico de autoconciencia, ya posible desde Aristóteles y transformado –cada cual a su modo- por diversos pensadores como Kant, Hegel, Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset, Tugendhat, Apel, Habermas, etc.<sup>22</sup>, o bien la de contar con otra instancia desde la que emerja un nuevo sentido de la subjetividad, como ha sido el caso de Nietzsche con su propuesta de un pensamiento, también de la subjetividad, pero “siguiendo el hilo conductor del cuerpo”, por tanto, más allá de la subjetividad entendida desde la sustancia y/o desde la conciencia.

La alternativa a la filosofía clásica antigua y moderna la proporciona Nietzsche con su pensamiento “siguiendo el hilo conductor del cuerpo”. La transformación nietzscheana del pensamiento implica llegar hasta los elementos no lógicos, sino

<sup>21</sup> Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 27.

<sup>22</sup> Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, cap. 6.

corporales, tropológicos (metafóricos), lingüísticos y afectivos, de la subjetividad. Hay otros componentes de la subjetividad además de los lógico-reflexivos, como los impulsos y la pasión, que son los destacados en la versión psicofisiológica del nuevo criticismo nietzscheano, en la versión de una hermenéutica genealógica, por cuanto de ellos se nutren las perspectivas latentes de una subjetividad corporal.

La ampliación nietzscheana del criticismo kantiano, eminentemente lógico, mediante un criticismo fisiológico y lingüístico (metafórico), descubre el carácter vital y perspectivista de la subjetividad. Lo cual obliga, a mi juicio, a que el criticismo se convierta en una peculiar hermenéutica de carácter genealógico, al percatarse de que la subjetividad, más que expresarse a través de conceptos puros, vive a través de procesos de interpretación. El sujeto humano transforma impulsos en interpretaciones<sup>23</sup>.

Para dicha transformación de la noción de subjetividad Nietzsche cuenta con el avance de las nuevas ciencias naturales<sup>24</sup>, desde las físicas a las biológicas y psicológicas. Pero la necesidad de tener muy en cuenta las ciencias naturales no significa que haya que instaurar la hegemonía de la razón positivista. Pues, aunque “la ciencia ha aportado mucho de positivo” y “a uno le gustaría ahora [...] sujetar<se> plenamente a ella”, eso sería un “error”, porque la ciencia “no sirve para dar órdenes, para señalar el camino: sino que sólo cuando uno sabe adónde, resulta la ciencia de provecho”<sup>25</sup>. El propio Nietzsche resalta el carácter ambiguo del

<sup>23</sup> A § 553 (*Aurora*, Olañeta, Barcelona, 1981). Siglas utilizadas para las obras de F. Nietzsche: A (*Aurora*); FP (*Fragmentos póstumos*); MBM (*Más allá del bien y del mal*); GM (*La genealogía de la moral*); Za (*Así habló Zaratustra*); EH (*Ecce homo*); HH (*Humano, demasiado humano*); GC (*La gaya ciencia*).

<sup>24</sup> Paolo D'Iorio, *La línea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova, 1995; “El eterno retorno: génesis e interpretación”, en J. Conill y D. Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Comares, Granada, 2014, pp. 157-207; Pietro Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La Città del Sole, Napoli, 2007; Maria Cristina Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Edizione ETS, Pisa, 2006.

<sup>25</sup> FP, II, 735, 8 [98].

conocimiento científico y la necesidad de ir más allá para saber orientarlo, haciendo un uso crítico del mismo, es decir, para que resulte auténticamente liberador: “En general, creer que el conocimiento siempre llegará a conocer lo que sea más provechoso e indispensable para la humanidad es mitología; el conocimiento puede exactamente igual dañar que aprovechar”<sup>26</sup>. En nuevo ámbito hermenéutico-genealógico, que está más allá de la ciencia y, por tanto, no sometido al positivismo científicista, pero tampoco al idealismo, es donde hay que situar la subjetividad corporal, uno de cuyos principales dinamismos es el de la valoración transvaloradora, por la que es capaz de valorar – estimar – el valor de la existencia, el valor de la vida.

### **A la realidad de la intimidad por la vía del sentimiento**

“La persona es pura intimidad”<sup>27</sup>. Para Ortega, lo íntimo es lo personal, “el ser hacia sí mismo”. Pero esta realidad no queda encerrada en un interior, sino que tiene una enorme relevancia en la vida personal y profesional, como muestra el contexto del que están entresacadas estas frases de Ortega. Hablando de Tocqueville, Ortega destaca la calidad superior de su obra, debido a que estaba movido por una necesidad íntima, a que le importaba y arrastraba vitalmente lo que estudiaba (“era incapaz de escribir por escribir”), pues sólo así la mente está alerta y se tiene “el sentimiento de radical responsabilidad” por lo que se hace. “Lo que pasa es que el hombre no se ocupa en ser persona, en ser su propia persona, sino muy infrecuentemente”<sup>28</sup>.

En el tratamiento orteguiano de la intimidad descubrimos varias facetas. En un primer momento, cabe destacar que la intimidad se sitúa en el mundo del sentimiento como una potencia distintiva del hombre y una “cuarta dimensión”, la de la “sentimentalidad”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> FP II, 735, 8 [98].

<sup>27</sup> J. Ortega y Gasset, “[Tocqueville y su tiempo]” (1951), O.C.-Taurus, X (2010), p. 363.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Como era propio de la línea del pensamiento español desde la Generación del 98, por ejemplo, en Unamuno.

La vida interior es propia de la personalidad humana, que tiene un “poder plástico”<sup>30</sup>, una energía creadora de realidad, una fuerza vital que va más allá del instinto de conservación y que en Ortega constituye el ámbito del “lirismo”<sup>31</sup>. “Lirismo es vida interior, vida interior es personalidad; personalidad es poder plástico, energía creadora de realidades, fuerza para conformar la materia dura del mundo exterior según nuestra voluntad y nuestra idea”<sup>32</sup>. Así pues, el lirismo ofrece la fuerza para lograr sustancia vital y hasta protagonismo histórico, en la medida en que capacita para no dejarse llevar por el mero azar.

¿Cómo se llega a sentir este “lugar sentimental” y este “valor sentimental” que presta “intimidad” a las cosas que se viven? A mi juicio, la respuesta de Ortega sigue dos vías: 1) una es la que resalta la vivencia de primera persona en el intracuerpo y en la ejecutividad; y 2) otra es la que expone a través del análisis del mecanismo metafórico. Las dos confluyen en el mundo del sentimiento y en un modo de entender sintiendo ejecutivamente la realidad sentimental.

La primera línea de respuesta se basa en la consideración del “yo” como “lo ejecutivo”, es decir, el yo que “no podemos convertir en cosa”<sup>33</sup>. Con su nueva perspectiva, Ortega pretende rebasar la reflexión kantiana sobre la posibilidad de distinguir entre personas y cosas, haciendo ver la diferencia real que existe entre el significado de un verbo en primera persona y su significado en segunda o tercera persona; por ejemplo, “yo ando”. La realidad a que el “yo ando” alude es diferente de la aludida por “él anda”. Según Ortega, “en el “yo ando” me refiero al andar visto por dentro”, lo cual ocurre en los verbos en que su significación primaria parece la

---

<sup>30</sup> Un término que cabría relacionar con Nietzsche (vid. F.-H. Robling, “Plastische Kraft”, *Nietzsche-Studien* 25 (1996), pp. 87-98).

<sup>31</sup> “El lirismo en Montjuich” (1910), O.C. I (2004), pp. 373-374. Vid., por ejemplo, Agustín Andreu, “Ortega: mística, lírica y metafísica”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 19 (2009), pp. 7-31.

<sup>32</sup> “El lirismo en Montjuich” (1910), O.C. I (2004), p. 374.

<sup>33</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), pp. 664-680.



exterior. Pero hay una serie de verbos cuya significación primaria es la que tienen en primera persona, como son el desear, el odiar, el doler, etc. En esta capacidad real de sentir el deseo deseando, el odio odiando y el dolor doliendo, y distinguirlo de la imagen o concepto del deseo, del odio y del dolor queda clara la diferencia entre el “yo” y cualquier otra cosa. Pues, por ejemplo, “la imagen de un dolor no duele”, sino que “lo sustituye por su sombra ideal”, de manera que hay una contraposición entre el dolor doliendo y su imagen.

La consecuencia que Ortega saca en este contexto es que “Yo” significa “todo (...) en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose”<sup>34</sup>. Por consiguiente, se trata de una perspectiva por la que “no podemos situarnos en postura utilitaria ante el “yo””, sino en relación de “compenetración” y de “intimidad”. Pero el “análisis” orteguiano de la intimidad, en este contexto, da un paso más, a fin de no caer en la tentación del “pecado original de la época moderna”, que para Ortega es el “subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo”<sup>35</sup>. Por eso Ortega no acepta que sea la introspección, la observación de sí mismo, el medio por el que se encuentra la intimidad. Es éste un aspecto crucial y sumamente actual, porque son muchos en el campo de las actuales neurociencias los que siguen entendiendo que a la dimensión de la interioridad (término que suele sustituir la alusión al ámbito de la intimidad) se llega por vía de introspección<sup>36</sup>. Ortega deja claro desde muy pronto (los textos citados de Ortega son de 1914) que la intimidad no se encuentra en la introspección.

En efecto, la “verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose” no puede ser objeto, no lo es de la reflexión trascendental (siguiendo el método kantiano y sus transformaciones), como

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 668 y 669.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 669.

<sup>36</sup> Vid., por ejemplo, G. M. Edelman y G. Tononi, *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2005.

ya indicamos en su momento, pero tampoco puede ser objeto de introspección. Todo lo que podemos hacer objeto se convierte para nosotros en imagen (en concepto, en idea), deja de ser lo que es y se convierte en una “sombra o esquema de sí mismo”. “Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad”<sup>37</sup>. “La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinal. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud”<sup>38</sup>. Pero, entonces, ¿quiere decirse que podría ser objeto de algún tipo especial de “contemplación”, como cuando nos colocamos ante una obra de arte, por ejemplo, “el *Penseroso*”?

En el ejemplo que pone Ortega del *Penseroso*, no es el bloque de mármol lo que constituye el contenido de la conciencia de realidad que produce nuestra fruición estética, que a lo sumo es un “medio”; y “tampoco el objeto fantástico es el objeto estético”. Pues, según Ortega, en vez de un objeto o una imagen, se trata de una “absoluta presencia”, de un acto ejecutándose. Por tanto, no es en la introspección donde se encuentra la intimidad, tampoco en la ficción o en la narración, que pueden aludir a la intimidad, pero tampoco la ofrecen. “La narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad”, por tanto, narra las cosas, pero no las presenta “como ejecutándose”, es decir, tampoco nos hace patente la “realidad ejecutiva”<sup>39</sup>.

La segunda línea de respuesta que ofrece Ortega a cómo se llega a sentir el “lugar sentimental” y el “valor sentimental” que presta “intimidad” a las cosas que vivimos se encuentra en el análisis del mecanismo metafórico. La operación metafórica nos empuja a

<sup>37</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), O.C. I (2004), p. 670.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 670.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 672. De ahí que la aportación de la denominada “identidad narrativa” (Paul Ricoeur, Lydia Feito y Arleen Salles) no sea suficiente desde esta perspectiva orteguiana.

otro mundo, donde, siguiendo el ejemplo que pone Ortega, los cipreses son llamas. La imagen tiene dos caras: por un lado es imagen de una cosa, pero por el otro es algo “mío”, es “un estado real mío”, mientras se está ejecutando. “A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento”<sup>40</sup>. El sentimiento no se reduce a los estados de agrado y desagrado, de alegría y tristeza, sino que consiste en la “reacción subjetiva” que se produce en los actos que ahora llamamos mentales (ver, recordar, entender, etc.) y de la que no nos damos cuenta, porque “nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros”<sup>41</sup>.

Es a través del mecanismo metafórico como se puede vivir la apropiación sentimental y su carácter íntimo. Pues, siguiendo con el ejemplo de Ortega del ciprés y la llama, en la metáfora tenemos “un caso de transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas”. “Metáfora” significa transferencia y transposición, indicando la posición de una cosa en el lugar de otra, pero la transferencia metafórica es mutua; lo cual, según Ortega, “sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. La metáfora, pues, consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental”<sup>42</sup>. En la metáfora sentimos una identidad (la de ciprés-llama), la vivimos ejecutivamente a través de la metáfora (metafóricamente), aunque ignoramos el porqué de la relación identificadora. El lugar y el valor sentimentales, sentidos (vividos) ejecutivamente, son los que prestan el profundo carácter de intimidad a la realidad ejecutiva o sentimental.

Necesitamos la metáfora para pensar, porque no sólo es un medio de expresión, sino también un medio de intelección, y por tanto, según Ortega, “una verdad” y “un conocimiento de realidades”<sup>43</sup>, siendo su uso “ineludible”, sobre todo cuanto más nos alejamos de

<sup>40</sup> Ibidem, p. 676.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 676, nota 1.

<sup>43</sup> “Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), O.C. II, pp. 505-517.

las cosas concretas de la vida. Por ejemplo, cuando se ha querido pensar “el espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia”, que “se da siempre fundido con el cuerpo”, se ha tendido a “corporizarlo”. De hecho, ha costado mucho esfuerzo aislar la “intimidad psíquica” dentro del sí mismo. Según Ortega, “la formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del yo” en un lento reflujó desde lo más externo hacia lo interno. En lugar de “yo” se dice primero “mi carne”, “mi cuerpo”, “mi corazón”, “mi pecho”<sup>44</sup>. Se trata de una “noción corporal del sujeto”<sup>45</sup>, por la que “el hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de ”lo mío” es anterior a la del “yo”<sup>46</sup>.

## Conclusión

En definitiva, “la persona es pura intimidad”. En la intimidad es donde se encuentra la dimensión o instancia “absoluta” de la vida humana. A ello se debe, por consiguiente, que se siga creyendo que sólo cultivando la intimidad se logra forjar el carácter y la personalidad, de donde surge la fuerza vital necesaria para llevar a cabo un auténtico proyecto de vida personal.

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 512.

<sup>45</sup> Ibidem. Para la relación con Nietzsche en este aspecto, vid. Jesús Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997 y “La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo”, *Quaderns de Filosofia*, vol. I, nº 1 (2015), 61-78.

<sup>46</sup> “Las dos grandes metáforas (En el segundo centenario del nacimiento de Kant)” (1924), O.C. II, p. 512.

## ***El Cristo metafísico o bien: metafísica y mística en la obra de M. Blondel y F. Rielo***

MARIE-JEANNE COUTAGNE  
Aix-en-Provence France

Él los ha hecho para que busquen a Dios y que traten de entrar en contacto con Él y de hallarlo a Él, que en verdad, no está lejos de cada uno de nosotros (Hch 17,27)

Para que la vida religiosa se mantenga en los rangos medios de la humanidad, son necesarios los santos, son necesarios los místicos, lo mismo que para dar a la gente el sentido de la montaña, han sido necesarios audaces exploradores de las cimas.

(M. Blondel in C.N).<sup>1</sup>

Si examinamos la infraestructura metafísica de la vida humana, y si nos atrevemos a definir al hombre como siendo un «animal metafísico» que necesita, más que nunca, plantearse las cuestiones fundamentales del ser, si quiere justificar su vida y aún la supervivencia de la sociedad frente a la nada, entonces, no se trata solamente de preguntarse si la vida vale la pena de ser vivida, como lo hizo Camus, o como lo ha sugerido con bastante razón Rémi Brague<sup>2</sup>, decidir si la especie humana en su conjunto merece seguir existiendo.

Hay una cuestión fundamental sobre «*el valor que se da a la vida*» que «*es en cierto modo anterior a la moral*» e incluso más *radical*, pues de su respuesta depende en último lugar la suerte

---

<sup>1</sup> M.Blondel, *El problema de la mística, Cahiers de la Nouvelle Journée* (PM-CN), ed Bloud et Gay, Paris 1925; cf *Canto Nocturno, San Juan de la Cruz, mística y filosofía* (CN) textos de Blondel, Berger, Lavelle presentados por MJ Coutagne e Y Perico, ed Universitarias, Paris 1991

<sup>2</sup> Rémi Brague, *El reino del hombre/Gensis y fracaso del proyecto moderno*, Paris, Gallimard, 2015.

de la humanidad y la de cada hombre en particular. En este sentido, la interrogación metafísica sobrevive al hipotético «fin de la metafísica» y el ejercicio metafísico no resulta ni vencido, ni desaparecido ni des-construido.

Esta era la interrogación radical de Maurice Blondel, y esta radicalidad ha sido determinante para Fernando Rielo pues le hizo considerar a Blondel como una de las figuras metafísicas determinantes en la historia de la filosofía y de la espiritualidad<sup>3</sup>. Nacido en Dijon el 2 de noviembre de mil ochocientos sesenta y uno, Blondel cursa ahí sus estudios hasta ingresar en la Escuela Normal Superior. Durante un corto momento es profesor en Lille (1895-1896) y después de varias peripecias encuentra al fin su estabilidad universitaria en Aix-en-Provence: enseñanza, discusiones con filósofos y teólogos, así como una meditación auténtica e indisolublemente filosófica y religiosa llenan su vida, a pesar de una salud bastante precaria.

Este maestro de la vida interior encontró en el centro de su pensamiento aquello que muchos rechazaron: la acción. Que para él significaba «*lo que envuelve la inteligencia que la precede y la prepara, que la sigue y la sobrepasa, lo que por consiguiente es en el pensamiento, síntesis interna antes que representación objetiva*»<sup>4</sup>. Insuficiente por ser abstracto, nuestro entendimiento vale en la medida en que implica una intuición. Se comprende, pues, que Blondel se haya interesado inevitablemente por la mística y los místicos. Este interés central desde que comienza su reflexión, se concentra después de la primera guerra mundial a través de una serie de textos, entre los cuales, el famoso «¿Que es la mística?» de 1925. Se trata para Blondel de buscar «*cómo los fracasos normalmente inevitables y naturalmente incurables de los objetivos humanos en la ciencia y en la vida abren un hueco experimental y filosófico para la mística*»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Isabel Orellana Vilches, *Fernando Rielo, Fundador de los Misioneros y Misioneras Identes*, DDB, Bilbao, 2009.

<sup>4</sup> *Bul Soc Fr de Filosofía*, 1902, p.182

<sup>5</sup> PM-CN, op citado p. 47.

La búsqueda filosófica de Blondel va unida a la experiencia que logra intensamente de ese «más allá interior» que toda acción requiere: no basta, entonces, el Dios de los filósofos o de los sabios; es necesario ahora abrirse al desposeimiento amante que procura el encuentro con Dios vivo. La auténtica mística se cimenta sobre la verdad metafísica del modelo divino presente en todo ser humano.

La presente comunicación tratará modestamente de explicitar la postura de Blondel, su relación íntima y necesaria con la reflexión sobre la naturaleza de la inteligencia y la experiencia metafísica para poder aclarar, desde el punto de vista blondeliano, por qué razón Fernando Rielo ponía al maestro de Aix entre los pensadores hoy día necesarios, y qué tipo de relaciones se pueden sugerir entre estos dos pensadores que también son dos guías espirituales.

### **El estatuto de la mística en Blondel**

Es místico aquel que con la certidumbre de lo que echa en falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es esto, que no puede estar aquí, que es necesario seguir caminando: «llévame contigo, sigamos corriendo...» (*Cantar de los Cantares*, I, 4). El místico está habitado por un «no sé qué», el cual en San Juan de la Cruz, lo mismo que en Hadewijch<sup>6</sup>, crea en él un exceso paradójico, el deseo de ese fin oculto, infinitamente lejano y sin embargo íntimamente cercano: Dios<sup>7</sup>...

Por toda la hermosura  
nunca yo me perderé,  
sino por un no sé qué  
que se alcanza por ventura.  
(...)

---

<sup>6</sup> Hadewijch d'Anvers mística y poeta flamenca del siglo XIII sin duda beguina cuyos escritos relativamente copiosos son de los años 1240: *Libro de visiones, poemas estróficos y correspondencia*.

<sup>7</sup> Juan de la Cruz: *Poesías*.

El corazón generoso  
nunca cura de parar  
donde se puede pasar,  
sino en más dificultoso ;  
nada le causa hartura,  
y sube tanto su fe,  
que gusta de un no sé qué  
que se halla por ventura.

El fin ya estaba en el origen, y el texto solamente quiere «*dar Dios a Dios en Dios*»<sup>8</sup>. Este camino del Mismo al Mismo tiende a confundirse con una desgarradora desaparición en la noche del Otro.<sup>9</sup>

Al filósofo le gusta explorar sus márgenes: si no quiere hundirse en un positivismo o en un cientificismo, o lo que es peor, en un naturalismo reseco, se deja llevar hasta la fascinación por aquello que más allá de sí mismo atesta una aventura interior llevada por el espíritu y vivificada por el amor, que tiende hacia una realidad infinita, a veces inefable.

Nada le puede hacer renunciar a explorar esa tensión de la que algunos, como Platon o Plotin, se acercaron, pero esta vez transfigurada por el aniquilamiento en Cristo evangélico, y que se inscribe en la peculiar ruptura instaurada por la caridad cristiana.

A principios del siglo XX, los filósofos franceses atacaron audazmente el problema de la mística. El 26 de octubre de 1905, la Sociedad francesa de Filosofía inaugura una serie de sesiones y de estudios dedicados a fenómenos religiosos y específicamente místicos: E. Boutroux, L. Brunschvicg, H. Delacroix, V. Delbos, E. Durkheim, A. Lalande, E. Le Roy etc. abren la vía a profundos

<sup>8</sup> Juan de la Cruz *Llama viva A*, estrofa 3 párrafo 69 trad Marie du Saint Sacrement, ed Cerf, Paris 1984, p.110.

<sup>9</sup> Recogemos aquí ciertos puntos cf PM-CN, p.15-16.



análisis que sacan por fin la mística de la sicología, es decir, de los fenómenos patológicos, dándole un estatuto filosófico. H. Bergson en su correspondencia con Joseph Lotte, en 1911 (es decir, mucho antes que *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que salen en 1931) admite que acaba de descubrir un nuevo mundo<sup>10</sup>! Blondel, muy allegado a todos estos pensadores, que son a veces sus amigos, sigue, desde Aix, estos primeros ensayos. Su lectura de los místicos no es reciente, pero la prudencia le domina: en su famosa *Acción* de 1893, Blondel conduce la razón filosófica hasta la frontera de la teología, sin atreverse a franquearla. Escarmentado por controversias estériles y agotadoras, entiende que su obra es propiamente filosófica. En el trascurso de la primera guerra mundial, vuelve a los místicos y profundiza su estudio: «*Durante mis pesados insomnios, escribe a su amigo Johannes Wehrlé, he vuelto a la lectura seguida de San Juan de la Cruz, y sueño con terminar un volumen de Misceláneas históricas, con un estudio sobre la "filosofía" de este santo, que me parece el hombre más extraordinario y más crucificado y a la vez el más razonable, más preciso, más realista de los filósofos. El lazo que une pensamiento, acción y sufrimiento se lee ahí con admirable claridad*»<sup>11</sup>. Blondel llevará a bien ese proyecto en 1925, nombrándole su *Pensum místico*, que su amigo Paul Archambault le apurará a terminar cuanto antes. Este texto entonces enriquecerá los debates alrededor de la reciente tesis de Jean Baruzi sobre Juan de la Cruz en 1924

La finalidad del maestro de Aix es, además de saludar el renuevo de los estudios sobre la mística, de dar una definición, desde un punto de vista filosófico, de la especificidad de la mística, y por otra parte de explorar los límites extremos del campo filosófico, de abajo, arriba sin ninguna limitación<sup>12</sup>. De ahí, para empezar, la necesidad de discernir el verdadero y el falso misticismo. Este último se disimula bajo tenebrosas galas, bajo «*¡los confusos ardores del instinto, las trastornadas efusiones del sentimiento, las nubosas*

---

<sup>10</sup> H. Bergson, *Mélanges* ed PUF, Paris, 1972, p 881.

<sup>11</sup> Blondel-Wehrlé, *Correspondencia*, t III, ed Aubier-Montaigne, Paris 1969, p 545-546.

<sup>12</sup> PM-CN, p 7.

*sublimidades de la pasión, lo malo y lo bueno del romanticismo!»*<sup>13</sup> En cambio, el verdadero misticismo concede un papel fundamental a la razón: no está reservado a los iniciados, está abierto a todos. Sin embargo, se desenvuelve en un mundo inasequible a los sentidos, ya que en él se entra por la conversión y la transformación del ser espiritual. Implica el exigente uso de la voluntad, de la ascesis moral y sobre todo no viene nunca a contradecir el común ejercicio de la inteligencia. Los análisis de Blondel se sitúan, por consiguiente, directamente en la prolongación de su reflexión sobre la naturaleza de la inteligencia<sup>14</sup>.

Penetramos aquí en el centro de la filosofía de lo concreto en Blondel. Ya que pensamiento y acción son solidarios, la reflexión presenta un carácter vital, es el compromiso total del hombre. A partir de la enseñanza de su maestro Léon Ollé-Laprune, inspirado a su vez por Newman, Blondel sostiene que la inteligencia es una potencia de penetración en el corazón de lo real (*intus legit*). Al conocimiento nocional externo, abstracto, gracias al que fabricamos un mundo de representaciones, que no es sino un prontuario, Blondel opone el verdadero conocimiento, fruto de la inteligencia, cuyo objeto formal es el ser en su unicidad, su singularidad, y su solidaridad: «*lo que buscamos es la presencia viva, la acción afectiva, la intus-suscepción, la union asimiladora, la realidad*»<sup>15</sup>. No es posible separar inteligencia e intuición. San Agustín, Newman, Pascal han presentado una «inteligencia plena»<sup>16</sup>. Este concepto no le convino a Maritain y dio lugar a un debate tumultuoso entre estos dos pensadores; sin embargo, dicho concepto no compromete la solidaridad de las funciones intelectuales ni tampoco la unidad del espíritu<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> PM-CN, p. 4.

<sup>14</sup> M. Blondel, *Le Procès de l'Intelligence*, ed Bloud et Gay, Paris 1922.

<sup>15</sup> Ibid, p. 237.

<sup>16</sup> Ibid, p. 251.

<sup>17</sup> No vamos a desarrollar aquí el interés de las dos posturas que sobre la mística tienden en cierto punto a reunirse «*donde veo dos problemas distintos (el problema de la relación del conocimiento nocional y objetivo con lo real, el problema de la relación de este conocimiento teórico con el conocimiento vivificante y subjetivamente poseído)* Maritain aquí no ve más que un problema, el primero

Blondel considera que la vida es lógica y que sobrepasa las contradicciones.

Sin embargo, ¿no confunde este concepto el orden natural y el sobrenatural perfectamente ilustrado por el conocimiento místico? El texto de Blondel no los confunde, pero mantiene la gratuidad del orden sobrenatural, cosa que ya afirmó en su tesis. Insiste sobre el hecho del apoyo o del concurso que se debe encontrar en el hombre para la obra divina por excelencia. El verdadero conocimiento es el lugar donde se encuentran las actividades humanas y la vida espiritual.

Sostiene que *«la mística supone indirectamente con la fe, los preámbulos de la fe, pero que también tiene otros preámbulos que le son a la vez cercanos y allegados»*<sup>18</sup>.

Entre las operaciones más humildes de la vida interior y la plenitud de la vida mística, hay un vínculo. Los fracasos de la vida abren un hueco para la mística. Sin embargo, el orden humano y el orden místico son de distinta naturaleza.

De igual modo que metafísica y mística están vinculadas, siendo, sin embargo, diferentes.

### **La metafísica como «ciencia del más allá interior y superior»**

La preocupación constante de M. Blondel ha sido el no querer disociar la experiencia religiosa y la estructura intelectual que la expresa y garantiza. Es imposible separarlas, yuxtaponerlas o sobreponerlas.

Nuestra razón tiene una exigencia y hacia ella tiende como a su realización máxima, que se cumplirá, sin que ella pueda dársele a sí misma.

---

*y todo lo que yo digo del segundo le parece ir en contra del otro, cuando en verdad es el contrario!»* (A Valensin, Blondel –Valensin, *Correspondencia*, Tomo III, ed Aubier Montaigne, Paris, 1965, p 51).

<sup>18</sup> PM-CN op. citado, p 41.

Los místicos dan testimonio y por otra parte muestran la posibilidad de que se equilibren el orden del espíritu (como diría Pascal) y el de la caridad. El esfuerzo de la inteligencia no puede ser más que incompleto; por eso proyecta «*una especie de irreductible aumento y de necesaria superación*<sup>19</sup>». Razón por la cual Blondel recuerda el sentido que tiene el sustituir la palabra «filósofo» a la de sabio, demasiado presuntuosa y que manifiesta una imposible presunción. Aquí estriba el desarrollo de la metafísica, pasando también por la interioridad, lo cual deja espacio para el «misterio» e imprime un límite al saber humano.

De modo que la etimología de la palabra metafísica, que es ambigua y accidental en el plano histórico, puede desviarse en el sentido de una filosofía del espíritu y del valor <sup>20</sup> propicios a una vida religiosa. La metafísica no solamente es la corona de la filosofía, la más autónoma y la más coherente, sino que «*la suspende a los fines supremos de nuestro pensamiento y de nuestros actos*<sup>21</sup>». Así, en 1893, Blondel en la «*La Acción*», evocando este acrecentamiento que sobrepasa todo lo representado, recurre a una metafísica «*elevada a doble potencia*<sup>22</sup>», capaz de estudiar el sentido y «*los últimos requisitos*<sup>23</sup>». Cuando la filosofía produce la síntesis más realizadora y sin embargo incompleta, cuando despliega todos sus recursos y desempeña su papel de arquitecto, es cuando exige un *sursum*: en este punto se articulan metafísica y mística. «*Hacer metafísica, es, digamos, tratar de determinar todas las condiciones del conocimiento del universo en función de sí mismo, y de sí mismo en función del Absoluto trascendente*<sup>24</sup>».

En el centro mismo de la inmanencia, hay que descubrir la trascendencia que le da apoyo y sentido.

---

<sup>19</sup> M. Blondel *La métaphysique comme science de l'au-delà intérieur et supérieur à la nature comme au sujet*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio-octubre 1947, año 52, y 4, p. 193.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 195.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>22</sup> M. Blondel, *L'Action* (1893) Paris, PUF reed coll Quadrige p. 464.

<sup>23</sup> M. Blondel, *La métaphysique comme science...* op citado p. 197.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 200.

Por lo cual, Blondel gusta discernir en nosotros tres inmanencias<sup>25</sup>:

- Hay una inmanencia de la naturaleza entera en nuestra misma intimidad. Repercuten en nosotros todos los hechos cósmicos, biológicos, genéticos que hemos de conocer para apreciar lo que es nuestro y lo que no lo es, en nuestras vidas; de ahí las vistas y estudios del dentro y del afuera ya que ese afuera es inmanente en nosotros y nos condiciona.
- También hay una inmanencia «de nosotros en nosotros»; el «conócete a tí mismo» supone conocer el medio en el que hemos de ensartar nuestro pensamiento y nuestros actos en vista de fines espirituales originales y en cierto modo superiores a la naturaleza. La vida interior de nuestra conciencia no se puede disociar de nuestra libertad; contribuye a hacernos humanos, a superarnos a nuestras tareas, dibujando ya, en cierto modo, una trascendencia en el centro de nuestra misma inmanencia.
- Hay en último lugar, una inmanencia en lo más íntimo de nosotros, que es el poder conocernos, como lo han enseñado San Agustín, San Bernardo o Pascal: *«el hombre no puede aislarse sólo en el fondo de sí mismo. Tiene, dentro de sí, un insostenible íntimo<sup>26</sup>»*. Porque en lo más agudo de nuestro espíritu existe una presencia más certera que la del yo al yo mismo. Por eso, las expresiones de «vida interior» o «vida espiritual» tienen sentido, refiriéndose a esa «inmanencia trascendente»; es decir, a las relaciones muy secretas con el Absoluto.

Todo está unido: *vida activa y vida contemplativa: «nada más legítimo que (nuestro) deseo de descender la «escala de Jacob», que es la vida interior, la cual, reposando sobre el suelo, se eleva hasta las nubes<sup>27</sup>»*.

Sin embargo, la filosofía no sería nada, y con ella la metafísica, si no fuera reflexión del espíritu sobre lo real, inseparable de la

<sup>25</sup> *Conversacion con M.Blondel sobre la utilidad de la vida interior in La Psychologie et la vie*, t 6, Julio de 1932, Paris, Institut Pelman, p. 197 y ss.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 198.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 199.

reflexión del espíritu sobre sí mismo, gracias a lo cual se constituye él mismo como espíritu. Jacques Paliard, fiel discípulo y sucesor de Blondel, insiste sobre esa filosofía «dentro de la vida»; de ella procede, a ella vuelve, para enriquecerla y guiarla, porque se nutre a la vez del sentido del devenir y de lo eterno, por ser obra de un pensador a la vez empírico (cercano de Locke, por ejemplo) y universalista (como Leibnitz) «*bajo el signo de la caridad*» y no de la simple curiosidad intelectual<sup>28</sup>.

Por eso, cuando Blondel quiso desarrollar todo el esfuerzo de su metafísica en su obra tardía, llamada «trilogía», puso en el centro exacto de su reflexión el volumen *El Ser y los seres*, que se considera como su segunda obra maestra después de *La Acción* de 1893<sup>29</sup>. La metafísica dinámica de Blondel se expresa en *El Ser y los seres*, no como una emanación, sino más bien como una creación de seres particulares por el ser absoluto.

Cuando la reflexión se vuelve metafísica, circula en el círculo del ser y reposa sobre ese fondo eterno y no obstante siempre activo que la hace ser. Lo que es real en mi impulso, en mi pensamiento, en mi voluntad; comienza en él o, mejor dicho, él es quien comienza en mí.

Si la vida, según la metafísica, consiste en estar encerrado en el todo del ser, una vez libre por la ley que hace vivir a su semejanza, ¿qué queda de la mística, sin la metafísica?

Como si, en cierto sentido, el metafísico fuera a dar con el grito de Santa Teresa de Ávila recordando a su Señor el Don de la vida y del ser constantemente ofrecido: «*Vos vinisteis al mundo para remediar tan grandes necesidades como éstas. Comenzad Señor...*»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Jacques Paliard, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, Julliard, 1950, p. 55-59.

<sup>29</sup> Suponemos aquí la unidad de la obra de Blondel y consideramos la *trilogía* como un ajuste necesario de la obra de 1893. Nos es imposible desarrollar este punto aún hoy en día discutido entre los blondelianos.

<sup>30</sup> Santa Teresa de Ávila, *Exclamaciones*, 9, 1.

## **De Maurice Blondel a Fernando Rielo**

No voy a tratar aquí de manera profunda y precisa del gran esfuerzo metafísico de Fernando Rielo. Otros hay, más aptos que yo, capaces de emprender este trabajo, que exige gran familiaridad con un pensamiento original y complejo. Sin embargo, es menester subrayar, nada más leerlo, la unidad de una reflexión que se extiende entre poesía (mística) y metafísica.

El lirismo y el simbolismo de la poesía de F. Rielo, cargados de significados capaces de afectar a cada uno de sus lectores, invita a reconocer «*los pasos desconocidos del infinito en marcha*<sup>31</sup>», abriendo a cada uno una vía para comprender su destino. Dando toda su fuerza a experiencias fundamentales de vida, pone de relieve lo que hace que el hombre sea un ser de deseo y que los seres, por Él creados, no pueden ser más que nostálgicos. La poesía prepara a la metafísica, que, a su vez, tiene que prolongarse por una poesía testimonio de una realización que sobrepasa toda experiencia y que el lenguaje, siempre deficiente, trata de evocar sin llegar a lograrlo de veras.

La metafísica de Rielo atestigua esa travesía peculiar del lenguaje. Deja aparecer un pensamiento complejo, que merece respeto, un pensamiento abierto, asimilativo, integrador, que ha de tenerse en cuenta por todo aquel que desee concebir al ser humano como algo más que lo que puede concebir de sí mismo.<sup>32</sup>

Al igual de lo que ocurre en Blondel, la metafísica de Rielo se esfuerza en ser genética. Si la arquitectura aparece muy bien construida, la reflexión se desarrolla, no como un organismo, sino como una historia o mejor aún, como una partitura que se va haciendo. La filosofía es movimiento: y en Blondel lo mismo que en Rielo, busca su estabilidad en la orientación de la marcha, en la continuidad del movimiento, en la unidad de la norma recta.

---

<sup>31</sup> F. Rielo *Dieu et arbre*, ed. Caractères, Paris 1985, p 25

<sup>32</sup> *Introduction* de José María López Sevillano à «*Mes Méditations depuis le modèle génétique*» de F. Rielo (2001)

Pero la metafísica «genética» de Rielo se dedica a las manifestaciones *ad intra* del Sujeto Absoluto. La ontología genética o mística estudia más bien el Sujeto Absoluto *ad extra*, es decir, la manifestación de la divina presencia constitutiva en los seres personales. Esta diferencia de orientación es la articulación necesaria entre las dos disciplinas. Este desplazamiento de los conceptos en la obra de Rielo exigiría profundizarse. En todo caso es testimonio de una insistencia, de un cambio de acento, en el centro mismo del pensamiento de Rielo que desemboca en lo que evoca como un monoteísmo «*binitario*» (!)<sup>33</sup>, centrado sobre la relación (Padre-Hijo) en el corazón mismo del Absoluto.

Si hay que apuntar aquí las diferencias evidentes entre Blondel y Rielo, es en antropología donde los dos pensadores pueden encontrarse. Ambos elaboran una definición mística del hombre cercana a la antropología agustiniana. Pues si el hombre por su cuerpo está metido en la naturaleza que le apremia, por su espíritu es libertad y apertura hacia el más allá, habitado por una presencia divina, *capax Dei*. En el centro de lo que nos es dado que casi siempre nos condiciona, hay un «dando» que al contrario nos libera: al reconocerlo el hombre ha de aceptarlo libre y activamente. Aquello que es *metafísico* en el Modelo Absoluto, se convierte en *místico* o en ontológico en la persona humana. La divina presencia constitutiva del Absoluto dentro de nuestro yo, es por consiguiente nuestro «patrimonio» ontológico o místico, que nos lleva a la trascendencia y nos constituye en deidad *ontologica* o *mistica*. La divina presencia constitutiva del Absoluto es un don, si utilizamos el vocabulario de Blondel —*gratia prima*, prefiere llamarlo Rielo—, un don ofrecido a todo espíritu humano, sin excepción, quiéralo o no lo quiera, y que le constituye en tanto que persona.

---

<sup>33</sup> Este punto central no deja de ser problemático por ser muy original en las reflexiones metafísicas actuales como anteriores (a menos de volver a ciertas intuiciones de la enseñanza pitagórica o platónica sobre la Diada que, además no encierra la «Binidad» de Rielo...) merecería precisiones y discusión cuyo lugar no viene aquí a cuento. Cf. Luc Brisson, *Lectures de Platon* ed Vrin, Paris, 2000.



A propósito de la persona humana, Rielo habla de un «ser (+) [ser más]»<sup>34</sup>. Curiosamente en su Trilogía, Blondel, por el contrario, menciona a la persona humana como un «esbozo» de ser humano, (lo compara a una «larva ciega»<sup>35</sup>) y no duda en mostrarse muy crítico frente al personalismo:

*Después de comprender que el individuo no es sino un nombre abstracto y la mutilación de la vida, escribe Blondel, se desea hallar en la persona esa realidad concreta que bastará para asentar la sociedad, para salvaguardar derechos y deberes, para procurar al fin un orden nuevo y verdaderamente humano. Ciertamente en esta visión generosa, hemos de tener presente una gran verdad; pero esta verdad misma ha de ir unida a raíces más profundas y ha de extenderse en frondosidades más amplias, capaces ellas solas de fructificar plenamente.*<sup>36</sup>

Para M. Blondel la persona es un ser, pero incompleto que tiende a un deber ser. Por su impulso espiritual y a pesar de todas las regresiones posibles, el hombre está en perpetua superación de sí mismo. Rielo nombra, más inmediatamente que Blondel, en «**Grueso**» y no en «**hueco**» lo que determina esta capacidad a superarse, es decir, la divina presencia a la que el hombre está invitado a unirse en unas nupcias castas y místicas.»

Con razón subraya Rielo que el pensamiento cristiano ha curiosamente dejado de lado el paradigma teantrópico establecido por Cristo: a Rielo le incumbe, como ya lo había hecho Blondel, reparar este olvido. Sólo Cristo puede revelar al *homo mysticus*, lo cual impone deberes al hombre (articulando moral y mística) y se opone frontalmente a toda visión pesimista: la mística que no desconoce el sufrimiento,<sup>37</sup> en Rielo<sup>38</sup> y en Blondel, es llevada por

---

<sup>34</sup> Expresión que encontramos en Teilhard de Chardin. Habría que profundizar en las semejanzas y diferencias.

<sup>35</sup> M. Blondel, *L'Être et les Êtres*, ed. Alcan, Paris, 1935, p. 100.

<sup>36</sup> M. Blondel, *L'Action* t. II ed. Alcan, 1937, p. 233.

<sup>37</sup> F. Rielo, *La définition mystique de l'homme et le sens de la souffrance humaine. Question finale in Mes Méditations depuis le modèle génétique*.

<sup>38</sup> El sufrimiento, momento de verdad era ya para Blondel profundidad espiritual a la vez que experiencia metafísica fundamental»: cf. *L'Action*(1893) op. citado p. 328-332).

la esperanza salvadora misma y por el reto del amor.

Para ambos pensadores, «ver» es conocerse a sí mismo y a Dios a un tiempo, es, pues, hacerse *theotokos* (como diría Blondel): engendrar a Dios en nosotros y en Dios<sup>39</sup>), y al mismo tiempo entrando en el *movimiento de circum-inesión trinitaria* en el interior del cual estamos, en cierto modo «presos» por nuestra imagen y semejanza «nativa» (nuestra «deidad» constitutiva ) y nuestro destino por la gracia.

### Una figura representativa: Maurice Blondel

La metafísica que se hace mística en Blondel, como en Rielo, es siempre, si no existencial, al menos experimental: no se aleja nunca de la experiencia profunda y a veces desgarradora de la vida y sobre todo del Absoluto. En ambos pensadores se opone a una sistemática cerrada y a una abstracción formal y vacía. Une el pensamiento audaz, el trabajo ímprobo del lenguaje, la ancha profundidad del punto de vista, cosa que traducen muy bien, por ejemplo, las páginas poéticas de Rielo y sus neologismos filosóficos a veces desconcertantes. Porque el Absoluto es el «Ser (+)» [*ser más*], ¡cada ser es más que sí mismo! Irradia de una presencia capaz de hacerle presente a sí mismo. Así, el lenguaje poético es el que puede acercársele porque él sólo puede diseñar, en positivo como en negativo, el Absoluto que le dá sentido y que es Amor.

Blondel, por su arte, aunque nunca ha sido poeta, ha dedicado muchas páginas a la cuestión del Arte, precisando en su respuesta a Frédéric Lefèvre en *El Itinerario filosófico*<sup>40</sup>:

F. Lefèvre: *Según usted, el arte que, en primer lugar parece una evasión y una liberación, lejos de tener que vaciarse de la naturaleza, o de la humanidad o de la divinidad tendría que llenarse siempre y cada vez más, para llevarnos indirectamente al sentido auténtico de la realidad total, fragmentada por las ciencias y las industrias humanas, simples*

<sup>39</sup> M.Blondel, *L'Action*(1893) op citado p 421

<sup>40</sup> M.Blondel, *Itinéraire hilosophique*, ed Aubier Montaigne, Paris, 1966, p. 104 ss; Blondel es muy cercano a Henri Brémond (1865-1933), especialista de la poesía y de la historia literaria de la espiritualidad y de la mística.

*utensilios para el mundo de la utilidad subalterna ;mientras que el arte es nuestro viático para el mundo de la bella unidad viva y de la realidad superior, revelación y, por así decirlo, redención, acceso al Eden, divinización incluso.*

*M. Blondel : No, sino solamente divinación anticipadora, a la vez encantadora y nostálgica: es el alza que nos hace apuntar más lejos, y al mismo tiempo la pequeña herencia, peligrosa si nos satisficiera con idolatría, pero estimulante y tónica: son arras ya preciosas pero a la vez ilusorias y sustanciales: la humanidad nunca ha podido deshecharlas, no podrá nunca renunciar a ellas impunemente. Sin ellas no hay ciencia de lo real, pues lo real no es solamente lo que se aparece o lo que ha sido, es todo lo que va a ser, lo oculto, lo íntimo en los seres. Y la filosofía, al igual que la vida, es cosa exsagüe y mecánica si el sentido literario y estético, si la sutileza y la poesía no vienen a moderar y ensanchar la rigidez de un pensamiento enmarcado que, desprovisto de arte, quedaría artificial, sin interioridad, sin plenitud, sin sursum.*

La convergencia entre Blondel y Rielo queda aquí manifiesta, y Rielo puede afirmar:

*Yo propongo, como símbolos representativos, entre otros, a tres figuras, cuyas vidas, por ser históricas, nos son conocidas: fray Luis de Leon, Maurice Blondel y Antonio Rosmini<sup>41</sup>.*

Curiosa afirmación y curioso emplazamiento de Maurice Blondel entre fray Luis y Antonio Rosmini.

Fray Luis de León (1528-1591), gloria de la Universidad de Salamanca, maestro de Juan de la Cruz, exegeta, teólogo-poeta, místico y metafísico. Para fray Luis el lenguaje refleja el estatuto ontológico del Verbo hecho carne. Así, toda realidad material recibe un nuevo ser, más sutil, y gracias a esta espiritualización se ve apta a salir de sí misma y a acercarse al Dios trinitario. Lo creado se perfecciona gracias a la mediación del lenguaje<sup>42</sup> humano, que reproduce, a su nivel, la acción del Verbo creador que contiene en sí, como en su Modelo, el ser real de todas las creaturas. La

---

<sup>41</sup> Citado en Vilches, Fernando Rielo, DDB, 2009, p. 124.

<sup>42</sup> Eugène Kohler, *Fray Luis de Leon et la théorie du nom*, in Bull. Hispanique tomo 50, n° 3-4, 1948 pp 421-428

espiritualización, rompiendo el aislamiento y la insuficiencia de todo ser, autoriza el retorno a la unidad primordial en Dios. El hombre, por ser imagen y semejanza, ha de asegurar esta transmutación espiritual, incorporándose a Cristo. La poesía lírica, denominando el cosmos, tiene sus raíces en la experiencia mística.

Antonio Rosmini (1797-1855), en su tiempo sospechoso e incluso condenado, es hoy beatificado (desde el 18 de noviembre de 2007). Gran figura de cura, eminente humanista cristiano, movido por un amor ferviente hacia Dios y la Iglesia, ha manifestado la caridad en todas sus facetas: lo que ante todo le importaba era, lo que él llamaba «caridad intelectual», es decir, la reconciliación entre fe y razón. Su obra entera, además de la práctica de la caridad, es búsqueda de la Verdad y de la Justicia en tanto que centrales para el ejercicio espiritual: Rosmini, testigo del Absoluto, él también, es ante todo un filósofo. De inspiración agustiniana, su búsqueda se confunde con la dinámica del espíritu unido a Dios. Este itinerario en el centro mismo de la interioridad, experiencia a veces dolorosa, en lugar de encerrarnos en nosotros, nos abre al infinito.

El lugar que ocupa Maurice Blondel entre estos dos pensadores queda entonces más claro. Y también se explica mejor el apoyo que Rielo piensa encontrar en estos tres filósofos, todos ellos inspirados por San Agustín, aún poco conocidos y sin embargo muy profundos y necesarios. Los tres han establecido las bases de un humanismo cristiano auténtico, o más bien de un «*humanismo en Cristo*». Los tres han puesto en práctica en su época y a su modo, la caridad intelectual, sin ninguna concesión, ni acomodo, sino con total rigor y rectitud de pensamiento. Cada uno, en un esfuerzo a la vez apoloético y verdaderamente filosófico, ha dado cuenta de la profunda convergencia que existe entre metafísica y mística, no sólo por sus análisis sino por la propia experiencia espiritual que vivieron. Cada uno ha construido su obra dentro de su experiencia mística y construido su experiencia mística dentro de su obra.

Maurice Blondel ha tratado de llenar el vacío que separaba la filosofía francesa de finales del siglo XIX con la fe católica, partiendo de un problema común a fe y filosofía: la cuestión del sentido de la vida. Su obra maestra, *La Acción*, comenzaba en efecto con esta pregunta: «*Sí o no, ¿tiene sentido la vida humana ?*»

La problemática del sentido va estrechamente unida a la persona, al simple hecho de existir, de no estar en nada, la nada que el hombre es incapaz de hallar, porque cuando él existe, la nada para él ya no es. Todo el trabajo filosófico de Blondel expresa la búsqueda del punto en que se unen lo sobrenatural cristiano, dentro de la inmanencia de la existencia humana. A lo largo de su recorrido intelectual, Blondel ha sido sostenido por su doble fidelidad al cristianismo y a la razón.

Esta doble fidelidad es la misma de F. Rielo: «*Una razón cerrada, totalmente natural, no existe. La razón humana es, de por sí, abierta al don, aunque este no venga de ella, no surja de ella. A pesar de lo cual la razón está abierta al don*<sup>43</sup>».

Metafísica y mística son, pues, inevitablemente complementarias la una de la otra.

Así lo expone poéticamente Rielo:

*Si dudas que Dios sea luz  
dirige tu mirada hacia las estrellas.  
Ellas no dudan  
ni siquiera de ti.*<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> F. Rielo, *Le Christ aujourd'hui. Le critère de crédibilité et le don de la foi*. Col. Apologética Forense.

<sup>44</sup> F. Rielo, *Transfiguration*, op. citado p. 117.



# *The Meaning of Aristotle's Metaphysics*

JOHN DUDLEY

Department of Philosophy, KU Leuven, Belgium

## **Abstract**

In this article I argue that the current widespread understanding of Aristotle's metaphysical thought is in need of revision. In Part 1 I distinguish two schools of thought in pre-Socratic philosophy. The first is that of philosophers who give the material cause (Aristotle's term) as an explanation of the universe: thus Thales, Anaximenes, Heraclitus, Empedocles, Anaxagoras and Democritus claimed that water, air, fire etc were the basic element from which the universe is derived. The second school begins with Pythagoras (or possibly Anaximander) and holds that everything in the universe is or is composed of an intangible and abstract first principle, such as numbers (Pythagoras), Being (Parmenides), Ideas (Plato), Form and Matter (Aristotle). Thus I argue that Aristotle's metaphysical thought belongs to the second school and is not realist. In Part 2 of this article I argue that Aristotle's metaphysics can be made realist by using Aristotle's principles and implicit reasoning in order to understand his "form" as soul and his matter as real in itself, but non-substantial and therefore a noumenon.

## **Introduction**

It is well known that Aristotle is the first philosopher to give a definition of metaphysics and that in his explanation of existing things he makes use of two principles, namely form and matter. The question I wish to raise in this article is whether these principles used by Aristotle are satisfactory or whether they need to be refined.

## Part I

In the history of western philosophy we are familiar with the statement that Thales was the first philosopher. His famous statement that everything is water, that everything comes from water and will return to water, makes him a philosopher because his statement eliminates mythological explanation and constitutes a far more rational explanation of the universe than that found hitherto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Frede, *Aristotle's Account...* 517: "Thales had at least the ambition to account in this way for all there is (983b8)..." It may be doubted, however, that the mythological explanations of the universe in the time before Thales were irrational. They were formulated by human beings and so were *a priori* rational. Mythological explanations have an internal logic of their own. But these explanations involve a degree of imagination, such as the actions of gods and goddesses, that we do not find in Thales. We cannot say that Thales did not use his imagination, far from it. Having seen that water evaporates and becomes air (as he thought), and having seen that water freezes and becomes hard, Thales used his imagination to conclude that earth could come from ice. There is no empirical evidence that earth can come from ice, and the postulate of Thales clearly involves use of imagination. The difference between Thales and the mythological frame of mind widespread at his time is not that Thales was rational, but that he used a lesser degree of imagination in his explanations. This lesser degree of imagination is reflected in his use of an empirical element, namely water, in his cosmological explanation. Thus the widespread notion that Thales was rational in contrast with his mythological predecessors is naïve and incorrect. It hardly needs repetition that imagination is by no means eliminated in scientific thought. Science is not a fixed body of thought, but one that is constantly in need of revision, and hypothesis is an essential part of the method required and involves imagination. The important point is that the degree of imagination used in philosophy is to be situated between the degree of imagination used in mythological thought and that used in science. A well-known example will suffice to confirm this point. According to Aristotle the order in the universe is as perfect as possible, an *a priori* judgement he inherited from Plato and originally from Pythagoras. Therefore, he concluded that the heavenly bodies must move in circles, since circular movement is closer to the eternal and perfect than rectilinear movement. And therefore the heavenly bodies must be composed of a fifth element, namely ether, that naturally moves in a perfect circle. The reasoning of Aristotle clearly involves imagination, but less than that found in mythology and more than that required by science.



The tradition founded by Thales (c.625 – c.546 BC) was continued by Anaximenes (c.585 – c.525 BC), who held that the universe is essentially air, that everything comes from air and will return to air. Air is invisible and so more divine than water, and one can argue just as well that everything comes from air. The tradition is continued by Heraclitus (c.540 – c.475 BC), who argues that the universe comes from fire and will return to fire. It appeared to him that fire is not only the source of all that exists and essential for life, but is more divine than air due to its unpredictability and unification of opposites. It is doubtful whether any philosopher argued that earth is an *arche* or source of all that exists. But Empedocles (c.495 – c.432 BC) argued that the universe can best be explained by his famous four elements, a theory that dominated western physical thought until the seventeenth century. This tradition was continued by Anaxagoras (c.500 – c.428 BC), who held that there are equal parts of everything in everything, a theory better known as that of *homoeomeria*. The final member of the tradition is Democritus (c.460 – c.370 BC), who held that all of reality is composed of atoms. This whole tradition is criticised by Aristotle, who held that it is one-sided, because it explains reality in terms only of the material cause.<sup>2</sup> Aristotle objected strongly to the notion that reality can be explained merely in terms of matter or what things are made of.

In ancient Greek philosophy there is, however, a second tradition. But this tradition is not recognised as such by Aristotle. Historians of philosophy have also failed to recognise this second tradition and its implications. The tradition begins with Anaximander (c.610 – c.540 BC), the immediate successor of Thales. Anaximander explained the universe by means of the infinite or indeterminate (*to apeiron*). There has been much discussion as to the meaning of Anaximander's infinite, and this discussion has obscured his importance as the founder of a second philosophical tradition in explaining the universe. The evidence available leaves it uncertain what exactly he meant by the infinite.<sup>3</sup> But it is quite clear that his

<sup>2</sup> *Phys.* II, ix, 199 b 34-35.

<sup>3</sup> Aristotle, *Phys.* III, iv, 203 b 3-15 writes that it is unlimited, ungenerated

infinite was not a sensible and empirically tangible element such as water, air, fire or material atoms.

The second member of this tradition is Pythagoras, who held that all of reality is number. Pythagoras, like Descartes in a later age, was strongly influenced by the power of mathematics and believed that numbers are points and that all of reality is composed of points. Thus, he did not merely believe that reality can be explained in mathematical terms, but that things really are numbers.<sup>4</sup>

The tradition is continued by Parmenides, who held that everything “is”, that reality is Being. This theory led Parmenides to hold that change and movement are impossible, a theory that he admitted was remote from empirical reality. Parmenides’ explanation of the universe is thus remote from the first tradition that explained reality by means of empirically verifiable elements.

When we come to Plato, we find that he explains all of reality by means of two theories. He accepts that all of material reality is derived from the four elements of Empedocles. But this theory is of entirely secondary importance when it comes to the explanation of ultimate reality.<sup>5</sup> For Plato the material universe is composed of changeable things, and it may be noted that he has no word for a changeable thing. However, Plato holds *a priori* that science must be possible. Changeable things can only be understood in terms of unchanging realities, since knowledge or science is by definition

---

and indestructible (thus immaterial), governs all things, and is divine. Thus it seems to foreshadow the deity of Xenophanes (c. 570 – c. 470 BC) and later of Anaxagoras. Cf. further Reale, *A History of Ancient Philosophy...I*, 39-41.

<sup>4</sup> When this type of theory is elaborated into a system whereby the head is number one, the heart number two and certain numbers are even abstractions, such as holiness (number 3), justice (number 4), marriage (number 5), the opportune moment (number 7), and perfection (number 10) (Cf. Alexander, *In Met...*38, 10 sq.), we must speak, I believe, of a kind of mysticism, in the sense of the intuitive that goes beyond reason. It is a theory inspired by the mystical Orphic religion.

<sup>5</sup> For Plato physics or the study of nature is not a science at all, since there cannot be a genuine science of changing things, and hence the analysis of physical reality into four elements is not strictly scientific.

unchanging. Hence Plato concludes that there must be a second unchanging and hence immaterial world of Ideas that really exists. The world is ordered to an extraordinary degree of perfection, which only a cosmic artisan or demiurge could have brought about. The universe was originally in a state of chaos before the intervention of the demiurge, who used the real world of Ideas to reduce the chaos to order. Thus, ultimate reality consists for Plato of immaterial and unchanging Ideas and in the second place of chaos that has been reduced to order in which ever-changing things are discernible as imitations of the eternal Ideas. With this analysis of ultimate reality Plato belongs clearly to the second tradition, that of Anaximander, Pythagoras, and Parmenides who explain all of reality in terms of abstractions.<sup>6</sup>

Aristotle is usually classified as a realist philosopher in comparison with his master Plato. The most obvious reason why is referred to as a realist is that he did not accept Plato's idealism or explanation of all of reality in terms of Ideas. For Aristotle the world around us is real. However, an examination of his metaphysics might lead us to question this realism. According to Aristotle's metaphysics ultimate reality consists of substances (*ousiai*). Aristotle is the first philosopher to have a word for what we call a "thing", namely this word "substance". Even his God, the Unmoved Mover, is a substance.<sup>7</sup> Science for Aristotle depends on the existence of real substances. Everything that exists in the universe is a substance. The substances in the world together make up the world, and hence the world itself is not a substance, a view that would later be adopted by Kant, although for different reasons.

For Aristotle metaphysics, according to his well-known definition, is the study of being as being, meaning the study of the existence of everything that exists from the lowest substances to the highest,

---

<sup>6</sup> Cf. Frede, *Aristotle's Account...* 505: "...a review of the earlier history of philosophy shows that a number of important philosophers thought that some of the principles we have to appeal to in order to account for the physical world are not themselves perceptible or material."

<sup>7</sup> *Met.* L(XII), vii, 1072 a 31.

namely God.<sup>8</sup> It is also the study of the first and supreme causes and principles of substances.<sup>9</sup> In his physical theory Aristotle explains all material substances on earth by means of the four elements of Empedocles. These four 'primary' or 'simple' bodies are what actually exist. But going beyond physics, in his metaphysical theory, Aristotle studies (among other topics) the question raised by the teaching of Parmenides as to how change is possible.<sup>10</sup> The question is how substances are real, how they are what they are and at the same time can change. To answer this question Aristotle holds that the 'primary' or 'simple' bodies presuppose prime matter and opposites as their elements.<sup>11</sup> Aristotle holds that all substances are compositions (a *sunolon*) of form and matter, with the single exception of his God, who is pure form.<sup>12</sup> Form is derived by Aristotle from Plato's Forms or Ideas and tells us what a real, existing substance is. Aristotle holds that forms or essences (*to ti en einai*), as realised in substances, are real.<sup>13</sup> However, the same form is usually found in many existing substances and is therefore an abstraction when perceived by the human intellect.

Matter, the other component part of substances found on earth, is derived by Aristotle from Plato's chaos. Plato's chaos, when ordered by the Demiurge, did not give existence in its own right to the things in the world, but made them shadowy images of the real Ideas whose existence they imitated. Aristotle's matter made his perceptible substances possess existence in their own right.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> *Met.* E(VI), i, 1026 a 27-32 ; K(XI), vii, 1064 b 9-14.

<sup>9</sup> *Met.* A(I), ii; G(IV), ii, 1003 b 5-19.

<sup>10</sup> Cf. *Phys.* I, viii-ix.

<sup>11</sup> *Gen. et Corr.* II, I, 329 a 24-35. Cf. Joachim, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away...* 189, 193, 198-9. For a comparison of physics and metaphysics and their objects cf. my book *Aristotle's Concept of Chance...* Chapter IV (a)(xi).

<sup>12</sup> Prior to the *De Anima*, Aristotle also appears to have held that soul is a reality independently of matter and is "pure form".

<sup>13</sup> *Met.* Z(VII), iii, 1029 a 3-7.

<sup>14</sup> In *Met.* Z(VII), xvii, 1041 b 28 Aristotle states that it is form that is the *αἴτιον πρῶτον του εἶναι* – but this statement is to be understood as meaning that in a composite perceptible substance form is the primary component that makes the substance a substance – cf. *Met.* Z(VII), iii, 1029 a 3-7; xvii, 1041 b 7-9.

However, his matter was also a principle of potentiality and made it possible for his substances to change either accidentally or substantially. The two causes of change are, then, the efficient and final causes.

Strikingly, Aristotle's form could not exist without matter except in the case of the Unmoved Mover, and his matter could not exist without form.<sup>15</sup> Thus Aristotle claimed that perceptible substances are real, but composed of principles (*archai*) that cannot exist in their own right.<sup>16</sup> This is a most extraordinary theory and yet never seems to have evoked the kind of indignation that one might expect. If we suppose for a moment that hydrogen and oxygen did not exist each in their own right, then one would not expect to find any scientist who would accept that hydrogen and oxygen in combination could form real water. How could one have a cake composed of "principles" that could not exist separately? We must surely conclude that that which cannot exist on its own does not exist. Abstractions cannot be the cause of what is real. Thus the form in the mind of the builder does not become real in the house he builds, although the house resembles this form. The

<sup>15</sup> Aristotle calls matter a substance in *Met.* H(VIII), i, 1042 a 32-34, but only in the sense of a reality that is a component part of an existing individual (principle that makes real and at the same time principle of potentiality). In *Met.* Z(VII), iii, 1029 a 26-28 he points out that matter cannot be a substance, since it lacks separability (τὸ χωριστόν) and individuality (τὸ τόδε τι).

<sup>16</sup> Aristotle's form and matter are not at all like a black hole, which is discovered by analysis of data although it is imperceptible. The difference is that a black hole really exists. Cf. Joachim, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away...* 198-9: "These ἀρχαί ὅφ' γένεσι are not in any sense actually existent things. ...these ἀρχαί are the *logical*, not the *temporal*, presuppositions. They are the indispensable ultimate 'moments' which abstracting analysis forces us to recognize as logically presupposed in the γένεσι" of any and every perceptible body...What *exists* is never u{lh bare, but always formed u{lh : i.e. always u{lh along with certain qualities which render it a determinate perceptible body. ...And the same applies...to the other ἀρχή ὅφ' γένεσι". The opposition of εἶδος" and στέρησι", which marks the *terminus ad quem* and *terminus a quo* of the two-sided process (the γένεσι of one thing and the φθορά of another), is clearly the result of a *logical* analysis. And even the ἐναντιώσει" – i.e. the pairs of contrasted perceptible qualities – have no 'existence', except as qualifying the substratum."

components of what is real must themselves be real, and to hold the contrary surely goes beyond reason and is a kind of mystical insight, similar to that of Pythagoras and Plato.<sup>17</sup>

It would appear, then, that in the field of metaphysics Aristotle belongs to the second tradition of explanation in ancient philosophy, the mystical tradition, the tradition of Anaximander, Pythagoras, Parmenides, and Plato. He is sharply critical of the tradition of explanation by means of the material cause, the tradition that runs from Thales to Democritus.

## **Part II**

If it is accepted that it is unsatisfactory to claim that real things are composed of principles that cannot exist independently of one another, the question is whether these principles should be rejected—and with them the whole ancient and mediaeval tradition in metaphysics—or whether they can be reinterpreted satisfactorily in terms of really existing principles.

One of the most important questions in philosophy may be said to be the question ‘What is there?’ Thomas Aquinas answers: The world is made up of beings. Plato answers: The world is made up of shadowy imitations of and participations in Ideas. It is widely thought that Aristotle believed that the world is made up of substances. However, this is a dangerous simplification. In the first place, then, I would like to show that Aristotle did not attribute the term ‘substance’ without distinction to all of those things later called ‘beings’ by Aquinas and that it is necessary to distinguish between substances with real forms and those with forms that derive from the human mind.

### **(a) Aristotle’s analogy of substance**

It is to be observed that in a number of passages Aristotle states that substance pertains in the first place to living beings. Thus in

<sup>17</sup> Most mediaeval thinkers also accepted that Aristotle’s form and matter cause the reality, although not the existence of material beings.

*Metaphysics Z*, in his discussion of modes of generation, Aristotle writes:

Natural generation is the generation of things whose generation is by nature. That from which they are generated is what we call matter. That by which they are generated is something which exists naturally, and that which they become is a man or a plant or something else of this kind, which we call substance in the highest degree.<sup>18</sup>

Thus, for Aristotle a substance is in the first place a natural substance, and then in particular a living natural substance, such as a man, a plant or an animal.<sup>19</sup> In the following chapter of the *Metaphysics* Aristotle again states that living beings are most of all substances.<sup>20</sup> In accordance with this view, he also gives animals as an example of his doctrine that for every substance that is generated there must be another substance which pre-exists it in actuality. Thus it appears that living beings for Aristotle are substances in the primary sense.

Again, in his account of nature in *Physics* II, i, Aristotle divides up the moving universe into that which is by nature and that which is due to other causes.<sup>21</sup> As examples of natural substances, he then gives "animals and their parts and plants and simple bodies, such as earth, fire, air and water."<sup>22</sup> All natural beings are said to differ from non-natural beings by having within themselves a principle of movement (implying change) and absence of movement (implying staying unchanged).<sup>23</sup> For Aristotle, therefore, the essential division of the moving universe is that between substances which have within themselves a principle of change and staying

---

<sup>18</sup> *Met. Z*(VII), vii 1032 a 15-19.

<sup>19</sup> Cf. Reale, *Aristotele, La Metafisica...* Vol. I, 591 *ad loc.*: "Arist. pensa, in genere, a tutti quegli esseri, che sono organismi viventi."

<sup>20</sup> *Met. Z*(VII), viii, 1034 a 4. On the question of which things are substances for Aristotle cf. my book *Aristotle's Concept of Chance...* Chapter IX (iii) (a); Waterlow, *Nature, Change and Agency...*, 52-3. Cf. also *Cat. V*, 2a, 11-14.

<sup>21</sup> *Phys. II*, i, 192 b 8-9.

<sup>22</sup> *Phys. II*, i, 192 b 9-11.

<sup>23</sup> *Phys. II*, i, 192 b 13-14. Cf. also *Met. Δ*(V), iv, 1015 a 13-15.

unchanged—i.e. an internal source of purpose and those things upon which purpose is conferred from without.

The source of purpose conferred on substances from without is man. Thus the essential division of the moving universe is that between natural objects and artefacts. Whatever is not an artefact is a natural object. Aristotle classified living substances (namely animals and plants) and inanimate natural beings (e.g. the four terrestrial elements) together. Both groups are natural beings, as both are said to have within themselves a principle of change and staying unchanged.

Thus it would appear that non-living things, such as those composed of the four elements are also substances for Aristotle. However, they are not substances in the primary sense. They are substances (although not as adequately as living beings) because they have an internal principle of change (that makes them seek their proper place), which is due to the presence in them of soul-principle (*psychiké arché*),<sup>24</sup> a reality that has not previously been recognised in Aristotle. This soul-principle or soul in general is doubtless derived by Aristotle from Plato's world-soul. Thus non-living natural substances also have a principle of permanency, but this is greatly deficient in comparison with that of living beings, which retain their identity even though every particle of their bodies changes regularly.

Art imitates Nature,<sup>25</sup> e.g. a human being who develops a weapon or a medicine is imitating what nature does without intellect. Thus the products of art are substances by imitation. They are not living beings, but bear a resemblance to living beings, since they have no internal principle of change and staying unchanged, but have a form and a purpose given to them by man, not by nature.

Thus for Aristotle only living beings are substances in the full and primary sense. Inanimate beings are substances by analogy, and artefacts even more remotely, to the extent that their purpose

---

<sup>24</sup> Cf. *De Gen An.* III, xi, 762 a 18-21.

<sup>25</sup> *Phys.* II, ii, 194 a 21-22; II, viii, 199 a 15-17; *Protrep.* B 13 Düring.



is conferred on them by man and their unity and permanence, relative to the duration of human life, makes them significant to man.

It may be said, therefore, that Aristotle believed in an analogy of substance of this kind.<sup>26</sup> However, his standpoint is to a large extent implicit.

For Aristotle it does not appear that there are any other substances than the hierarchy of (a) living beings, (b) non-living natural substances, and (c) the products of art. Aristotle does not call a field, a river, a lake, an ocean, a mountain, or the world itself a substance, since they are not a determined something (*tode ti*).<sup>27</sup> Thus what really exists in the first place for Aristotle are living beings. To be (for them) is to be alive. The very meaning of existence is life.<sup>28</sup>

The consequence of this position is that the only real form for Aristotle should be soul. Aristotle had the great merit of rejecting Plato's Forms and accepting such forms as reality only as they are found in concrete individuals. He always held, like Plato, that the soul is an immaterial reality. Until later in life, however, he did not identify the soul with the form of living beings. He reached this position only in *De An.* and did not take the next logical step, which would have been to hold that the *only* real form is the soul. In accordance with the theory of analogy of substance with which he provides us only an outline, all forms apart from the soul are

---

<sup>26</sup> One may contrast Descartes' analogy of substance, in which God is the *primum analogatum*, given that substance is defined as an existent thing that requires nothing but itself to exist.

<sup>27</sup> For Plato the world itself is the greatest and most beautiful living being. However, Aristotle rejected Plato's world-soul and therefore rejected the world as a substance, – since a substance is essentially a living being –. Hence for Aristotle the world is just the concept of the collection of all the things in the world. This is the view that would later be adopted by Kant, for whom the world is a transcendental idea of pure reason.

<sup>28</sup> Cf. *De An.* II, iv, 415 b 13-14: τὸ δὲ ζῆν τοι ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἢ ψυχῆ. The proximity of this position to that of Heidegger is, of course, striking.

so only by analogy. The same conclusion arises from Aristotle's understanding of teleology, as will now be seen.

## (b) Teleology

In a famous passage in *De An.* II, iv Aristotle speaks of the aim of all living beings:

For it is the most natural function in all living beings...to reproduce another individual similar to themselves – animal producing animal and plant plant –, in order that they may, so far as they can, share in the eternal and the divine. For it is that which all things strive for, and that is the aim of the activity of all natural beings...Since, then, individual living beings are incapable of participating continuously in the eternal and divine, because nothing perishable can retain its individual unity and identity, they partake in the eternal and divine each in the only way it can, some more, some less. That is to say, each survives, not itself, but in a similar individual, which is one in species, not identically one with it.<sup>29</sup>

In this passage Aristotle writes that the aim of the activity of all living beings is to share in the eternal and divine. Because the individual cannot survive, it seeks to survive by reproducing itself. When Aristotle says that all living beings seek “the eternal and the divine”, it is to be understood that this is a dialectical way of saying that they seek the eternity of Aristotle's God, the Unmoved Mover.<sup>30</sup>

For Aristotle every living being—thus every substance in the primary sense—not only struggles to exist/survive, but seeks its perfection or the full development of its form and to retain this condition for as long as possible.<sup>31</sup> The acorn seeks to grow into a fully-grown oak-tree. This is its highest good. The ultimate good

---

<sup>29</sup> *De An.* II, iv, 415 a 26 – 415 b 6; likewise *De Gen. An.* II, i, 731 b 24 – 732 a 1.

<sup>30</sup> On dialectical method in Aristotle cf. my book *Dio e Contemplazione in Aristotele...* 12-17.

<sup>31</sup> *Phys.* II, i, 193 b 11-18; ii, 194 a 27-33.

of the universe is the Unmoved Mover.<sup>32</sup> When living beings strive for their full development, they are striving for the goodness of the Unmoved Mover. But because they cannot remain in a condition of full development, they reproduce, in order to reach the eternity of the Unmoved Mover in the species.

It is to be noted, however, that intellect is not required for these purposes. Aristotle holds that it is absurd to think that intellect or deliberation is a prerequisite of teleology.<sup>33</sup> Witness the bird that builds a nest, the spider that weaves a web and the plant that produces leaves to protect its fruit. All of these activities, which are manifestly teleological, because clearly parallel to human teleological activities, occur without the aid of intellect or deliberation.<sup>34</sup> Teleology is accordingly an intrinsic part or aspect of nature.<sup>35</sup>

Still more important is the fact that the teleology in nature is primary, and the teleology experienced and recognised by human beings when they consciously aim at goals is a secondary exemplification of the primary teleology in nature. As Aristotle writes in *Phys.* II, viii:

In general, art either imitates the works of nature or completes that which nature is unable to bring to completion. If, then, works of art [i.e. projects involving deliberate teleology] are for something,

<sup>32</sup> Cf. *Met.* L(XII), x, 1075 a 11-15.

<sup>33</sup> *Phys.* II, viii, 199 b 26-28. Cf. Charles, *Teleological Causation...*116.

<sup>34</sup> *Phys.* II, viii, 199 a 20-30. Cf. Shields, *Aristotle...*80-1: "...when Aristotle seeks to illustrate the teleology of nature in terms of a doctor doctoring himself, it is because he takes it for granted that human actions are for the sake of something...Now, the eliminativist, who austerely rejects *all* appeal to teleological causation, needs to deny that such appeals have any role to play in the explanation of the activity we observe. That much does seem extreme, and needs some sort of powerful argument, if it is to be taken seriously, an argument showing that any appeal to goal-directedness is incoherent, or that all purposive explanation is as such somehow outmoded or incomprehensible."

<sup>35</sup> Cf. Charles, *Teleological Causation...*117: "At this point one reaches bedrock in Aristotle's defence of teleological causation: it must be a genuine form of causation, because if it were not, the world would contain no natures and no natural processes."

clearly so too are the works of nature.<sup>36</sup>

For Aristotle, primary teleology, as found in nature, is a characteristic of that which is alive and is due to a principle in all living beings. This principle is soul, not intellect. In other words, teleology is caused by soul, which neither needs to calculate to achieve its goals, nor even requires the body which it inhabits to possess any nervous system, as in the case of plants. Thought, which is teleological in a secondary and dependent way, provides human beings with privileged access to the kind of thing nature (meaning natural beings) is doing for a purpose without the use of reason.<sup>37</sup>

The existence of soul follows from the difference in behaviour between that which is alive and that which is not alive.<sup>38</sup> Teleology is explicable only in terms of a principle called soul, which makes all living beings strive to stay alive. The aim of life is life itself, i.e. survival in the best possible condition. But the reason why living beings strive to stay alive is because they are striving to attain the eternity and perfection of the Unmoved Mover.

Thus Aristotle held that it is inadequate to attempt to explain living beings by means of the material cause only. Teleology implies the existence of soul and soul implies teleology (and hence it is eminently reasonable that evolutionary biologists who do not accept soul, also do not accept teleology as a reality).

---

<sup>36</sup> *Phys.* II, viii, 199 a 15-18; ii, 194 a 21-22; *Protrep.* B 13 Düring.

<sup>37</sup> For a defence of Aristotle's view on natural ends cf. Johnson, *Aristotle on Teleology...*207, 290-1.

<sup>38</sup> In Aristotle's judgement the struggle to survive and develop to the fullest possible degree – thus teleological orientation – cannot be explained in material terms. The inbuilt avoidance of death, the capacity of self-defence and of self-healing, as well as the fact (as opposed to the process) of reproduction (not found in any non-living being), i.e. the combination of the characteristics of everything alive requires more than matter to explain it. In contemporary terms, the extraordinarily complex chemical composition found in all living beings is not life, but that which underpins life. One might say that the extreme complexity of living beings, all parts of which collaborate in a subtle way, shows the existence of an immaterial coordinating principle.

Accordingly, there is a second reason to show that Aristotle by implication holds that living beings are not only the best examples of substances, but that they are the only fully real substances.<sup>39</sup>

## **Conclusion**

In this article I have argued that it is unsatisfactory to hold that the substances that make up the universe are composed of Aristotle's form and matter which cannot exist independently of each other.

A more satisfactory view, I propose, would be to reinterpret prime matter as Aristotle's material cause, or in modern terms, as atoms or the subatomic particles of which atoms are composed, thus as existing reality, while at the same time understanding that matter cannot be understood by the human intellect without the use of the forms which the intellect uses to grasp the nature of matter.<sup>40</sup> Matter is ordered,

not chaotic (as Plato had held), since otherwise form could not be applied to it. But it is a noumenon, as it cannot be known in itself. As soon as the human mind attempts to understand the universe or a galaxy or an atom or a subatomic particle, it necessarily imposes a form on the matter.

In regard to form we have seen from a closer examination of Aristotle's theory of substance that for Aristotle himself only living beings are fully real substances and that the form which tells us the nature of all other substances is not real, but derives from the human intellect. In order to recognise anything or to think about

---

<sup>39</sup> Cf. Ross, *Aristotle*...172: "But it is right that Aristotle, in rejecting the Platonic doctrine of transcendent form, should lay stress on the equally immaterial nature of the immanent form in which he himself believes."

<sup>40</sup> Aristotle can hardly have concluded that the existence of prime matter is required to explain the existence of substances, since he had no doubt that the four elements exist. Hence the main reason why he concluded *a priori* that prime matter must exist must be due to its role in explaining potentiality. He somehow felt the need to include a principle of potentiality in the composition of substances, as if it were insufficient to hold that change, whether substantial or accidental, is due to external causes, except in the case of living beings.

anything the human mind is obliged to impose form on it with one exception, namely in the case of living beings, which have a real form of their own, namely the soul, which imposes itself on our understanding. Thus Aristotle's form, to be satisfactory, needs to be understood in the first place as soul in living beings and in the second place as an analogy of soul applied by the human intellect to matter in order to understand it and make use of it.

The revision or reinterpretation of Aristotle's metaphysical principles that I have proposed appears to me to be of significance due to the widespread rejection of traditional metaphysics and its replacement by subjectivism, idealism and materialism. In particular, the recognition that the soul is a form that differs from any other form and is the only truly existing form appears to me to be of fundamental importance, not least at a time where the uniqueness of life and life itself is threatened.

## Bibliography

Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Ed. Michael Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol. I. Berlin: Georg Reimer, 1891.

Charles, David. *Teleological Causation in the Physics*, pp.101-128, in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Ed. Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Dudley, John. *Aristotle's Concept of Chance, Accidents, Cause, Necessity and Determinism*. New York: SUNY Press, 2011.

Dudley, John. *Dialectic, Language and Reality in Aristotle*, pp. 182-193, in *Proceedings of the Second International Symposium on Language and Reality in Greek Philosophy, Athens, 22-24 May 1984*. Athens: 1985.

Dudley, John. *Dio e contemplazione in Aristotele, Il fondamento metafisico dell' "Etica Nicomachea"*. Introduzione di Giovanni

Reale, Traduzione di Giovanni Reale, con la collaborazione di Vincenzo Cicero. Milan: Vita e Pensiero, 1999.

Frede, Michael, *Aristotle's Account of the Origins of Philosophy*, pp. 501-529, in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. Curd, Patricia and Graham, Daniel W. Oxford: University Press, 2008.

Joachim, Harold H. *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away, (De Generatione et Corruptione), A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1922.

Johnson, Monte Ransome. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Reale, Giovanni. *A History of Ancient Philosophy, I. From the Origins to Socrates*. New York: SUNY Press, 1987.

Reale, Giovanni. *Aristotele, La Metafisica, Traduzione, introduzione e commento*. 2 Vols. Naples: Loffredo, 1968.

Ross, Sir David. *Aristotle*. London: Methuen, 5<sup>th</sup> edition, 1949.

Shields, Christopher. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 2007.

Waterlow, Sarah. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics, A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1982.





## *El punto de partida aristotélico para la defensa del primer principio*

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE

Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, España  
marques@um.es // garcia-lorente@um.es

### **Resumen**

Aristóteles considera que el fundamento para defender el primer principio es una verdad obvia enunciada en Met. Γ 4, 1006a 29-30. Sin embargo, de ella se han dado diversas interpretaciones y traducciones muy dispares. En este trabajo, analizamos las tres versiones principales. Se concluye que dos de ellas son difícilmente aceptables por motivos filológicos y rechazables atendiendo al contexto del discurso y a su sentido filosófico. Por último, se propone una traducción y se expone el sentido de la afirmación aristotélica.

Palabras clave: Aristóteles, primer principio, nombre, significado, metafísica.

### **Abstract**

Aristotle considers that the foundation to defend the principle of contradiction is an obvious truth stated in Met Γ 4, 1006a 29-30. However, several interpretations and translations have been given of it. In this paper, we analyse the three main versions. As a conclusion, two possible translations are accepted with difficulty because of philological reasons and clearly rejected by the context of the discourse and its philosophical sense. Finally, a new translation is proposed and the sense of the Aristotelian thesis is clarified.

Key words: Aristotle, first principle, name, meaning, metaphysics.

## 1. Planteamiento del problema

En la segunda aporía de B, Aristóteles se pregunta si la ciencia que trata acerca de la substancia es la misma o no que la que especula sobre los principios del conocimiento<sup>1</sup>. Esta cuestión tiene una inmediata respuesta positiva: “Es claro que también la especulación acerca de estas cosas es propia de una sola ciencia; y por cierto, de la del filósofo”<sup>2</sup>. Esta única ciencia, que trata de la substancia y de los principios cognitivos, es la filosofía primera, o sea, la teoría del ente en cuanto ente<sup>3</sup>. A renglón seguido pasa Aristóteles a explicar qué son esos principios, sus características, como argumentar sobre ellos, etc. Finalmente cierra el capítulo tercero, enunciando el célebre principio de contradicción<sup>4</sup>.

A continuación vienen tres capítulos –del 4 al 6–, para intentar defender dicho principio contra quienes lo niegan. En el capítulo 4, aduce el primer y principal argumento en defensa del principio, pero antes de comenzar la argumentación expone su fundamento. Y para que quede claro que ese fundamento es un punto de partida incuestionable, lo introduce de manera solemne: “Ante todo, es patente que, al menos, esto es verdadero”<sup>5</sup>; y a continuación enuncia dicho fundamento: “ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦτι”<sup>6</sup>, cuya traducción habitual en las lenguas modernas vendría a decir: el nombre “ser” o “no ser” significa algo determinado.

---

<sup>1</sup> Cfr. Met. Γ 3, 1005a 19-21.

<sup>2</sup> Met. Γ 3, 1005a 21-22. Citamos por *Metafísica*, ed. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980.

<sup>3</sup> Cfr. Met. Ζ 1, 1028b 2-7. Sobre la metafísica como ontología y gnoseología simultáneamente, a diferencia de nuestra actual separación de esas disciplinas, cfr. García Marqués, Alfonso, “¿Cómo hacer metafísica después de Heidegger y Quine?”, *Daimon*, suplemento 2 (2008) pp. 149-160; y “La metafísica como ontognoseología”, en Murillo, Ildefonso (ed.), *La filosofía primera*, Diálogo Filosófico, Madrid 2012, pp. 647-653.

<sup>4</sup> Met. Γ 3, 1005b 18-19.

<sup>5</sup> “πρώτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτό γ’ αὐτὸ ἀληθές”, Met. Γ 4, 1006a 29.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 29-30.

Cualquiera habría esperado una evidencia admitida por todos, pero en su lugar se halla una enigmática frase, objeto de discusión: ¿“ser” es un nombre?; ¿“no ser” también lo es?; ¿“no ser” tiene un significado determinado?... El gran problema al que hay que enfrentarse es el significado –y traducción– de esa línea, pues en ello está en juego el sentido y alcance del primer principio de la metafísica, o sea, el primer principio de todo el conocimiento humano.

La mencionada frase ha tenido a lo largo de la historia tres versiones principales. Una traducción *habitual*, con mucho la más frecuente; otra traducción, que llamaremos *alternativa*, es también frecuente, aunque menos, pues se trata de una alternativa que ha nacido a consecuencia de las dificultades de la versión habitual. Por último, existe una traducción muy *minoritaria*, apenas usada.

## 2. La traducción habitual

La versión habitual se remonta a **Alejandro de Afrodiasias**, que ciertamente no da una traducción, pues escribía en griego, sino una interpretación. La versión de Alejandro consiste en considerar que “ser” y “no ser” son aposiciones de “nombre”, que es el sujeto de la oración; o sea: Aristóteles “llama nombres al «ser» y al «no ser»”<sup>7</sup>. La idea de que son dos nombres lleva a Alejandro a cambiar la conjunción “o” por “y”. Por tanto, si traducimos literalmente el texto de Alejandro, tendríamos: “Los nombres *ser* y *no ser* significan algo determinado”.

Otro autor importante, de indudable influencia ha sido **Bonitz**, quien, tras citar literalmente las debatidas palabras del Estagirita, las retranscribe así: “i.e. «ὅτι τὰ ὀνόματα, τό τε εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, σημαίνει ὀρισμένον τι»” (“los nombres ser y no ser significan algo determinado”)<sup>8</sup>. La dependencia de Alejandro es patente, aparte de que Bonitz se remite a él explícitamente. Además, vemos que esta interpretación ya ha madurado: “nombre” pasa al plural, tal

<sup>7</sup> Alessandro di Afrodiasia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, ed. G. Movia, Bompiani, Milano 2007, p. 652.

<sup>8</sup> Bonitz, Hermann, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Olms, Hildesheim 1960 (primera ed. 1849), p. 190.

como exige esta lectura.

A partir de ese momento domina totalmente dicha interpretación, con los lógicos matices estilísticos de traducción. Veamos algunos ejemplos relevantes.

**Lasson:** “Das Wort Sein oder Nicht-Sein etwas Bestimmtes bedeutet”

(“La palabra ser o no-ser significa algo determinado”)<sup>9</sup>.

**García Yebra:** “La expresión «ser» o «no ser» significa algo determinado”<sup>10</sup>.

**Ross:** “The word «be» or «not be» has a definite meaning”

(“La palabra «ser» o «no ser» tiene un significado definido”)<sup>11</sup>.

**Tricot:** “Les mots être ou n'être pas signifient quelque chose de déterminé”

(“Las palabras ser o no ser significan algo determinado”)<sup>12</sup>.

**Reale:** “I termini «essere» e «non essere» hanno un significato determinato”

(“Los términos «ser y «no ser» tienen un significado determinado”)<sup>13</sup>.

**Zanatta:** “I nomi «essere» e «non essere» significano un certo questo”

---

<sup>9</sup> Lasson, Adolf, *Aristoteles, Metaphysik*, primera edición 1907, en <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Metaphysik/>>. Consultado nov. 2015, sin p.

<sup>10</sup> García Yebra, Valentín, *Aristóteles, Metafísica*, Gredos, Madrid 1980, p. 171.

<sup>11</sup> Ross, W.D., *Aristotle. Metaphysics*, en Barnes, Jonathan, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, U.P., Princeton 1995, p. 1.589.

<sup>12</sup> Tricot, J., *Aristote. Métaphysique*, Éditions Les Échos du Maquis, <<http://www.echosdumaquis.com>> 2014 (1ª ed. 1953), p. 95 (Consultado nov. 2015).

<sup>13</sup> Reale, Giovanni, *Aristotele, Metafisica*, 3 vols., Vita e Pensiero, Milano 1993, II, p. 147.

(“Los nombres «ser y «no ser» significan un cierto esto”)<sup>14</sup>.

**Calvo:** “Las palabras «ser» y «no ser» significan algo determinado”<sup>15</sup>.

**Alía:** “Las palabras *ser* y *no ser* significan algo determinado”<sup>16</sup>.

Como vemos, todas esas traducciones entienden que “ser” y “no ser” son aposiciones de “nombre”. Todas, excepto Zanatta, evitan la palabra “nombre”, para evitar la rareza de decir que “ser” es un nombre (no un verbo). La mayoría ponen el sujeto y el verbo en plural, pues, según esta interpretación, se trata de dos nombres. Y, por último, cabe observar que las más recientes, como las cuatro últimas, cambian la “o” por “y”, como corresponde al sentido pleno de su versión.

Pasemos a considerar los problemas que plantea esta traducción. Vaya por delante que tal traducción es posible, aunque ciertamente forzada desde el punto de vista puramente filológico. Ahora bien, atendiendo al contenido, nos parece que disuelve la prueba más firme en la que descansa la argumentación a favor del primer principio.

De entrada hay que observar la rareza de llamar ὄνομα a “ser”. Bonitz es consciente de ella y, para justificarla, se remite al *De interpretatione*, donde Aristóteles dice que “dichos por sí mismos, los verbos (τὰ ῥήματα) son nombres (ὀνόματα)”<sup>17</sup>. Ciertamente se podría responder a Bonitz que, en ese texto, Aristóteles quiere señalar que los verbos tienen contenido semántico como los nombres y ciertamente en infinitivo son sustantivos verbales. Sin embargo, lo más sorprendente es que Aristóteles dijera que “μὴ εἶναι” es un nombre, sobre lo cual calla Bonitz. En *De int.* ya había mostrado Aristóteles las dificultades de llamar nombre a

---

<sup>14</sup> Zanatta, Marcello, *Aristotele, Metafisica*, BUR, Milano 2009, pp. 619-621.

<sup>15</sup> Calvo Martínez, Tomás, *Aristóteles, Metafisica*, Gredos, Madrid 1998, p. 176.

<sup>16</sup> Alía Alberca, María Luisa, *Aristóteles, Metafisica*, Alianza, Madrid 2011, p. 120.

<sup>17</sup> *De int.* 3, 16 b 18. Citamos por *De interpretatione*, en *Opera*, ed. Bekker, I., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin 1960.

los términos negados, pues dice claramente que “«no hombre» no es un nombre; ni siquiera hay un nombre con que llamarlo, pues no es un enunciado (λόγος) ni una negación (οὔτε ἀπόφασίς); pero digamos un nombre indefinido (ὄνομα ἀόριστον)”<sup>18</sup>. Sea lo que fuere, lo principal es esto: llamar *nombres* a los verbos y especialmente a los verbos negados es una cuestión debatida y oscura, todo lo contrario de lo que Aristóteles afirma: que es una verdad patente, obvia.

Si atendemos ahora al contenido filosófico, las dificultades se incrementan. La traducción común dice abiertamente que *ser* significa algo determinado, pero eso es contrario a la conocida tesis de Aristóteles de que εἶναι no tiene un significado determinado, sino una pluralidad de sentidos. Y aún hay más: ¿quién se atrevería a sostener que “no ser” tiene un sentido determinado y, además, añadir que eso es obvio? Tal afirmación es claramente insostenible<sup>19</sup>.

En suma, decir que “ser” significa algo determinado es extraño; sostener que “no ser” tiene un significado concreto carece de sentido; y más aún decir que todo eso es “evidente” como suele traducirse. Y para colmo, habría que admitir que tales afirmaciones son la mejor prueba de la validez y vigencia del principio de contradicción.

### 3. La traducción alternativa

Ante esta situación, diversos autores han intentado traducciones alternativas, quizá posibles, pero, a nuestro juicio, no del todo acertadas. Estos traductores se inclinan por tomar “ser o no ser” como una unidad que expresaría una disyunción existencial (existe o no) y consideran que τοδί (“esto”, “algo determinado”)

---

<sup>18</sup> De int. 2, 30-32.

<sup>19</sup> Discrepamos, pues, de la interpretación de Reale: “Ahora bien, él [quien niega el principio] deberá, por ejemplo, por fuerza, usar la cópula, o sea, la palabra ser, y deberá admitir, por las razones dichas, que la palabra ser tiene un significado determinado y así también la palabra «no ser» tiene otro significado”, Met., III, p. 170.

es el sujeto de tal disyunción. De este modo tendríamos una subordinada substantiva regida por σημαίνει (*significa*) con su sujeto en acusativo y su verbo en infinitivo (ser o no ser). La frase quedaría así: el nombre significa que esto –algo concreto– es o no es.

La versión más antigua –que sepamos– de esta interpretación es ofrecida por el segundo traductor de la *Metaphysica* en la edición véneta de 1562. Ahí leemos: “Nomen enim est signum ad affirmandum aliquid aut negandum” (“El nombre es signo para afirmar algo o negarlo”)<sup>20</sup>. La tesis filosófica subyacente es que usamos los nombres para poder afirmar o negar la existencia de algo; o en general, decir que algo es o que no es.

Esa tesis se manifiesta, con diversos matices, en las traducciones que concuerdan con esa interpretación, aunque quizá sin depender de ella. Así:

**Samaranch:** “La misma palabra significa que tal cosa es o no es”<sup>21</sup>.

**Berti:** “Il nome significa l’essere o il non essere questa cosa qui”

(“El nombre significa el estar o no estar esta cosa aquí”)<sup>22</sup>.

**Taylor:** “A name signifies this particular thing, either to be, or not to be”

“Un nombre significa esta cosa particular, a saber: ser o no ser”<sup>23</sup>.

**Azcárate:** “El hombre [sic] significa que tal cosa es o no es”<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562, fol. 76 E. Esta edición ofrece dos versiones de la *Metaphysica*: la primera, en letra redonda, obra del Cardenal Besarión; la segunda, en letra cursiva, no queda claro de quién: ¿Paulus Israelita? ¿Iacobus Mantinus? ¿Otra mano?

<sup>21</sup> Samaranch, Francisco de P., *Aristóteles, Obras*, Aguilar, Madrid 1967, p. 948.

<sup>22</sup> Berti, Enrico, *Studi aristotelici*, Japadre, L’Aquila 1966, p. 81.

<sup>23</sup> Taylor, Thomas, *The Metaphysics of Aristotle*, Printed for the Author, London 1801, p. 93.

<sup>24</sup> Azcárate, Patricio, *Metafísica de Aristóteles*, Espasa Calpe, Madrid 1972, p. 80.

Vemos, pues, que esas versiones consideran que el nombre significa o es signo de una disyunción excluyente de tipo existencial: que algo es o no es, que algo está aquí o no.

Desde el punto de vista filológico, estos intérpretes se toman en serio el “o” y proponen que τοδί sea sujeto de la subordinada sustantiva. Nosotros nos atreveríamos a hacer una seria objeción a esta propuesta. Si “τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί” es una subordinada sustantiva, cuyo sujeto es τοδί, la presencia τὸ es una anomalía difícil de justificar, puesto que, en las oraciones sustantivas de infinitivo, el verbo nunca lleva artículo. Pensamos, pues, que la presencia del artículo τὸ es suficiente para invalidar esta traducción.

No obstante, incluso más relevante es la extraña tesis de que un nombre signifique la afirmación o negación existencial. Podría incluso decirse que si alguien pronuncia un nombre se compromete con la existencia de ese objeto; i.e. si decimos, “este caballo...”, nos comprometemos con su existencia, pero entonces ¿por qué continuar con “o no ser”? Y a esto podría añadirse que lo que pidió Aristóteles no es una afirmación o una negación; es más, ha dicho explícitamente que **no** se le puede pedir eso al adversario, sino tan sólo que diga algo<sup>25</sup>. O sea, que simplemente diga *caballo*; no, que enuncie una oración completa o el sujeto de una predicación.

Y por último, lo que nos parece aún más decisivo es que tal interpretación incumple las exigencias del contexto de la cuestión que discutimos; esto es, que sea una afirmación obvia, patente. Más bien habría que decir que las mencionadas traducciones alternativas son notablemente oscuras y muy discutibles. Afirmar que el nombre significa que algo es o no es, o que significa que una cosa concreta está o no está aquí, etc., es algo insólito e, incluso, para nosotros y para muchos, simplemente falso. No parece aceptable que esa afirmación pueda servir de base para defender el principio de contradicción

---

<sup>25</sup> Cfr. Met. Γ 8, 1012b 5-9.



#### **4. La versión minoritaria**

La tercera y última propuesta consiste en mantener el ἦ (“o”), como hace la alternativa y considerar que τοδί no es el sujeto sino el predicado de la oración subordinada sustantiva, complemento directo de σημαίνει.

En la traducción de **Moerbeke** se lee: “Significat nomen esse aut non esse hoc” (“el nombre significa ser o no ser esto”<sup>26</sup>). Ciertamente podría forzarse el texto para aproximarlo a la traducción común, interpretando así: “el nombre «ser» o «no ser» significa esto”, pero el latín apenas soporta tal interpretación. Al igual que comentamos para el artículo griego, si se quiere indicar que se trata del nombre “ser”, en latín se impondría casi necesariamente utilizar el genitivo: *nomen essendi*. Por eso, **Tomás de Aquino**, que disponía de esa versión, lo lee inequívocamente: “Nomen aliquid significat” (“el nombre significa algo –tiene un significado–”)<sup>27</sup>.

**Besarión** nos ofrece una mejor traducción: “Nomen esse hoc aut non esse significat”, (“el nombre significa ser esto o no serlo”)<sup>28</sup>. La ocurrencia de Besarión de desplazar el “hoc” es genial, pues hace imposible interpretar que “esse hoc” (“ser esto”) sea un nombre. De este modo el sentido se torna inequívoco: el nombre tiene un significado concreto.

Cabe señalar, por último, que algunas traducciones modernas pueden interpretarse en esta línea, es decir, en ellas el τοδί es un predicado, pero parece que entienden el τοδί como una cosa física concreta, más que como un significado. Si esto es así, en cuanto al contenido coincidirían más bien con la que hemos llamado traducción alternativa, pues dan una dimensión existencial a su interpretación. Hemos encontrado tres traducciones que, en nuestra opinión, mantienen esa ambigüedad.

---

<sup>26</sup> Guillelmus de Moerbeke, *Metaphysica*, en Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.-R. Cathala y Raymundus M. Spiazzi, Marietti, Taurini 1950, p. 169.

<sup>27</sup> Thomas de Aquino, *In Met.*, n. 612.

<sup>28</sup> Besarión, Basilio, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Juntas, Venetiis 1562, f. 76 A.

**Kirwan:** “That the name signifies to be or not to be this particular thing”

(“El nombre significa ser o no ser esta cosa particular”)<sup>29</sup>.

**Barthélemy-Saint-Hilaire:** “C’est qu’on ne peut pas exprimer le nom d’une chose sans dire que la chose est ou n’est point telle chose”

(“No se puede expresar el nombre de una cosa sin decir que la cosa es o no tal cosa”)<sup>30</sup>.

**Calvo:** “El nombre <pronunciado> significa ser o no ser tal cosa” [(1998), p. 176]<sup>31</sup>.

Es claro que, en estas traducciones, τοδί está tomado como predicado, pero interpretado como *particular thing* o *cosa particular*, lo cual no parece ser el sentido exacto de lo que pretende decir Aristóteles.

## 5. Nuestra traducción

Consideramos que, de todo lo expuesto, queda claro que la traducción habitual y la alternativa son inadecuadas incluso por motivos filológicos, pero, sobre todo, porque ambas son insuficientes atendiendo al contexto del discurso y su contenido filosófico. Por tanto, nuestra propuesta es asumir la que hemos llamado versión minoritaria.

En esta versión, el sujeto es solamente τὸ ὄνομα y el verbo principal es σημαίνει (i.e.: τὸ ὄνομα σημαίνει “el nombre significa...”); el complemento directo es el resto de la oración τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί. Se trata de una oración sustantiva en la que τοδί es el predicado, no el sujeto.

<sup>29</sup> Kirwan, Christopher, *Aristotle’s Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 9.

<sup>30</sup> Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules, *Aristote. La Métaphysique*, livre 4, Ladrangé, París, 1838. Citamos por el PDF en <documentacatholicaomnia.eu>, p. 50.

<sup>31</sup> Calvo propone como mejor versión una que sigue la traducción habitual y que hemos considerado en el apartado correspondiente, pero, reconociendo las dificultades de esa versión, propone en nota la que ahora tratamos.

De este modo, la traducción más literal del texto sería: “El nombre significa ser esto o no serlo”. Pero como en castellano “esto” es poco explícito, nos inclinamos por una traducción más expletiva: “El nombre significa ser o no ser algo determinado”. Y finalmente una traducción más libre podría ser: “El nombre significa algo determinado” o “El nombre tiene un significado determinado”.

Pensamos que esta versión responde al contenido literal de la frase y al contexto del discurso aristotélico. Ya hemos señalado que el Estagirita busca un punto de partida patente, obvio, para defender el principio de contradicción. La traducción que hemos dado nos parece que cumple esa fundamental condición. Todos podemos admitir fácilmente que los nombres tienen un significado, y esto no parece que sea objeto de discusión.

Por eso, cuando Aristóteles hace una introducción general a todos los argumentos, únicamente pide que el adversario signifique algo: “Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que signifique algo para él mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido”<sup>32</sup>.

Es claro, pues, que lo que se exige al adversario no es que afirme que algo es o no es, que algo existe o no, sino simplemente que diga algo con sentido, con significado, no que emita un mero ruido. Y lo mínimo que puede decirse es un nombre, puesto que para hablar necesitamos nombres. *Decir algo con sentido* es precisamente la clave de todo el capítulo cuarto y lo que está en el fondo de las seis argumentaciones que Aristóteles aduce en favor del primer principio: ya que se trata de lo primero operante en todo discurso racional, la mínima parte de discurso, o sea, una simple palabra –no un ruido o un mero sonido–, presupone

---

<sup>32</sup> Met. Γ 4, 1006a 18-25.

dicho principio. Por eso, dado que, para negarlo, hay que usar el discurso, sucede que quien intenta “destruir el razonamiento se somete al razonamiento”<sup>33</sup>. Es decir, no se trata tanto de que quien lo niegue se contradiga, sino de que en el mismo acto de negarlo lo afirma, lo usa: su hablar tiene sentido, es hablar, precisamente porque está *vivificado* por dicho principio.

Nos parece que esa tesis del Estagirita es de capital importancia para entender el sentido del primer principio. Según él, este principio es la condición de significación del discurso. O sea, si tenemos un discurso significativo éste ha de ser no contradictorio: cada palabra no puede significar todo, sino que ha de tener un límite que excluya lo contradictorio. Dicho de otro modo, si queremos que una palabra sea instrumento de comunicación no puede significar todas las demás significaciones, pues entonces no decimos nada.

Tras el tratamiento de estas cuestiones y algunas más que nos desviarían del propósito del presente texto, Aristóteles concluye exponiendo claramente la tesis central, fundamento de la defensa del principio de contradicción: “ἔστω δὴ, ὡσπερ ἐλέχθη κατ’ ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἔν.” (“quedamos, pues, en que el nombre, como se dijo al principio, tiene un significado y un significado único” [Met. Γ 4, 1006b 11-12]).

Con eso, Aristóteles ha cerrado la exposición del fundamento para la defensa del primer principio. En el último texto recién citado, tenemos un argumento decisivo, porque explicita que “al principio” se ha dicho lo que a continuación enuncia (que el nombre tiene un significado). ¿A qué pasaje se refiere Aristóteles con ese “al principio”? Precisamente a la frase que discutimos en este artículo, que es el inicio de la exposición del fundamento. Por tanto, ya no hay ninguna duda de que el sentido de la oración que hemos debatido y traducido es éste: el nombre tiene un significado y un significado determinado.

---

<sup>33</sup> Met. Γ 4, 1006a 27.

## **Conclusión**

La frase “ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί” ha tenido a lo largo de la historia tres versiones. Dos traducciones frecuentes: “Los términos «ser» y «no ser» significan algo determinado” (la habitual) y “el nombre significa que tal cosa es o no es” (traducción alternativa); y una muy minoritaria: “El nombre significa ser o no ser esto”.

Hemos mostrado que, aunque las dos traducciones frecuentes son posibles, tienen serias dificultades filológicas. Además, no responden al contexto del discurso de Aristóteles, que está buscando una verdad obvia, patente. Y, sobre todo, se les pueden hacer gravísimas objeciones filosóficas; entre otras, la tesis de que “no ser” es un nombre con un significado determinado; y la consideración de que el nombre significa la existencia o no existencia de algo.

Por tanto, pensamos que la única traducción posible es la tercera, donde “nombre” –y sólo él– es el sujeto de “significa”; y las demás palabras son una oración sustantiva complemento directo de “significa”; y en esa oración subordinada, τοδί (“esto”) es el predicado. Su traducción sería: “El nombre significa ser o no ser algo determinado”; y su sentido es, como aclara el mismo Aristóteles, “el nombre tiene un significado y un significado único”.

Si es acertada nuestra versión, se obtiene un enorme rendimiento filosófico: el fundamento a partir del cual podemos argumentar a favor del principio de contradicción es que el lenguaje es significativo; y ser significativo quiere decir que los nombres tienen un significado determinado. En consecuencia, el principio de contradicción se constituye en el criterio de significación y, por eso, la mínima parte significativa –el nombre– cumple esa condición.



# ***Sobre la fundamentación ontológica de la comunión eclesial***

LOURDES GROSSO GARCÍA

Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España

Investigadora de la Escuela Idente

lourdesgrosso@gmail.com

## **Abstract**

El Concilio Vaticano II afirma la *comunión* como categoría esencial de la Iglesia católica; los Sínodos de los Obispos han ido explicitando la *identidad* de los diversos estados de vida en la Iglesia. En la actualidad, siguiendo el desarrollo magisterial, consideramos que ha llegado el momento de explicar la *relacionalidad* como elemento clave para entender el *cómo* de la *identidad* (singularidad) en la *comunión*.

En el contexto de la doctrina conciliar se ha ido elaborando la teología de la vida consagrada. Al estudiar la fundamentación teológica de las *Nuevas Formas de Vida Consagrada* afirmamos que encontramos ante una *concreción carismática de la eclesiología de comunión* sostenida por el Vaticano II.

Para profundizar en esta hipótesis, el presente estudio analiza algunas cuestiones planteadas en *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI, con el apoyo filosófico y teológico de la concepción genética del principio de relación, de Fernando Rielo.

## **1. Justificación**

### ***a) La dimensión metafísica de Caritas in veritate de Benedicto XVI***

Con ocasión del IV Congreso mundial de Metafísica (2009) se me encargó una ponencia sobre la primera encíclica social de

Benedicto XVI, que titulé «Consideraciones metafísicas para el desarrollo: Una lectura de la *Caritas in veritate*»<sup>1</sup>, y aunque a primera vista podría sorprender la elección de un documento de carácter social para un análisis metafísico, sin embargo, el estudio este texto me proporcionó un instrumento valiosísimo para poder aplicar en reflexiones posteriores, en el área de la eclesiología y la vida consagrada.

### ***b) La reflexión sobre las Nuevas Formas de Vida Consagrada***

Concretamente, la Escuela Idente<sup>2</sup> está investigando acerca de la peculiaridad teológica de las *Nuevas Formas de Vida Consagrada* [NFVC], que —según afirma la exhortación apostólica postsinodal de san Juan Pablo II, *Vita consecrata*, 12— se añaden a las históricas, siendo *signo de la complementariedad de los dones del Espíritu Santo*, quien en diversos momentos de la historia ha suscitado numerosas formas de vida consagrada, y ahora distribuye nuevos carismas a hombres y mujeres de nuestro tiempo, para que den vida a instituciones que respondan a los retos actuales y se presenten ante el mundo con variedad de formas de santidad y de servicio, como *señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano* (cf. *Vita consecrata*, 62).

No corresponde ahora explicar cuáles son las características de las NFVC —para lo que remitimos a textos ya publicados<sup>3</sup>—; baste

---

<sup>1</sup> Cf. L. GROSSO GARCÍA, «Consideraciones metafísicas para el desarrollo: una lectura de la *Caritas in veritate*», en *Proceedings Metaphysics 2009, 4<sup>th</sup> World Conference*, Rome, november 5-7, 2009, Fondazione Idente di Studi e di Ricerca, Roma 2011, p. 81-92.

<sup>2</sup> «La Escuela Idente es una entidad compuesta de doctores, profesores e investigadores en distintas disciplinas que, acogiendo el modelo metafísico de Fernando Rielo, intentan aplicarlo, trabajando en equipo, a las diferentes ramas de la ciencia experiencial y experimental. Esta Escuela organiza cada tres años el Congreso Mundial de Metafísica, abierto a todas las corrientes, y emprende simposios y conferencias sobre el pensamiento de Fernando Rielo, al mismo tiempo que apoya a otras entidades como las cátedras de Fernando Rielo en diferentes países, y nutre con la formación intelectual a universidades y colegios cuya dirección llevan los misioneros y misioneras identes» (F. RIELO, *En el Corazón del Padre*, BAC, Madrid 2014, p. XIII).

<sup>3</sup> Recomendamos especialmente: L. GROSSO GARCÍA (ed.), *Mirad cómo se*



con afirmar un rasgo peculiar al que vamos a referirnos, cual es el ser un solo instituto con diferentes ramas, es decir, que bajo una sola institución y único carisma hay miembros de los diferentes estados: célibes, clérigos, casados, y de ambos sexos: hombres y mujeres.

Viniendo al tema de la comunión: si las relaciones recíprocas entre los diferentes estados de vida en la Iglesia aportan un enriquecimiento mutuo, al referirnos a las NFVC, se constata un dato significativo, pues se da un paso de la *comunión entre los diversos estados de vida en la Iglesia* —comunión que hace posible que cada estado sea enriquecido por la peculiaridad carismática de los otros— al hecho vivido y contrastado de que es posible que *bajo un mismo carisma se den todos los estados de vida*, siendo precisamente esta comunión entre ellos, y el enriquecimiento mutuo que supone, una de las características esenciales del propio carisma.

La experiencia —y una mirada a la historia reciente— dicta que esta realidad va más allá de una novedad organizativa, e incluso de una posible legislación canónica, y que nos encontramos ante una *novedad carismática, de orden teológico y pastoral*, en la previsión de la divina Providencia de dar a cada tiempo —y a las necesidades de cada época— los medios necesarios para la evangelización.

Afirmamos, pues, que nos encontramos ante una *concreción carismática de la eclesiología de comunión* sostenida por el Concilio Vaticano II.

## **2. Hipótesis de trabajo**

Acabamos de afirmar con *Vita consecrata* que las NFVC son:

- signo de la complementariedad de los dones del Espíritu Santo
- señal e instrumento de la íntima unión con Dios

---

*aman. Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*, EDICE, Madrid 2015; SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA, *Multi-forme armonía. Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*, BAC, Madrid 2015.

- señal e instrumento de la unidad de todo el género humano

¿Qué significa esto?, ¿cómo se explica?, ¿qué consecuencias tiene en la vida de las personas, de las comunidades, de la Iglesia, de la sociedad?

Nuestra hipótesis es que esta *novedad carismática* se caracteriza por la *relacionalidad* como forma de vivir la *identidad* (o singularidad) en la *comunidad*.

### **a) Contextualización: eclesiología emergente del Concilio y los Sínodos**

Para explicar esta hipótesis, hemos de situarnos en el contexto de la eclesiología que emerge del Concilio y de los Sínodos:

- En el Concilio Vaticano II se afirma la comunión como categoría esencial. Así queda de manifiesto en el *Informe Final del Sínodo Extraordinario* de 1985, y en la posterior explicitación de la Congregación para la Doctrina de la Fe con la *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (28 de mayo de 1992).
- San Juan Pablo II profundiza en la eclesiología, desarrollando la teología de los tres estados de vida, en sendas asambleas sinodales (sobre el laicado, 1987; sobre el ministerio ordenado, 1990 –y en el 2001 sobre el episcopado–; y sobre la vida consagrada, 1994), y sus correspondientes exhortaciones apostólicas postsinodales<sup>4</sup>.
- San Juan Pablo II advierte la necesidad de explicitar mejor *la identidad de cada estado de vida*, consciente de que la comunión en la Iglesia no es uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los

---

<sup>4</sup> Sobre los laicos seglares (*Christifideles Laici*, 1988), sobre los ministros ordenados (*Pastores Dabo Vobis*, 1992; y más tarde *Pastores Gregis*, 2003) y sobre la vida consagrada (*Vita Consecrata*, 1996).

carismas y de los estados de vida<sup>5</sup>, y por ello quiere completar «el cuadro de esa eclesiología de comunión y misión»<sup>6</sup>. Tanto es así, que recorriendo las páginas de las cuatro exhortaciones apostólicas postsinodales sobre los estados de vida en la Iglesia, contemplamos la importancia de la comunión, no sólo para describir la mejor forma de relación entre los diferentes estados de vida, sino para afirmar la identidad de cada uno ellos<sup>7</sup>.

### ***b) La relacionalidad como clave interpretativa***

Llegados a este punto podemos afirmar que:

---

<sup>5</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Vita consecrata*, n. 4: «Este Sínodo, que sigue a los dedicados a los laicos y a los presbíteros, completa el análisis de las peculiaridades que caracterizan los estados de vida queridos por el Señor Jesús para su Iglesia. En efecto, si en el Concilio Vaticano II se señaló la gran realidad de la comunión eclesial, en la cual convergen todos los dones para la edificación del Cuerpo de Cristo y para la misión de la Iglesia en el mundo, en estos últimos años se ha advertido la necesidad de explicitar mejor *la identidad de los diversos estados de vida*, su vocación y su misión específica en la Iglesia. La comunión en la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad. En efecto, todo don del Espíritu es concedido con objeto de que fructifique para el Señor en el crecimiento de la fraternidad y de la misión».

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, *Pastores gregis*, n. 2.

<sup>7</sup> «El Espíritu Santo también enriquece a toda la Iglesia evangelizadora con distintos carismas. Son dones para renovar y edificar la Iglesia. No son un patrimonio cerrado, entregado a un grupo para que lo custodie; más bien son regalos del Espíritu integrados en el cuerpo eclesial, atraídos hacia el centro que es Cristo, desde donde se encauzan en un impulso evangelizador. Un signo claro de la autenticidad de un carisma es su eclesialidad [...] En la comunión, aunque duela, es donde un carisma se vuelve auténtica y misteriosamente fecundo» (FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 130). «Las diferencias entre las personas y comunidades a veces son incómodas, pero el Espíritu Santo, que suscita esa diversidad, puede sacar de todo algo bueno y convertirlo en un dinamismo evangelizador que actúa por atracción. La diversidad tiene que ser siempre reconciliada con la ayuda del Espíritu Santo; sólo Él puede suscitar la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad y, al mismo tiempo, realizar la unidad» (FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 131).

- 1º. El Concilio Vaticano II ha subrayado la *comunidad* eclesial;
- 2º. Los Sínodos han explicitado la *identidad* de los diversos estados de vida en la Iglesia.

Ahora, siguiendo el desarrollo magisterial, consideramos que ha llegado el momento de afirmar:

- 3º. La *relacionalidad* es elemento esencial para entender el cómo de la identidad (singularidad) en la comunión.

Para profundizar en esta afirmación vamos a glosar algunas cuestiones planteadas en *Caritas in veritate*, con el apoyo filosófico y teológico de la concepción genética del principio de relación<sup>8</sup>, de Fernando Rielo.

### **3. La relacionalidad: el cómo de la singularidad en la comunión**

Ya hemos dicho que la comunión en la Iglesia no es uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida (cf. *Vita consecrata* 4). Ello es a imagen de la Santísima Trinidad, que «es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura» —como afirma Benedicto XVI (*Caritas in veritate*, 7)—.

La primera pregunta que nos formulamos ahora es: *¿puede hablarse de comunión entre los estados de vida en un mismo carisma?, ¿cómo?* Por la constatación de los hechos responderíamos inmediatamente que sí, pues es la experiencia de la vida cotidiana de quienes formamos parte de estas nuevas realidades.

En el contexto de la eclesiología de comunión es fácil entender que la fuerte llamada a la unidad entre los estados de vida lleve a que un grupo de personas, pertenecientes a los diversos estados de vida, se sientan convocadas por el Espíritu desde una única identidad

<sup>8</sup> Una explicación sobre la *concepción genética del principio de relación* puede encontrarse en F. RIELO, *Concepción mística de la antropología*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2012, p. 109-112. Ver también la *Introducción* de José María López Sevillano a F. RIELO PARDAL, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, p. 7-26.

carismática... surgiendo las *nuevas formas de vida consagrada*. En ellas —ésta es la respuesta, desde la *experiencia*— se ha pasado de *la comunión entre los estados de vida enriquecidos por los carismas, a la comunión entre los estados de vida en un mismo carisma*.

Este es el dato de hecho, que reclama una explicación que valide su autenticidad. Tratamos de darla acudiendo al n. 54 de *Caritas in veritate*<sup>9</sup>, del que entresacamos los siguientes seis postulados<sup>10</sup> (entrecomillados en el texto que sigue):

**1º. *La comunión a la que nos referimos es mística unidad y unicidad***

«La transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad».

Si el *cómo* del amor recíproco, de la comunión entre los bautizados, es a imagen del vínculo que tienen entre sí las Personas divinas, podremos postular una *mística unidad y unicidad* a imagen de la divina o absoluta unidad y unicidad<sup>11</sup>. No es obstáculo la distinción de estado entre los miembros de una misma realidad carismática, porque la comunión no es disolución de singularidades.

**2º. *Las personas humanas estamos asociadas a esta realidad de comunión***

«Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: «para que sean uno, como nosotros somos uno (Jn 17,22)».

---

<sup>9</sup> Cf. *Caritas in veritate*, 54. Para facilidad del lector, reproducimos al final del texto la cita completa.

<sup>10</sup> Cf. L. GROSSO GARCÍA, «Consideraciones metafísicas para el desarrollo: una lectura de la *Caritas in veritate*»..., p. 81-92.

<sup>11</sup> F. RIELO PARDAL, *Fundamentación genética de la metodología experiencial* (manuscrito inédito), Nueva York 2002, p. 65: «Los conceptos metafísicos de *unidad* y *unicidad*: la *unidad* requiere de, al menos, dos términos para que ésta sea, metafísicamente, constituida en unidad absoluta del modelo absoluto; la *unicidad* es la imposibilitación por el modelo absoluto de otro absoluto *ad extra*, en tal grado que, metafísicamente, el modelo es absolutamente único».

Esto sólo puede apreciarse a la luz del misterio trinitario, de esa realidad de comunión a la que Dios-Trinidad nos quiere asociar. Así lo expresa el Card. Braz de Aviz al explicar que Dios es Amor:

«Es necesario partir del sumo y admirable misterio de la Santísima Trinidad. El Hijo es el enviado del Padre para asegurar al hombre y a la mujer que Dios es Amor y por eso no ha dejado nunca de amar a su criatura, a la que ha destinado a ser hijo.

Él, el Hijo ha sido quien nos ha revelado y comunicado que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. No tres dioses, sino un sólo Dios. Él es el ser, el fundamento de todo el ser. Sólo en Él todas las cosas existen, también el hombre y la mujer.

Pero Dios es también no ser, porque el Padre no es el Hijo; el Hijo no es el Padre; el Espíritu Santo no es el Padre, ni el Hijo. En Dios la diversidad es una, sin dejar de ser diversidad al mismo tiempo. En Dios el ser y el no ser coexisten en perfecta identidad y diversidad. El hombre y la mujer, imagen y semejanza de esta única fuente verdadera, son llamados a expresar, en su realidad humana de “hijos en el Hijo” el misterio escondido en Dios (cf. CCC, 254)»<sup>12</sup>.

### **3º. Las comunidades se constituyen a imagen de la comunión eclesial**

«La Iglesia es signo e instrumento de esta unidad».

---

<sup>12</sup> J. B. DE AVIZ, «La comunión en la vida consagrada, condición para la misión», en L. GROSSO GARCÍA (ed.), *La misión de la vida consagrada en la evangelización del mundo actual*, EDICE, Madrid 2014, p. 37. Fernando Rielo expresa esta realidad trinitaria con los términos *inmanente complementariedad intrínseca*: «La intimidad divina, de la que es imagen y semejanza la intimidad humana, es la extasiación de las personas divinas entre sí. El enunciado es exacto: las personas divinas, en estado de inmanente complementariedad intrínseca, se extasían entre sí constituyendo, a su vez, única naturaleza, única sustancia, única esencia divinas. El éxtasis de amor de las personas divinas entre sí es apoteosis absoluta de su ser, estar y existir. La esencia de la Santísima Trinidad, expresada por el “Dios es amor” (1Jn 4,16), consiste en esta divina apoteosis del éxtasis de amor que se tienen las personas divinas entre sí» (F. RIELO PARDAL, «Filosofía sicoética», en *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, p. 126).

Según su voluntad testamentaria, «la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>13</sup>. Por ello, al referirnos a las NFVC, podemos hablar de *familia eclesial*, a imagen de la gran familia de los hijos de Dios, que es la Iglesia.

#### ***4º. Las relaciones entre las personas tienen referencia en el Modelo divino***

«También las relaciones entre los hombres a lo largo de la historia se han beneficiado de la referencia a este Modelo divino».

Desde sus orígenes, el hombre ha pretendido encontrar un modelo que dé explicación de la realidad y que, de esta manera, responda también a las expectativas más íntimas que reconoce en el interior de sí mismo. Esa incesante tarea viene descrita en la historia de la filosofía y, más propiamente, de la metafísica: necesitamos un modelo metafísico explicativo de la realidad. El Modelo absoluto o Modelo divino «modela» esto es «define» la realidad creada en todas sus categorías, de ahí que se pueda constatar que también las relaciones entre los hombres a lo largo de la historia se han beneficiado de la referencia a él. Esta es la perspectiva que atraviesa toda la encíclica cuando al afirmar —en este mismo n. 54— que «el tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana» sostiene que esta relación familiar «se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina»<sup>14</sup>.

#### ***5º. Porque la verdadera apertura es compenetración profunda***

«En particular, a la luz del misterio revelado de la Trinidad, se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda».

---

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 1; cf. n. 9: «sacramento visible de esta unidad salúfera», n. 48: «sacramento universal de salvación».

<sup>14</sup> Cf. L. GROSSO GARCÍA, «Consideraciones metafísicas para el desarrollo: una lectura de la *Caritas in veritate*»..., p. 89-90.

Somos seres abiertos, en desarrollo, en progreso, aspiramos siempre a un «más» que está inscrito en la naturaleza misma de la persona humana, porque el hombre tiende constitutivamente a «ser más» (*Caritas in veritate*, 14). «Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de “ser más” —dice Benedicto XVI (*Caritas in veritate*, 18)— «pero la cuestión es: ¿qué significa “ser más”?»: se refiere a la apertura constitutiva del hombre a su Creador, a su relación primigenia... Tanto en el plano natural como en el sobrenatural «el hombre no puede dejar de abrirse a la vocación divina para realizar el propio desarrollo».

#### **6º. Dándose una unidad relacional y real**

«Esto se manifiesta también en las experiencias humanas comunes del amor y de la verdad. Como el amor sacramental une a los esposos espiritualmente en «una sola carne» (*Gn* 2,24; *Mt* 19,5; *Ef* 5,31), y de dos que eran hace de ellos una unidad relacional y real, de manera análoga la verdad une los espíritus entre sí y los hace pensar al unísono, atrayéndolos y uniéndolos en ella».

El hecho de que —de manera análoga a como se da en los esposos— se pueda afirmar que «la verdad, une los espíritus entre sí y los hace pensar al unísono, atrayéndolos y uniéndolos en ella», nos anima a aplicar esta unidad *relacional y real* a la comunión entre los estados de vida, en la verdad que el Espíritu les da desde un carisma.

#### **4. El ser humano es esencialmente relacional**

Con estos seis postulados hemos querido responder la primera pregunta: *¿puede hablarse de comunión entre los estados de vida en un mismo carisma?...*

Pero todavía surge una segunda pregunta: *¿qué tipo de vínculo implica esta comunión de vida entre los diversos estados en un único carisma?*



Siguiendo con la reflexión al hilo de la *Caritas in veritate*, encontramos en los n. 53-55<sup>15</sup> los elementos para una respuesta correcta, que sintetizamos en tres postulados:

### **1º. Somos parte de una sola familia**

*El desarrollo de los pueblos* —[nosotros podríamos decirlo también de los institutos, de las comunidades]— *depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia*, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro.

El Papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, denuncia que «el individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas, y que desnaturaliza los vínculos familiares. La acción pastoral debe mostrar mejor todavía que la relación con nuestro Padre exige y alienta una comunión que sane, promueva y afiance los vínculos interpersonales» (*Evangelii gaudium*, 67). Hemos de reconocer al otro, sanar las heridas, construir puentes, estrechar lazos, ayudarnos «mutuamente a llevar las cargas» (Ga 6,2), para, unidos «ser constructores del desarrollo social y cultural».

También entre los estados de vida en la Iglesia necesitamos vivir «una comunión que sane, promueva y afiance los vínculos interpersonales»; a esto colabora el sentirse parte de una misma familia, «integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro», sino que comparten el mismo carisma fundacional.

### **2º. Esta afirmación obliga a una profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación**

«Es preciso un nuevo impulso del pensamiento para comprender mejor lo que implica ser una familia [...] Dicho pensamiento obliga a una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*. Es un compromiso que no puede llevarse a cabo sólo con

---

<sup>15</sup> Cf. *Caritas in veritate*, 53 y 55. Para facilidad del lector, reproducimos al final del texto la cita completa.

las ciencias sociales, dado que requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre».

Profundizaremos en la realidad de la comunión en la medida en que lo hagamos en la categoría de relación, a la luz de la teología y la metafísica.

### **3º. Porque la relacionalidad es elemento esencial de lo humano**

«La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. [...] La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone *una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial*».

Esta realidad viene ya expresada en el texto yahvista del capítulo segundo del Génesis (Gn 2,18-23), en el que relata que el hombre, a pesar de estar circundado de la belleza del paraíso, e incluso habiendo recibido el poder dar nombre a los animales y a las aves, no encuentra en nada de esto la ayuda adecuada; sólo cuando el Señor Dios forma una mujer y se la presenta, el hombre reconoce a quien le es complementario. La unidad originaria del hombre y de la mujer en la humanidad<sup>16</sup>, remite a una *correspondencia y similitud*, si bien en sentido diverso de la  *semejanza* del hombre con Dios.

Este vínculo original —filiación constitutiva— del hombre con su Creador<sup>17</sup>, que nos hizo también familia, hermanos convocados

---

<sup>16</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia General. La unidad originaria del hombre y de la mujer en la humanidad*, 7 de noviembre de 1979.

<sup>17</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia General. El hombre, de la soledad originaria al conocimiento a través del cual es persona*, 24 de octubre de 1979, 2: «Este hombre, de quien dice el relato del capítulo primero que fue creado “a imagen de Dios”, se manifiesta en el segundo relato como sujeto de la Alianza, esto es, sujeto constituido como persona, constituido a medida de “partner del Absoluto”, en cuanto debe discernir y elegir conscientemente entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. Las palabras del primer mandamiento de Dios-Yahvéh (*Gen 2, 1617*) que hablan directamente de la sumisión y dependencia del hombre-creatura de su Creador, revelan precisamente de modo indirecto este nivel de humanidad como sujeto de la Alianza y “partner del Absoluto”. El hombre

al amor, a la incrementación del vínculo entre nosotros, quedó quebrantado por la ruptura original, que hirió nuestra condición histórica, singular y colegialmente, egotizando las relaciones con dramáticas consecuencias, como vemos ya en el relato de los hermanos Caín y Abel, con la aparición del resentimiento y la envidia homicida (Gn 4,1-8).

### **Corolario**

La persona humana es esencialmente relacional. La comunión no es opcional: es constitutiva, porque responde al proyecto original del Padre Creador, “proyecto de comunión”, y a la voluntad fundadora de Cristo cuando establece la Iglesia como continuidad de su misión redentora.

La vida y misión de Jesucristo está sellada con la llamada a la unidad. El momento más significativo lo encontramos en la oración sacerdotal en la última cena: «Que todos sean uno, como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21). Esta súplica que brota del corazón del Hijo resume la actitud que muestra durante toda su vida pública: su constante referencia al Padre ante cualquier actuación, y su continúa invitación a vincularnos entre nosotros y con él, con una clara promesa: «Donde dos o más están reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos» (Mt 18,29).

Quedaría aún por desarrollar el ámbito de la divina presencia santificante y sus consecuencias prácticas en la comunión eclesial, pero ya será objeto de otra reflexión.

Quisiera finalizar con una invitación a reconocer la caridad como el vínculo que nos une, a aprender a vivir «la mística del encuentro» —cito al Papa Francisco— dejándonos «iluminar por

---

está solo: esto quiere decir que él, a través de la propia humanidad, a través de lo que él es, queda constituido al mismo tiempo en una relación única, exclusiva e irrepetible con Dios mismo. La definición antropológica contenida en el texto yahvista se acerca por su parte a lo que expresa la definición teológica del hombre, que encontramos en el primer relato de la creación: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza” (*Gen 1, 26*)».

la relación de amor que recorre las tres Personas Divinas (cf. 1 Jn 4,8) como modelo de toda relación interpersonal»<sup>18</sup>. Esta es la mayor propuesta del cristianismo, el primer objetivo de la vida consagrada, y el mayor reto para la historia de la humanidad.

**ANEXO: BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 53-55:**

53. Una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad. Ciertamente, también las otras pobreza, incluidas las materiales, nacen del aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar. Con frecuencia, son provocadas por el rechazo del amor de Dios, por una tragedia original de cerrazón del hombre en sí mismo, pensando ser autosuficiente, o bien un mero hecho insignificante y pasajero, un «extranjero» en un universo que se ha formado por casualidad. El hombre está alienado cuando vive solo o se aleja de la realidad, cuando renuncia a pensar y creer en un Fundamento. Toda la humanidad está alienada cuando se entrega a proyectos exclusivamente humanos, a ideologías y utopías falsas[126]. Hoy la humanidad aparece mucho más interactiva que antes: esa mayor vecindad debe transformarse en verdadera comunión. *El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia*, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro[127].

Pablo VI señalaba que «el mundo se encuentra en un lamentable vacío de ideas»[128]. La afirmación contiene una constatación, pero sobre todo una aspiración: es preciso un nuevo impulso del pensamiento para comprender mejor lo que implica ser una familia; la interacción entre los pueblos del planeta nos urge a dar ese impulso, para que la integración se desarrolle bajo el signo de la solidaridad[129] en vez del de la marginación. Dicho pensamiento obliga a una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*. Es un compromiso que no puede llevarse a cabo sólo con las ciencias sociales, dado que requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre.

La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza

---

<sup>18</sup> FRANCISCO, *Carta Apostólica* con ocasión del Año de la Vida Consagrada..., 2.º objetivo.

en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. Consiguientemente, resulta muy útil para su desarrollo una visión metafísica de la relación entre las personas. A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo[130]. De la misma manera que la comunidad familiar no anula en su seno a las personas que la componen, y la Iglesia misma valora plenamente la «criatura nueva» (*Ga* 6,15; *2 Co* 5,17), que por el bautismo se inserta en su Cuerpo vivo, así también la unidad de la familia humana no anula de por sí a las personas, los pueblos o las culturas, sino que los hace más transparentes los unos con los otros, más unidos en su legítima diversidad.

54. El tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz. Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura. La transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad. Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: «para que sean uno, como nosotros somos uno» (*Jn* 17,22). La Iglesia es signo e instrumento de esta unidad[131]. También las relaciones entre los hombres a lo largo de la historia se han beneficiado de la referencia a este Modelo divino. En particular, *a la luz del misterio revelado de la Trinidad*, se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda. Esto se manifiesta también en las experiencias humanas comunes del amor y de la verdad. Como el amor sacramental une a los esposos espiritualmente en «una sola carne» (*Gn* 2,24; *Mt* 19,5; *Ef* 5,31), y de dos que eran hace de ellos una unidad relacional y real, de

manera análoga la verdad une los espíritus entre sí y los hace pensar al unísono, atrayéndolos y uniéndolos en ella.

55. La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone *una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial*. También otras culturas y otras religiones enseñan la fraternidad y la paz y, por tanto, son de gran importancia para el desarrollo humano integral. Sin embargo, no faltan actitudes religiosas y culturales en las que no se asume plenamente el principio del amor y de la verdad, terminando así por frenar el verdadero desarrollo humano e incluso por impedirlo. El mundo de hoy está siendo atravesado por algunas culturas de trasfondo religioso, que no llevan al hombre a la comunión, sino que lo aíslan en la búsqueda del bienestar individual, limitándose a gratificar las expectativas psicológicas. También una cierta proliferación de itinerarios religiosos de pequeños grupos, e incluso de personas individuales, así como el sincretismo religioso, pueden ser factores de dispersión y de falta de compromiso. Un posible efecto negativo del proceso de globalización es la tendencia a favorecer dicho sincretismo[132], alimentando formas de «religión» que alejan a las personas unas de otras, en vez de hacer que se encuentren, y las apartan de la realidad. Al mismo tiempo, persisten a veces parcelas culturales y religiosas que encasillan la sociedad en castas sociales estáticas, en creencias mágicas que no respetan la dignidad de la persona, en actitudes de sumisión a fuerzas ocultas. En esos contextos, el amor y la verdad encuentran dificultad para afianzarse, perjudicando el auténtico desarrollo.

Por este motivo, aunque es verdad que, por un lado, el desarrollo necesita de las religiones y de las culturas de los diversos pueblos, por otro lado, sigue siendo verdad también que es necesario un adecuado discernimiento. La libertad religiosa no significa indiferentismo religioso y no comporta que todas las religiones sean iguales[133]. El discernimiento sobre la contribución de las culturas y de las religiones es necesario para la construcción de la comunidad social en el respeto del bien común, sobre todo para quien ejerce el poder político. Dicho discernimiento deberá basarse en el criterio de la caridad y de la verdad. Puesto que está en juego el desarrollo de las personas y de los pueblos, tendrá en cuenta la posibilidad de emancipación y de inclusión en la óptica de una comunidad humana verdaderamente universal. El criterio para evaluar las culturas y

las religiones es también «todo el hombre y todos los hombres». El cristianismo, religión del «Dios que tiene un rostro humano»[134], lleva en sí mismo un criterio similar.

[126] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. *Centesimus annus*, 41: *l.c.*, 843-845.

[127] Cf. Id., Carta Enc. *Evangelium vitae*, 20: *l.c.*, 422-424.

[128] Carta Enc. *Populorum progressio*, 85: *l.c.*, 298-299.

[129] Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 3: AAS 90 (1998), 150; Id., *Discurso a los Miembros de la Fundación «Centesimus Annus» pro Pontífice* (9 mayo 1998), 2: *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (22 mayo 1998), p. 6; Id., *Discurso a las autoridades y al Cuerpo diplomático durante el encuentro en el «Wiener Hofburg»* (20 junio 1998), 8: *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (26 junio 1998), p. 10; Id., *Mensaje al Rector Magnífico de la Universidad Católica del Sagrado Corazón* (5 mayo 2000), 6: *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (26 mayo 2000), p. 3.

[130] Según Santo Tomás «ratio partis contrariatur rationi personae» en *III Sent* d. 5, 3, 2; también: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» en *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4., ad 3um.

[131] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 1.

[132] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la VI sesión pública de las Academias Pontificias* (8 noviembre 2001), 3: *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española (16 noviembre 2001), p. 7.

[133] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (6 agosto 2000), 22: AAS 92 (2000), 763-764; Id., *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 noviembre 2002), 8: AAS 96 (2004), 369-370.

[134] Carta Enc. *Spe salvi*, 31: *l.c.*, 1010; cf. *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Eclesial Nacional Italiana* (19 octubre 2006): *l.c.*, 8-10.





## *La lógica del conocimiento místico*

CORNELIA HELFRICH  
Fundación Fernando Rielo

Como destaca Iván López Casanova en su libro *Pensadoras del siglo XX*<sup>1</sup>, la filosofía moderna se caracteriza por una confianza absoluta en la razón, la ciencia y el progreso. Para llegar al máximo conocimiento de la realidad, de sí mismo, hasta del Absoluto parece que sólo hay que dejarse llevar por el avance de las ciencias y esto producirá el progreso de la humanidad. A esto se añade una consciencia subjetiva como fuente de todo saber: el ser humano parece conocer perfectamente su relación consigo y con su entorno, y a esto lo denomina verdad. Hay una dificultad en hacer dialogar la epistemología con la mística, dado que tradicionalmente la mística no es una disciplina de estudio racional como son las ciencias y la epistemología.

Si cada ser humano posee su propia verdad tanto en el conocimiento matemático-físico como en el conocimiento metafísico, ¿dónde encontrar la base desde la que podemos evitar el relativismo en el conocimiento de la verdad? El autor británico G. K. Chesterton lo responde con estas palabras:

La verdadera dificultad con este mundo nuestro, no es que sea un mundo irrazonable ni que sea un mundo razonable. La dificultad más común, es que es aproximadamente razonable; pero no del todo. La vida no es ilógica; pero es una trampa para los lógicos<sup>2</sup>.

Hay un elemento oculto, imprevisto en todas las cosas. No solamente el racionalista lo desconoce; ¿será ahí donde se esconde la realidad de un misterio que abre el camino a un conocimiento más profundo de la verdad?

---

<sup>1</sup> Iván López Casanova, *Pensadoras del Siglo XX, una Filosofía de Esperanza para el siglo XXI*, La Laguna-Tenerife, 2013.

<sup>2</sup> Ibid. p. 230.

*Es, precisamente este don de asociar las aparentes contradicciones, lo que constituye toda la elasticidad del hombre sano. El único secreto del misticismo es éste: que el hombre puede entenderlo todo merced a la ayuda de todo lo que no entiende. El lógico mórbido, intenta dilucidarlo todo y sólo consigue volverlo todo misterio. El místico permite que algo sea misterioso, y todo lo demás se vuelve lúcido*<sup>3</sup>.

Para salir de la confusión del relativismo tenemos que enfocar la racionalidad, según Fernando Rielo, desde una concepción genética del conocimiento. El filósofo español explica que el conocimiento humano tiene dos límites: límite formal (sicosoma) y límite transcendental (lógica de la razón abierta a la transcendencia). (límite=término)

Creemos conocer, de algún modo, la realidad. Pero, para conocer qué es la realidad, nos dice Fernando Rielo, debemos saber cuáles son las estructuras en virtud de las cuales nuestro conocimiento se proyecta en la realidad objetiva para conocerla. Para conocer las leyes de nuestra consciencia, debemos saber qué es la realidad objetiva y su forma de presentarse en nuestra consciencia. Debemos tener en cuenta que no existe la realidad en cuanto realidad, como si no hubiese una realidad que fuera consciencia; no existe tampoco la consciencia en cuanto consciencia, como si no hubiese una consciencia que fuera realidad. Hay que hablar, en todo caso, de realidades: realidad absoluta, realidad finita, realidad objetiva, realidad subjetiva, realidad consciente, realidad síquica, realidad material; y todo ello dentro de una concepción genética.

Si hablamos de la consciencia como realidad, ésta será realidad subjetiva que tiene como término la realidad objetiva. No puede hablarse, pues, de realidad objetiva sin su apertura a la consciencia; no puede hablarse de consciencia sin su apertura a la realidad objetiva; no puede hablarse tampoco de “apertura” sin un “tertio incluso” que, absoluto, pueda abrir y definir la realidad objetiva y la consciencia. Este “tertio incluso” es la fuente de validación de la realidad objetiva y de la consciencia porque aquél es el modelo absoluto que se comporta como metafísica realidad o metafísica

---

<sup>3</sup> G.K. Chesterton, *Ordodoxia*, Editorial Porrúa, México, 1998, p. 16-17.

consciencia axiomática, fundamentante y principiante de la ontológica consciencia potestativa<sup>4</sup>.

Ser consciente es tener presente una realidad objetiva en la consciencia y su proyección en las funciones sicoespirituales y sicosomáticas de las facultades. Ahora bien, tenemos consciencia experiencial de la presencia de la realidad finita, incluidos nuestro ser y nuestra propia consciencia; y también poseemos consciencia vivencial de la presencia de la realidad infinita, que abre nuestro ser finito y nuestra consciencia finita al absoluto de esta realidad infinita. No podríamos tener conocimiento vivencial de estar abiertos a la realidad infinita si ésta no estuviera en nuestra consciencia constitutivamente presente o como dice Rielo genitizándonos ontológica o místicamente.

La estructura inherente del proceso del conocer viene determinada según la metafísica rieliana por las siguientes realidades:

- a) la presencia constitutiva del modelo absoluto como acción agente;
- b) la consciencia ontológica como acción receptiva;
- c) la presencia del objeto que se pretende conocer;
- d) los condicionantes sicosomáticos de las facultades, junto con condicionantes de orden físicosomático, sicosocial, sicohistórico, sociocultural, educacional, etc.

La divina presencia constitutiva del modelo absoluto es el tertio incluso que hace que la consciencia ontológica y la presencia del objeto interactúen en un sistema de operaciones, que se enmarcan dentro de la enorme complejidad de los condicionantes. Reducir el límite formal de estos condicionantes, abriéndolos al límite

---

<sup>4</sup> «El pensamiento intelectual se suicida cuando le falta la humildad y quiere entender todo a base de argumentaciones lógicas. El hombre debe dudar de sí, no de la verdad; actualmente la parte del hombre que el hombre proclama es exactamente la parte que no debía proclamar: **su propio yo.**» Iván López Casanova, *Pensadoras del Siglo XX, una Filosofía de Esperanza para el siglo XXI*, La Laguna-Tenerife, 2013, p. 227.

transcendental, es dar a todas las dimensiones de la experiencia humana la dirección y el sentido del modelo absoluto.

Es, por tanto, prioridad esencial del método genético reducir el límite formal del conocimiento en aras del límite transcendental. El límite transcendental no es limitación; antes bien, apertura a la congeneticidad del modelo absoluto. La palabra “método”, de origen griego, debe expresar, reduciendo al mínimo el límite formal y potenciando al máximo el límite transcendental, el mejor modo de proceder del que dispone el ser humano para ponerse, como dice Rielo, “en camino hacia el objetivo que se pretende conocer para formar bien su visión teórica y sistemática”. Este ponerse “en march a” es, en sentido ontológico y metafísico, ir con libertad y arriesgando todo lo posible en dirección y sentido al absoluto. El método experiencial nos lleva a actuar con carácter de ultimidad, de unificación y de compromiso ontológico desde un modelo absoluto, hacia ese modelo absoluto, con ese modelo absoluto y para ese modelo absoluto.

Fernando Rielo también explica el papel de la razón en el conocimiento bajo una concepción genética de la epistemología: Se trata de reducir el específico de la razón mediante el *donum mysticum*. La muerte de la razón consiste en que pasa por una transformación en la que va dejando su formalidad a favor del *donum fidei*. Va adquiriendo otra forma, otra lógica, una aperturidad al acto místico de Dios. El acto racional es asumido por Dios mismo. Tiene una nueva dinamis. ¿Cuál es la actitud de una razón que piensa bajo la razón del donum fidei? La parte abstracta se reduce y se abren nuevos horizontes de contemplación; la razón se convierte en *numen*, en energía que se mueve en la lógica transcendental. Se transforma el modo de entender el mundo, la vida: La palabra *conocimiento* ya no está cargada de abstractismo, sino está llena de vivencia, de compromiso personal, se llena de mística savia, de una realidad divina que sumerge mente y voluntad. Experimentamos que la verdad tiene siempre algo paradójico, pero con la mirada abierta al misterio podemos llegar a comprender sus aparentes contradicciones.

No existen diversos tipos autónomos de conocimiento: espiritual, intuitivo, psicológico, racional, emocional, sensible, científico, común. Nuestro conocimiento es siempre espiritual, no sin la condición de las funciones sicosomáticas de las facultades y del lenguaje; no sin la condición de los sentidos internos y externos; no sin la condición de las funciones complejas, como pueden ser las sicosociales, sicoambientales, culturales, etc. Nuestro conocimiento es espiritual porque somos seres espirituales; pero también posee carácter racional, desiderativo, intencional, sentiente, emotivo, tendencial, etc., porque no somos “espíritus puros”; antes bien, “espíritus sicosomatizados”, aptos para realizarnos vivencial y experiencialmente, modificándonos espiritualmente, y aptos para adaptarnos a la realidad exterior —a la sociedad, al medio ambiente, a la naturaleza— modificándola y modificándonos sicosomáticamente. Nuestro conocimiento, además de la condición sicoespiritual y sicosomática, no se da, por tanto, sin la condición de la cultura, la sociedad, la mentalidad, la sensibilidad, el ambiente, la época.

No pueden confundirse o separarse las facultades en orden al conocimiento como se ha hecho en las tradicionales teorías del conocimiento. El conocimiento no puede reducirse, según Rielo, a razón o intelección. El acto de conocer no se reduce al acto de pensar, ni al acto de querer, ni al acto de hacerse libremente con el objeto de conocimiento. Conocer “algo” es, sobre todo, concienciarlo vivencial y experiencialmente. Este hecho es posible porque podemos entrar en “intimización” con ese “algo” y hacerlo, de este modo, objeto de nuestro pensamiento, de nuestro sentimiento, de nuestra querencia, de nuestro afecto, de nuestra unión, de nuestro amor.

Pongamos un ejemplo: Un buen orador no es el que tiene grandes conocimientos sobre la retórica o tiene muchos deseos, voluntad o intención firme de dominar el arte de la oratoría, sino el que, teniendo conocimientos, deseos e intención de exponer un discurso, sabe relacionarse con los demás, hacer amigos, dominar las situaciones, dar confianza a los demás, resolver asuntos, llevar

la iniciativa, animar, distribuir responsabilidades, etc. Todo ello dimana de algo “+” que de los conocimientos, deseos e intenciones oratorias. Un buen orador es, entonces, el que tiene “carisma”, y el carisma está formado por aquellas estructuras y operadores genéticos que, otorgados a la persona humana por la divina presencia constitutiva del modelo absoluto como principio actual y epistémico, actúan en beneficio sobre todo de la comunidad, grupo o sociedad. Por eso, la persona que tiene “carisma” atrae con su presencia, con sus hechos y con sus palabras, a los demás. El orador que cree, espera y ama; que tiene confianza en sí mismo y en sus semejantes; que está convencido de su proyecto y es firme para llevarlo a cabo con éxito; que es generoso y magnánimo..., sabe dirigir sus conocimientos, sus deseos y sus intenciones al objetivo que se propuso. Y lo hace porque tiene inspiración y, respondiendo a la inspiración, forma bien, a su vez, su visión del discurso y el modo de actuación y proyección desde esta visión. La inspiración, acción agente de la divina presencia constitutiva en la acción receptiva de la consciencia potestativa del ser humano, es fuerza, poder, energía, que se proyecta: en la inteligencia, por medio de la creencia, en orden a la verdad; en la voluntad, por medio de la expectativa, en orden al bien; y en la unión, por medio del amor, en orden a la hermosura. La fuerza inspirativa posee proyección personal y social.

“Ahora —afirma San Pablo— conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido (por Dios)” (1Cor 13,12). Este proceso que describe el apóstol en la Carta a los Corintios puede darse ya en esta vida cuando desarrollamos la *ratio vitalis* a la que aluden tanto Ortega y Gasset como Pascal. En términos rielianos es la *lógica vivencial* que se abre a una percepción del conocimiento místico. Por ello tenemos la capacidad de juzgar contemplativamente abriéndonos a un infuso que potencia nuestro límite racional, nuestra voluntad y nuestra unión. Dicha apertura es la única vía posible para penetrar, “toda ciencia trascendiendo<sup>5</sup>”, en el conocimiento de la intimidad Divina.

---

<sup>5</sup> San Juan de La Cruz, *Entre donde no supe* (Poesías).

# *Problems in the Metaphysics of Rational Choice*

JERRY KAPUS

Department of English and Philosophy, University of  
Wisconsin-Stout  
kapusj@uwstout.edu

## **Abstract**

It is evident that we identify problems and reason about and implement solutions. Doing this involves deliberation of choices. Doing this involves rationality and free will. However, determinism tells us that this is not the case and that free will is an illusion. I think that this is a mistake, but I also think that we do not have an adequate alternative for understanding rationality in the context of free, deliberative choice. In this paper, I argue that there is a significant problem in developing a theory of rational choice compatible with determinism, but I also argue that we are no better off with understanding free will as necessary condition for rational choice. We lack an adequate semantics for understanding rationality as deterministic rule following, and we lack a theory of free will that does not make rational choice arbitrary. There are significant problems with our metaphysical understanding of rational choice and free will.

## **Introduction**

It is evident that we identify problems, reason about solutions, and act on these reasons. These actions are guided by our conscious goals and the intentional application of our reasoning skills. Doing all of this involves deliberation of choices and acting on these choices. Doing all of this involves rationality and free will. However, science undermines the phenomenological awareness of free will in the practice of rational choice. Although it might seem that our deliberations do not compel our decisions and actions and that they involve an exercise of free will, familiar

arguments for determinism at the macroscopic level suggests that this is an illusion. More recently this view has received support from neuroscience and social psychology by suggesting that our conscious awareness of decision making is not central to initiating our actions. The implication of this for our rational practices is that these are the result of deterministic processes and, contrary to our conscious experience, that genuine choice is not a part of the rationality of our conscious deliberations and resulting actions. I think that this is a mistake, but I also think that we do not have an adequate alternative for grounding a theory of rationality in a context of free, deliberative choice. In this short paper I want to sketch some problems with the compatibility of rationality with determinism, but I also want to argue that we are no better off with understanding free will as a necessary condition for rational action. Two points of clarification are in order. Throughout this paper I am focusing on a libertarian conception of free will, the idea that an agent could have done otherwise. Also, for the purposes of this paper is it sufficient to understand a rational act, including the act of inferring a conclusion, as simply having 'good' grounds that warrant the act.

### **Determinism, Rational Choice, and Free Will**

The most direct empirical challenge to the reality of free will comes from recent work in cognitive science examining the role that conscious decision making plays in initiating our actions. The influential and much discussed work of Benjamin Libet, building on the work of Kornhuber and Deecke, measured neural activity in relation to a subject's conscious intention to flick her finger or wrist.<sup>1</sup> Libet's results showed that neural activity preceded this intention by 400 msec., and he interpreted this neural activity as the point of initiation of the action. He takes this as showing that our actions are already underway before we become consciously aware of making a choice. Our experience of making a choice does

---

<sup>1</sup> For a discussion of Libet's work and related essays see Sinnott-Armstrong and Nadel (2011) and Murphy, Ellis, and O'Connor (2009).



not originate our actions. This conclusion is further reinforced by the work of social psychologists such as Daniel Wegner who argue that we are often mistaken in thinking that we are the authors of our actions. Two examples of this involve the phenomena that individuals can be induced to falsely believe that they performed an action solely of their own volition and the phenomena that external, situational factors that we are not consciously aware of often influence our actions. It appears that contrary to our experience of choosing our actions, our actions originate at an unconscious level and often result from environmental influences.

Some philosophers and neuroscientists have suggested that these conclusions, if true, undermine our conception of ourselves as rational agents. In critiquing the work in cognitive science on conscious will, Timothy O'Connor comments

...scientists must presume the fundamental reliability (not perfect, but to a high degree) of their *methods of intervention* in testing theories. That is to say, if we are to accept the data that are collectively adduced in a given domain, we must presume that it resulted from individual processes that, *inter alia*, reflected the actual intentions of those who collected it. Were it not the case that in the conduct of an experiment, scientists are reliably aware of what they are doing and why they are doing it, we would have little reason to accept the significance of their reports. (O'Connor, 2009, p. 181)

At a minimum, the suggestion is that our conscious deliberation and intentions must play some role in guiding our commitments and actions. However, this suggestion is unlikely to surprise a determinist, and so I think that there is a deeper claim underlying this suggestion, a claim connecting rationality and free will. This claim is explicit in comments by neuroscientist William Newsome responding to the idea that our deliberations are completely the result of neural processes:

If, however, the scientist's rational judgments, and her/his beliefs about the validity of the scientific method, simply reflect an inevitable outcome of the atomic, molecular, and cellular interactions within a particular physical system, how can we take seriously the notion that

her/his conclusions about the world bear any relation to objective truth? ... Like it or not, then, achieving a meaningful understanding of human freedom is profoundly important for science, for society, and for each individual person. (Newsome, 2009, p. 55)

Although there is a suggested connection between rationality and free will, the nature of this connection is obscure. Why should rationality require free will?

For determinism, the reduction of deliberation and action to neural processes means that the conclusions a person accepts and the actions based on these do not result from the perceived truth of that person's deliberations and a freely chosen commitment to this, but rather, these conclusions or brain states and the resulting actions are caused by chemical and electrical properties of collections of neurons. The truth of a person's reasons and logic are irrelevant since the efficient cause of that person's conclusions and actions are the chemical and electrical properties of neural interactions. However, when we deliberate, when we consider reasons for and against a possible conclusion or course of action, this process conceptually presupposes free will. If we did not presuppose free will then it would be incorrect to think of ourselves as deliberating between alternative conclusions and actions since we would know that there were no alternatives. As Searle claims:

In the normal case of rational action, we have to presuppose that the antecedent set of beliefs and desires is not causally sufficient to determine the action. This is a presupposition of the process of deliberation and is absolutely indispensable for the application of rationality. (Searle, 2001, p.13)

Conceptually, rational deliberation and action presuppose free will in the form of considering alternatives.

### **Rational Choice as Rule Following**

Even if our ordinary conception of rational deliberation presupposes free will, this conception can be mistaken. This can

be part of the illusion of free will. Cognitive science replaces our ordinary conception of rationality with an account of rationality as computation. This is simply the computational view of the mind illustrated by the comparison of the brain to a computer and the patterns of neural interactions to the processing of a program. I think that this is the right approach for a determinist to take for understanding rationality. However, if we think of the patterns of neural interactions as similar to formal computations based on syntax then this approach still fails to provide an account of rationality in terms of the truth of the resulting computations. We need a semantics for the neural interactions or at least for a more abstract level of brain states. On this approach, the problem then is not that rationality presupposes free will, but that a deterministic theory of rationality needs to provide a semantics and a theory of the semantics for the causal processes that constitute rational deliberation.<sup>2</sup>

The most plausible approaches for this involve causal and teleological theories of mental content.<sup>3</sup> It is beyond the scope of this short paper to go into even an elementary analysis and critique of the varieties of these theories, but I want to briefly outline the intuitive ideas and highlight two significant problems that have yet to be adequately resolved.<sup>4</sup> On causal theories of meaning, the motivating intuition is that a token representation such as “cat” means cat because tokens of “cat” are caused by cats. On

---

<sup>2</sup> The point made here is of course related to Searle’s (1980) much discussed Chinese Room Argument. For my purposes, I do not need to defend Searle’s conclusions against his critics since the criticisms are aimed either at conclusions about what constitutes understanding that are separate from the point I am making about rational deliberation or can be seen as attempts to explain how running a computer program constitutes having a semantics, e.g., having narrow content.

<sup>3</sup> Even if some mental content is thought of in narrow terms, we will need an account linking other parts of mental content to the external world. It is this connection to the external world that is my focus here.

<sup>4</sup> For some of the major formulations of causal and teleological theories of mental content and critiques see Cummins (1989), Dretske (1981), Fodor (1984, 1987), Millikan (1989), Papineau (1998), Peacocke (1992), Rupert (1999), and Stampe (1977).

teleological theories, the intuition is that a token of “cat” means cat because tokens of “cats” have been selected through some sort of natural process to have the function of representing cats. Much of the work in these theories involves specifying the details for picking out the right kind of causal or functional relationships that determine meaning. However, it is recognized that these theories continue to face serious difficulties with indeterminacy of meaning or what Fodor (1984) labeled the “disjunction problem.” This is not surprising given the variety of causes that can result in the tokening of a symbol or the differing aspects of an environmental situation that could contribute to the selection of a trait and count as the trait’s function. In addition, these theories are naturally developed in the context of terms related to objects that we can sense, such as cats. There is a significant gap to be closed between providing a theory of meaning for these parts of a representational system and providing a theory of meaning that accounts for abstract terms, empty terms, and the overall complexities involved in rational deliberations. Although future developments in these theories may overcome these problems, at present we do not have an adequate semantic theory that enables us to understand how rational deliberation is a deterministic process.

### **Rational Deliberation and Free Will**

Is our ordinary conception of rational deliberation involving the consideration of reasons for choosing amongst genuine alternatives absent its own significant conceptual difficulties? Unfortunately, the answer is no. Putting aside semantic issues, I want to focus on whether we have a sufficiently clear concept of free will that enables us to understand rational choice. The intuitive idea is that in rational deliberation we consider reasons for and against performing various actions (including inferring conclusions), these reasons influence our decision but are not sufficient to cause our choice, and then in light of our reasons we exert our will and choose. Given that we are physical bodies subject to physical laws and that rational deliberation involves neural processes, how does free will enter into this framework?

The most plausible approach is to see free will as an emergent property arising within biological systems of sufficient complexity.<sup>5</sup> If free will is to direct our choices then it must exert a type of downward causation on our neural and nervous systems. Kim (2006) has presented a strong argument against the downward causation of emergent properties. If we assume that an emergent property is realized by an underlying physical base and we assume causal closure of the physical then the underlying base elements from which any mental phenomenon emerge, e.g., a choice, are caused by some prior events at the base level. However, in this case the downward causation of the emergent property is not needed to account for the causation of events at the base level. At best, we would have an instance of causal overdetermination. Considerations of theoretical simplicity lead us to drop the downward causation of the emergent property. The implication of this for an emergent property view of free will is that without downward causation free will adds nothing to our understanding of rational deliberation.

In response to Kim's argument, O'Connor and Churchill (2008) have developed an account of ontological emergence that rejects causal closure and the idea that emergent properties are constituted by or identical to their base level physical properties.<sup>6</sup> This account would enable an emergent property such as free will to make a causal contribution to an event that is in addition to any causal contributions by the other properties of the system in which it emerges. In this case, O'Connor and Churchill support a Cartesian form of dualism in that free will is a new property ontologically distinct from its emergence base and one that adds new causal powers to the system.

Although this account of ontological emergence might be successful in avoiding Kim's argument against the causal efficacy

<sup>5</sup> The focus in this section is on ontological emergence as opposed to epistemological emergence.

<sup>6</sup> O'Connor and Churchill argue that the rejection of causal closure by itself is not sufficient to provide an account of the causal efficacy of an emergent property. See O'Connor and Churchill (2008) for their argument.

of emergent properties, I think that it does not help us to resolve two problems with understanding the role of free will in rational deliberations: that it is not clear what it means to act for a given reason and that an act of free will then appears to be arbitrary.<sup>7</sup> In discussing his account of agent causation and the causal efficacy of free will, O'Connor says:

Reasons move us to act, and some do so much more strongly than others ... I propose that we think of the agent's states of having reasons to act in various ways as structuring the agent causal capacity, such that the agent's freely choosing an action type will have some objective tendency to occur, one which fluctuates over time. Even if this is accepted, it remains true that, in contrast to mechanistic causation, it remains up to the agent to decide how to act. The tendency-conferring state of having a reason does not itself generate the action; it disposes the agent himself to initiate an action sequence. (O'Connor, 2000, p. 117)

It appears that having reasons creates probabilities that one will perform a certain action. However, even if we interpret the causal influence of reasons in terms of indeterministic probabilities to act in certain ways then saying that an action resulted from an agent's free will does not add anything to understanding why the action occurred or our ability to predict the occurrence of the action. The explanation for an action depends on the properties of the system and environment that generated the reasons and the properties of the system that link the reasons to the action. Predictions about the occurrence of an action derive simply from the probabilities that reasons dispose an agent to act in certain ways. We don't need free will. However, if the agent's exercise of free will is what causes the action to occur and explains why the action occurred then the tendency structure contribution of reasons is beside the point. The agent could have chosen to act

---

<sup>7</sup> The argument that I make here is related to discussions of free will and luck. However, these discussions focus on assignments of moral responsibility to an agent and my concern here is on understanding what it means to freely make a choice based on a given reason. See Strawson (1994) concerning free will and luck.

for different reasons by simply choosing to do so. In this case, the agent could have chosen any reason as a basis for action, but then this really means that the action was arbitrary.<sup>8</sup> In this case, rational deliberation isn't rational.

What we are left with is an ongoing challenge. In order to make sense of rational deliberation we either need an account of the semantics of mental content that fits within a deterministic, physical framework or we need an account of what it means to freely act for a given reason that does not make free will superfluous or arbitrary.

## References

- Cummins, R. (1989) *Meaning and Mental Representation*, Cambridge, MA: MIT/Bradford Press.
- Dretske, F. (1981) *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, MA: MIT/Bradford Press.
- Fodor, J. (1984) "Semantics, Wisconsin Style," *Synthese*, 59: 231–250.
- Fodor, J. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT/Bradford Press.
- Kim, J. (2006) "Being Realistic about Emergence," in Clayton, P. and Davies, P. (eds.) (2006) *The Re-Emergence of Emergence*, Oxford: Oxford University Press.
- Libet, B. (1999) "Do We Have Free Will?," *Journal of Consciousness Studies*, 6: 47–57.
- Millikan, R. (1989) "Biosemantics," *Journal of Philosophy*, 86: 281–97.
- Murphy, N., Ellis, G., and O'Connor, T. (eds.) (2009) *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, New York: Springer.

---

<sup>8</sup> I think that we could make the case that the tendency-conferring status of reasons would provide a constraint on the number of candidate reasons for an action. However, the choice between the candidate reasons would be arbitrary.

Newsome, W. (2009) "Human Freedom and "Emergence"," in Murphy, Ellis, and O'Connor (2009).

O'Connor, T. (2000) "Causality, Mind, and Free Will," *Philosophical Perspectives*, 14: 105–17.

O'Connor, T. and Churchill, J. (2010) "Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism: The Argument for Mental Causation," in Koons, R. and Bealer, G. (eds.)(2010) *The Waning of Materialism*, New York: Oxford University Press.

Papineau, D. (1998) "Teleosemantics and Indeterminacy," *Australasian Journal of Philosophy*, 76: 1–14.

Peacocke, C. (1992) *A Study of Concepts*, Cambridge, MA: MIT Press.

Rupert, R. (1999) "The Best Test Theory of Extension: First Principle(s)," *Mind & Language*, 14: 321–355.

Searle, J. (1980) "Minds, Brains and Programs," *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 417–457.

Searle, J. (2001) *Rationality in Action*, Cambridge, MA: MIT/Bradford Press.

Sinnott-Armstrong, W. and Nadel, L. (eds.) (2011) *Conscious Will and Responsibility*, New York: Oxford University Press.

Stampe, D. (1977) "Toward a Causal Theory of Linguistic Representation," in French, Wettstein, and Uehling (eds.) (1977) *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 2, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Strawson, G. (1994) "The Impossibility of Moral Responsibility." *Philosophical Studies*, 75: 5–24.

Wegner, D. (2002) *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MA: MIT/Bradford Press.



## ***La libertad y su educación desde la perspectiva de Fernando Rielo***

MARÍA FERNANDA LACILLA RAMAS, M.ID  
Investigadora de la Escuela Idente  
Universidad Eclesiástica “San Dámaso”, Madrid, España  
mflacilla1@hotmail.com

### **Abstract**

La libertad ha sido históricamente pensada de diversos modos: como “ausencia de coacción”, dentro de una suerte de *espontaneidad instintiva* de sesgo psicológico; como “autodeterminación de la voluntad”, dentro del dilema *autonomía* y *heteronomía* de sesgo racionalista; como puro ejercicio de la subjetividad individual, de sesgo existencialista... Estas definiciones tienen en común que parten de una concepción identitaria y autoclausurada de la persona que falsea su verdadera esencia y que hace de la libertad una permanente dinámica de oposición, sea con respecto a la autoridad religiosa, a las leyes morales, a las convenciones sociales, a la estructura emotiva frente a la racional, etc. Queremos salirnos de esta perspectiva ahondando en el paradigma de Fernando Rielo, el cual enfoca la libertad desde la potestad personal espiritual fruto de *una concepción genética de la persona como ser unitivo*; donde la libertad está estructurada por el amor que le viene inspirado y motivado por la divina presencia, la cual le constituye intrínsecamente y hace posible que amando pueda elegir libremente lo que ama. Esto requiere un modo nuevo de pensar la educación de la libertad que Rielo afronta desde “la educación en el éxtasis”.

### **Introducción**

En la primera parte de esta ponencia nos proponemos reflexionar sobre la libertad teniendo en cuenta algunos de los presupuestos en los que se ha basado el discurso filosófico en los últimos siglos,

para plantear una nueva concepción de la misma que nos permita superar los dilemas en los que estábamos inmersos con el peligro de no responder profundamente a nuestra verdad antropológica y encerrarnos en un intelectualismo de corte racionalista, alejado de la frescura y hondura de la vida.

La finalidad de la segunda parte es contribuir, desde la perspectiva que aporta la propuesta de Fernando Rielo, a una forma de entender la educación de la libertad que nos dé un horizonte consistente y magno, capaz de lanzarnos a la verdadera conquista del espíritu y librarnos de ciertos errores contemporáneos que dejan desamparados a los educandos en un *simple abanico externo de opciones* cuyo verdadero valor y repercusiones vitales desconocen, o en un *pansiquismo de impulsos, emociones y tendencias internas que les atrapan y esclavizan*, por no disponer de referencias claras para orientarse, en la verdad, el bien y la belleza con los que llenar de sentido sus actos de elección, sus vivencias más profundas, su íntima potestad personal.

¿Qué precio se paga si no nos atrevemos a unir la tarea de crecer en libertad con el activo amor a la verdad bajo el pretexto de un mal entendido concepto de neutralidad? ¿Acaso se puede formar o educar en libertad desligándola de la humilde y sincera búsqueda de lo óptimo y lo auténtico? Hoy sucede que tenemos una superabundancia de medios educativos, pero nos falta tener claros los fines, síntoma de que la educación se encuentra inmersa en un pensamiento débil. Permítanme que traiga a colación en este contexto la siguiente cita de una carta de Benedicto XVI sobre la urgente tarea educativa:

Cuando en una sociedad y en una cultura marcadas por un relativismo invasor y a menudo agresivo parecen faltar las certezas fundamentales, los valores y las esperanzas que dan sentido a la vida, se difunde fácilmente entre los educadores la tentación de renunciar a su tarea. En ambientes así, los niños, los adolescentes y los jóvenes, aún rodeados de muchas atenciones y protegidos quizá excesivamente contra las pruebas y las dificultades de la vida, al final se sienten abandonados ante los grandes interrogantes que surgen

inevitablemente en su interior, al igual que ante las expectativas y los desafíos que se perfilan en su futuro.

Cuando existe una mentalidad y una forma de cultura que llevan a dudar del valor de la persona humana, del significado mismo de la verdad y del bien, en última instancia, de la bondad de la vida. Se hace difícil, entonces, transmitir de una generación a otra algo válido y cierto, reglas de comportamiento, objetivos creíbles sobre los que se puede construir la propia vida<sup>1</sup>.

### **Distintos conceptos de libertad**

Durante mucho tiempo se ha estado perfilando el concepto de libertad entendida como *autodeterminación*, fruto del dilema *autonomía y heteronomía* de influencia kantiana<sup>2</sup>. Frente a la consideración de un sujeto sometido a normas morales impuestas por una autoridad externa a él se alza la autonomía del sujeto como capacidad de autodeterminación de la voluntad, fuera de toda determinación externa. Desde esta plataforma se fueron propiciando posturas que esgrimían que únicamente cada sujeto era el que tenía que construir su propio código moral sin que ninguna autoridad ajena, divina o humana, se inmiscuyera. Así, las normas morales emanadas de los credos religiosos fueron vistas como un ataque humillante a la propia capacidad de autolegislación y autodeterminación moral<sup>3</sup>, con el consiguiente deterioro progresivo de la educación religiosa, tachándola de imponer normas morales coercitivas; quedando contaminada de esta visión negativa paulatinamente, por extensión, toda figura de autoridad.

Aunque para el gran pensador moderno esta autonomía no tenía nada que ver con el capricho o el dejarse llevar de impulsos, el pasado siglo estuvo también marcado por teorías educativas antiautoritarias, emanadas esta vez de la psicología freudiana, que

<sup>1</sup> BENEDICTO XVI, *Carta del papa sobre la tarea urgente de la educación*, 29 enero 2008.

<sup>2</sup> Cfr. ACOSTA S., *Antropología*, obra inédita.

<sup>3</sup> Cfr. GUIÁN E., *Introducción a la ética*. Cátedra, Madrid 1995, pp. 59 y 83.

vinieron a confundir la libertad con el deseo e impulso primario, reduciéndola a una especie de *espontaneidad instintiva*. Desde este paradigma nacieron experimentos educativos del estilo de la Escuela Summerhill, en los que los adultos eran considerados como elementos de coacción, cuya autoridad se consideraba a priori como represora, impositiva de normas morales y modelos sociales negativos que constriñen los instintos y deseos de los niños y jóvenes, propugnando la defensa de una libertad entendida como “ausencia de coacción”, pues en caso contrario se pensaba que la frustración surgía como algo inevitable y perturbador; atacando también desde estos presupuestos la educación del sentido trascendente del hombre.

Hoy hemos recogido muchos de los tristes resultados de estos planteamientos a los que nos abocan ciertos dilemas reduccionistas. Hemos tenido ocasión de comprobar que la desaparición del recto ejercicio de la autoridad en la familia o en las instituciones educativas no predispone a la libertad responsable, sino a una forma de caprichosa inseguridad y una verdadera dificultad de identificación positiva en los jóvenes<sup>4</sup>.

Por otro lado, arrumbar la dimensión espiritual, en el plano moral o religioso lejos de ensalzar la verdadera dignidad del hombre, supuso un desprecio de su riqueza constitutiva. Si solo somos instinto ¿dónde queda la libertad y la capacidad para asumir la responsabilidad que de nuestras decisiones se deriva? La verdadera libertad comporta responsabilidad; esto es, responder de los actos que uno decide hacer. La libertad no sólo se mueve en el campo de la mera opción de posibilidades, sino en el de la finalidad por la que algunas son elegidas, esto es lo que comporta el crecimiento de uno mismo, el proceso madurativo que toda educación pretende; por ello, se requieren educadores con verdadera autoridad que den claves interpretativas de la realidad enriquecedoras, ligadas a su propia ejemplaridad, claves que ayudan a los educandos a descubrir el sentido de sus vivencias más hondas<sup>5</sup> y alumbren

<sup>4</sup> Cfr. SAVATER F., *El valor de educar*, Ed. Ariel, p. 67

<sup>5</sup> Cfr. SÁNCHEZ-GEY J., “El educador: interrogantes y oportunidades”. *Religión y Cultura* vol LVI, nº 25, enero-marzo 2010, Madrid, p.76.

su horizonte de perfección. No se puede confundir la autoridad con el autoritarismo, con imposición de normas. Lo que no se descubre interiormente como riqueza y expansión de nuestro ser, de nuestro mirar, juzgar, desear no se incorpora verdaderamente, no se aprende, no es educativo y provoca rechazo, lo cual no implica negar el valor de aquello que trasciende al sujeto, sólo porque no es elaboración propia.

Considerar a la persona meramente como un sujeto autónomo ¿no será caer en la entelequia de la persona como un ser cerrado en su mismidad donde la auto-referencialidad y la autosuficiencia es clave de su identidad personal? Y si la persona es un ser constitutivamente abierto ¿cabe seguir definiendo la libertad como “autodeterminación de la voluntad”?

El Papa emérito Benedicto XVI,<sup>6</sup> señaló que en la base del problema educativo estaba la falsedad del concepto de autonomía del hombre que hoy se propugna, su comprensión de la persona es muy distinta, pues a su juicio sólo llega a ser ella misma desde el

otro, desde la relación, abierta a la comunión, invitando a superar esta trampa que lleva a tomar al hombre por sí mismo como autosuficiente. Estas afirmaciones nos sitúan en un horizonte distinto para la comprensión del hombre y su libertad.

Desde esta brecha abierta a la concepción identitaria y autoclausurada de la persona ahondaremos en la perspectiva sistemática y nueva del tratamiento de estos grandes temas desde el paradigma de Fernando Rielo, el cual enfoca la libertad desde la *potestad personal espiritual fruto de una concepción genética de la persona como ser unitivo*; por ello para él la libertad no es una facultad indeterminada que se autodefinen en cada acto de afirmación personal, sino que está estructurada por el amor, y en el amor que le viene inspirado y motivado por el Absoluto tiene un verdadero disposicional constitutivo, de modo que amando elija libremente lo que ama<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> BENEDICTO XVI, Discurso a la plenaria del Episcopado italiano en el año 2010.

<sup>7</sup> Cfr. ACOSTA S, *Antropología*, obra inédita.

## La educación de la libertad desde la aportación de Fernando Rielo

Nuestro pensador entiende la educación de la libertad dentro de su propuesta pedagógica conocida como “educación en el éxtasis”, basándose en una concepción mística de la persona; esto es, desde la consideración de que la persona es sagrada y su mayor potencial le viene de la riqueza de su constitución relacional. En efecto, Fernando Rielo, partiendo de la concepción genética del principio de relación, considera que la persona humana solo puede ser definida por otra persona, y no por algo menor. Esta persona que le define tiene que ser absoluta o divina y debe tener la clave de las aspiraciones de infinitud que tiene impresas en lo más hondo de su ser, pues “la persona humana es un ser finito abierto, consciencialmente, al infinito”<sup>8</sup> y esto es lo que prevalece en medio de las limitaciones que de continuo experimenta:

La infinitud, como término superior y transcendente de nuestra apertura existencial, nos atrae y nos realiza, nos da fortaleza, nos lleva a la creatividad, nos incita a dar unidad, dirección y sentido a todas las cosas. La finitud, como término de apertura a las cosas, nos limita, nos reduce, nos debilita, nos bloquea, nos hace claudicar. La finitud a nadie satisface porque, en sí misma, no es lo más propio de nuestro ser. La infinitud a nadie deja indiferente porque su presencia está inscrita en nuestra interioridad<sup>9</sup>.

Este infinito que nos define, nos abre a la relación con Él porque es relación entre Personas, porque es amor absoluto o divino, que nos hace capaces de tener consciencia implícita o explícita de su presencia constitutiva en nuestro espíritu. Es su divina presencia constitutiva en nuestro espíritu quien nos otorga su imagen y semejanza, quien nos da un patrimonio espiritual, que llama genético, por el que estamos dotados de una inmensa riqueza constitucional en la que se encuentra inserta la libertad de la persona.

---

<sup>8</sup> RIELO, F *Concepción mística de la antropología*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2012, p. 57.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 73.

Para Rielo la naturaleza humana es de un espíritu psicوماتizado, es decir, abierta a una psique y a un cuerpo sobre los que el espíritu ejerce su acto ontológico rector y unificador. Define al espíritu como *potencia de unión*, como energía extática capaz de unión tanto con el Absoluto, cuya relación es quien le da su ser y su actuar, como con su psique y su cuerpo que le impone una serie de caracteres, condicionantes, limitaciones con las que tendrá que habérselas en el proceso de su maduración personal. Es decir, los seres humanos somos seres unitivos.

La libertad es precisamente la facultad en la que se proyecta y expresa nuestro espíritu como potencia de unión, por ello la libertad es verdadera facultad que une nuestra inteligencia y nuestra voluntad para poder elegir, para adherirnos a lo que consideramos como verdadero y como bueno, es decir, como digno de ser amado y preferido. Por ello, en cada acto de elección nos forjamos un modo de dar forma a nuestro ser, de configurar nuestro carácter, nuestra personalidad. A parte de las consecuencias que el acto de libertad tiene hacia los demás, la libertad opera sobre el ser de quien ejerce esa potestad. De ahí su importancia educativa de ahí su trascendencia moral, más aún, espiritual.

Esta *potencia de unión del espíritu*, dentro de su concepción genética, *no es ni autónoma, ni heterónoma, sino teantrópica*. En la composición etimológica de *teantropía* está empleando dos términos: *theos* (Dios) y *anthropos* (ser humano), con ello quiere significar la acción del Absoluto en el hombre con el hombre. No se trata de dos acciones yuxtapuestas en relación heterónoma; sino de una acción agente, la del Absoluto, en una acción receptiva la del hombre, que recibiendo la acción agente en él colabora libremente con ella, posibilitado por ella. Sin libertad no habría verdadera respuesta del hombre. *La libertad es teantrópica* pues está dada constitutivamente y activada por el propio Absoluto para ser libre, para que el hombre pueda responder sinérgicamente a su acción. Lo cual no quiere decir que no pueda degradar la acción receptiva y actuar en contra de lo que le inspira la acción agente. Esto sería lo que ocurre en la disgenesia de la egotización.

Llamamos “Absoluto” a esta infinitud, de la cual tenemos experiencia real en nuestra aperturidad ontológica. Cuando hacemos de las finitudes un “Absoluto” nos encontramos con una consciencia deforme, esclávica”<sup>10</sup>.

La divina presencia en nuestro espíritu, además de definirnos y abrirnos a Su infinito, es *condición de verdadera humanización* porque siempre nos hace trascender nuestra capacidad unitiva hacia lo “+” y nunca hacia lo “-”; hacia lo más puro, más noble, más perfecto, que llevamos inscrito en nuestro ser en forma de sed, de inquietud, de anhelo íntimo de lo eterno y perdurable. Si cultivamos esta trascendencia, nuestra capacidad de amor adquiere la capacidad de integrar y dar unidad a toda nuestra conducta, a nuestros dones y estructuras con las que hemos sido dotados por el propio Absoluto. Sin embargo, si nuestras capacidades íntimas pierden su referencia hacia el amor absoluto que nos realiza, porque es el horizonte más elevado de nuestro desarrollo personal, entonces egotizamos<sup>11</sup> nuestra conducta y nos convertimos en referencia exclusiva de nosotros mismos, perdiendo el sabor o sabiduría de lo que nos haría salir de nosotros mismos a favor de Dios y del prójimo.

Esta auto-referencialidad nos hace esclavos de nuestros pensamientos, de nuestros deseos, de nuestros impulsos, de nuestros miedos, siempre paradójicamente necesitados de la aprobación de los otros. Perdemos la fuerza espiritual del amor o generosidad que nos integra y que nos llena de ilusión y motivación intrínseca, y nos fragmentamos o dividimos por dentro, con la consiguiente insatisfacción personal, la cual se intenta remediar con mecanismos compensatorios, por los que queremos controlar y dominar las relaciones, en un movimiento egótico y errático de nuestro instinto de felicidad que nos llena de inseguridad, desazón y artificialismos.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> “La egotización es el acto del yo por el cual éste entra dentro de sí y refiere todo a sí mismo. Este acto del “yo”, al ser disgenético, es el “ego” o degradación del yo”. En RIELO, F., *Concepción mística de la antropología*, p. 56.



El ser humano [...] no tiene que buscar la felicidad: buscarla es su equivocación. La felicidad ontológica o mística es un don que viene cuando, con amor y generosidad, la persona practica la virtud<sup>12</sup>.

Evidentemente, no se está negando que estemos llamados a vivir una plenitud de felicidad, pero ésta es un regalo que nos es dado cuando vivimos el amor en el que estamos hechos a hechura del Amor originario, y para el que estamos vocacionados; por eso habla de felicidad ontológica y no sólo psicológica. Esta felicidad es el efecto propio de la vivencia vinculativa de la generosidad del amor. Así pues, *la libertad es don y es tarea*. No hay nada más libre que la generosidad, nada menos impuesto que el amor. Es el don de sentirnos agraciados con el amor divino, más allá de la suerte y de las circunstancias con que se puede dar el amor en las relaciones humanas. De este Amor originario podemos extraer la capacidad de darnos, de salir del círculo de nuestros intereses, juicios, conveniencias circunstanciales. Esto justamente es el “éxtasis”, que dirige y da forma a la verdadera libertad.

Así nos lo explica F. Rielo:

El término “éxtasis”, de origen griego, consta del prefijo [ek], con el valor semántico de ‘salida de’, y el sustantivo [stásis], cuyo significado es el de ‘estado de conciencia, estado de ser, estado de mentalidad’<sup>13</sup>. La palabra tiene, entonces, el sentido de “salida de un estado de ser para entrar en otro estado de ser que incluye, a su vez, la salida de un estado de conciencia inferior para entrar en otro estado de conciencia superior”<sup>14</sup>.

Este estado de conciencia no es otra cosa que conciencia de unión con el Absoluto que nos entrega el Amor que Él es. Por ello *modela nuestra conciencia con una elevada sensibilidad*, que proviene de sentirnos amados por Él incondicionalmente; lo cual produce una fuerza interior, una energía espiritual que permite comunicarnos con los otros de la mejor forma, y buscar las formas más elevadas de unidad, fuera de comparaciones, rivalidades, separatismos.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>13</sup> RIELO, F. “Filosofía sicoética”, *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001 p. 138.

<sup>14</sup> *Ibid.*

El “éxtasis es acto ontológico o energía constitutiva del espíritu humano que, abriéndose a la infinitud... se comunica con Dios, con sus semejantes y con su entorno”<sup>15</sup>. Esta energía extática capacita al ser humano para superar el solipsismo de su “yo” y unirse a todo aquello que, trascendiendo este “yo”, le motiva a superarse.

Este estado del espíritu es un auténtico don constitutivo por el cual el ser humano experimenta la aspiración o conjunto de aspiraciones en el fluir de su vida que le transforma y le transfigura haciendo suyo lo que en sí es a él mismo trascendente, es decir, su yo+, su apertura al Infinito. En esto puede haber muchos grados según el ejercicio libremente receptivo del don originario. Además, el don constitutivo puede ser elevado al orden santificante si se une con la fe a la gracia de la redención de Cristo infundida en el bautismo, y acepta, de este modo, ser motivado conscientemente en su conducta por la Verdad, Bondad y Hermosura absolutas que descubre en la Revelación.

Sin la energía del éxtasis, el hombre quedaría atrapado en sus condicionantes sin capacidad para reducirlos, con lo cual, no podría proponerse ningún camino de aprendizaje. Sin embargo, el ser humano puede reducir sus funciones instintivas y estimúlicas porque puede conquistar no estar a su merced, no sumergirse en el “*anarcós*” de las pasiones y tendencias, en virtud de la acción degradante de la egotización que se extiende a todo el complejo sicosomático que proyecta en la sociedad por estados anímicos provocados por afecciones diversas, sean personales o causadas por relaciones violentas con el exterior, o por hábitos mal adquiridos que le enredan y atrapan en la espiral de un estado amorfo, ambiguo, desencantado. Por ello, nuestro éxtasis necesita ser educado para prevenir o curar este estado.

Sólo es posible elevarse, salir de un estado inferior de conciencia, si somos motivados por el amor<sup>16</sup>. Ese educador que nos ama,

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> El amor divino, originario y primordial, y el vehiculado por la relaciones humanas, por ejemplo de sus educadores.

que cree en nosotros, que nos impulsa a emprender sueños de la esperanza. Sólo el amor es capaz de provocar un estado de conciencia o sensibilidad superior de íntima ilusión y libertad.

Evidentemente, los educadores tienen que saber que para formar la libertad de los educandos no hay mejor fórmula que enseñarles a amar la realidad cotidiana que nos rodea, saber sacar su grandeza, sus retos, sus posibilidades de bondad y de hermosura. Enseñarles a mirar y a admirar, a contemplarlo todo desde lo más elevado y puro, desde “el Corazón del Padre” en expresión de Rielo.

Esta es la auténtica educación de la libertad, la que promueve los mejores compromisos vitales, aquellos que dan respuesta a nuestro anhelo de perfección. Para transmitirla se necesita en el educador una actitud extática, que realmente enseñe amar por el camino del propio amor. Se necesita que le acompañe sabiamente en el camino de la vida, porque “*quien pasea sabiamente, descubre cielos a cada paso*”<sup>17</sup>.

Termino con unas palabras de Fernando Rielo que comparto plenamente, y lo hago como homenaje a quien considero el mejor educador del éxtasis de todos los tiempos, el que, desde luego, me conquistó para las más grandes empresas a favor de los demás:

“Cristo es, para mí, el modelo de todos los modelos pedagógicos y culturales; por tanto, el origen y fin de una formación humana que marca con su sello indeleble la historia del hombre y su universo. Este modelo absoluto no solamente es válido para los creyentes, sino para todo el pensar humano de todos los tiempos: Cristo lleva a plenitud todo lo que de valor y virtud se encuentra en el ser humano como patrimonio genético (educativo, cultural, religioso, científico) de una humanidad que, creyente o no, ha obtenido por la acción de Dios en el ser humano con el ser humano”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> RIELO, F., *Transfiguración*, Ed. Fernando Rielo, Constantina, Sevilla, 1988, p.71.

<sup>18</sup> RIELO, F., “Prioridad de la fe en la formación humana” En el Ciclo de Pedagogía *Prioridades y ética en orientación*, Madrid, 1992, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1993. Citado por FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ J. en su conferencia inédita “Cristo como Pedagogo”, Granada 25 de febrero 2014.



## ***Teresa de Ávila y Fernando Rielo: de la teología de la mística a la mística como ontología***

JUAN MANUEL MORILLA DELGADO

Bajo el título de esta breve reflexión se intenta enmarcar, de modo sintético y casi telegráfico, algunas dificultades metodológicas de la reflexión teológica que han impedido fundamentar ontológicamente la mística católica.

Una primera consideración hace referencia al término “mística (o)”, derivado del sustantivo “mysterion” que ha dado lugar al malentendido de asociar la experiencia mística cristiana a la mística griega, ligada a los cultos místéricos de tipo religioso-mágico, ordenada a introducir al iniciado (*mystes*) en la esfera de influencia y protección de un dios concreto (Cibeles, Dionisio, etc.). Sin embargo, como hemos podido evidenciar en nuestro libro acerca de la experiencia mística católica de Teresa de Ávila<sup>1</sup>, el término *Mysterion* tiene una acepción eminentemente cristológica. En efecto, el término *Mysterion* – frecuentemente usado por san Pablo con el artículo delante, “to Mysterion” referido a Cristo (cfr. Col 2, 2), quiere indicar el misterio por excelencia “escondido durante siglos y generaciones” pero ahora revelado en la “plenitud de los tiempos”, “plenitud de la comunicación con Dios”. Jesucristo es el misterio capital de Dios, que posee la doble función de revelar el misterio de Dios uno y trino y, al mismo tiempo, el misterio del hombre. Porque Él es “la imagen del Dios invisible” (Col 1, 15) en el que “habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (Col 2, 9). De tal modo, que en el misterio de Cristo, se verifica objetivamente el designio del Padre de “recapitular en Cristo todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra” (Cfr. Efesios (1, 3-14); en Él hemos sido elegidos y predestinados por el Padre, antes de la creación del mundo, para ser “santos e inmaculados en

---

<sup>1</sup> Juan Manuel Morilla Delgado, *Conócete en Mí, Itinerario místico experiencial en Teresa de Ávila*, Monte Carmelo, Burgos, 2015, 35-43.

su presencia en el amor”; en Él hemos sido redimidos “mediante su sangre”; en Él, “habiendo oído la palabra de la verdad, el evangelio de la salvación, y habiendo creído, hemos sido signados con el Espíritu Santo”, y hemos venido a ser “hijos suyos adoptivos”. De tal modo, que el contenido del término “mística”, derivado del “Misterio de Cristo” presente en el Cuerpo místico de la Iglesia, halla su pleno significado semántico, teológico y ontológico en la acción, comunicación y presencia *ad extra* del Espíritu Santo, como principio vital de la Iglesia. De este modo, el Espíritu Santo, tomando de las riquezas de la redención de Cristo, continuamente da la vida mediante los sacramentos, que obran *ex opere operato* y realizan lo que significan, o sea, “una incorporación mística”, pero real, al cuerpo crucificado y glorioso de Jesús. Por ello, *El Catecismo de la Iglesia Católica* —dando un paso adelante en la clarificación del significado del término “mística” y el dinamismo íntimo de la vida cristiana— oportunamente escribe:

El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama ‘mística’, porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos – ‘los santos misterios’ – y, en Él, del misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta unión íntima con Él, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos<sup>2</sup>.

Después de estas consideraciones teológicas acerca de la naturaleza ontológica de la vivencia mística católica, como participación en el misterio de Cristo mediante los sacramentos, debemos ahora considerar el rol que ésta ocupa en el ámbito de la Teología. No en vano, y después de las muchas discusiones teológicas del pasado, la mística cristiana finalmente ha entrado a formar parte de la ciencia teológica, concretamente, como disciplina teológica, tal como enuncia una de sus más acreditadas definiciones:

Disciplina teológica que, fundada en los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana, describe el desarrollo progresivo y hace conocer las estructuras y las leyes (Ch. Bernard).

---

<sup>2</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2014.

En esta definición se quiere afirmar que la teología espiritual en su constitución sistemática-sapiencial se desarrolla teniendo presente el horizonte de los contenidos de la revelación cristiana en sus múltiples tratados temáticos de la teología dogmática, cristológica, antropológica, teológica, sacramental, escatológica, etc. Sin embargo, la teología espiritual en su modalidad mística, como experiencia vivencial de Dios, va más allá de los teoremas abstractos de los manuales de teología; y no puede reducirse, mediante los métodos deductivos e inductivos, a un lugar secundario en relación a los principios teológicos. Por otra parte, nos encontramos también con el problema de la fragmentación de las disciplinas teológicas, que no deja ver aquella unidad del saber teológico, que haga ver la “luminosidad del Objeto puro [en clave trinitaria] y el sujeto abierto a la transcendencia de la luz [en clave ontológica]”<sup>3</sup>; y no reduzca el saber teológico-místico, a una mera descripción fenomenológica, impidiendo inexorablemente, el paso del fenómeno al ser, como hasta ahora se puede observar en los manuales de teología mística. Por esta razón, la *Fides et Ratio*, hace una llamada urgente a los teólogos y filósofos, sobre la necesidad de:

*“Una metafísica que sepa llevar a cabo el paso, tan necesario cuanto urgente, del fenómeno al fundamento”*. Añadiendo:

*no es suficiente conformarse solo con una descripción de la experiencia; aún cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad; es necesario que la reflexión especulativa alcance la substancia espiritual y el fundamento que la sujeta”*. Porque *“una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al intellectus fidei expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada”*<sup>4</sup>.

Como posible respuesta a esta instancia indicamos la metafísica

---

<sup>3</sup> Francisco Asti, *Spiritualità e Mistica, Questioni metodologiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003, 113-175

<sup>4</sup> Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 83.

genética de F. Rielo<sup>5</sup>, que tiene a Cristo —camino, verdad y vida— como el metafísico por excelencia. De hecho, si consideramos el mensaje histórico de Cristo, vemos que no consiste simplemente en una nueva doctrina moral, sino, sobre todo, en la revelación metafísica del misterio de la Trinidad divina en su persona. Cristo, efectivamente, no se autodefine nunca como un *Yo* autónomo, sino, siempre, en relación consubstancial y pericorética con el Padre: “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10,30). Esta relación subsistente queda completada con la revelación del Espíritu Santo, que clausura la inmanente complementariedad intrínseca de las procesiones divinas en la única substancia del *Yo Soy* absoluto de Dios. El testimonio principal de Cristo se refiere a su filiación divina y su misión de “enviado” del Padre para mostrar el “camino”, “verdad” y la “vida” del Padre. En el misterio pascual, Cristo revela esta “verdad” y este “camino” mostrándonos el rostro de amor del Dios-trino, viniendo a ser él mismo “vida” del “mayor de los amores”. Amor del Padre, en el Hijo, que por la efusión del Espíritu Santo —don del Padre y del Hijo— realiza en el creyente una participación mística en la divina *pericóresis* de amor de las Personas divinas. La Pascua injerta esta divina *pericóresis* en el Cuerpo místico de la Iglesia —misterio y sacramento de Cristo y nueva realidad filial de los creyentes— y genera la *communio sanctorum*, por la cual somos “conciudadanos de los santos y familiares de Dios” (Ef 2, 19). Ésta es la novedad sobrenatural que los santos y los místicos católicos describen cuando hablan de su experiencia interior de comunión y de amor con las Personas divinas. De hecho, si nos referimos a la experiencia mística de Teresa de Ávila, ésta no tiene otra temática que la oración, que como puntualiza su famosa definición teresiana, no consiste en otra cosa, que en una “relación de amistad, un detenerse frecuentemente a solas con aquél (Cristo) que sabemos que nos ama”<sup>6</sup>. Amistad con Cristo, que la hará exclamar: “¡Qué cosa tan grande es conocer al Señor, no sólo por fe, sino por experiencia de

---

<sup>5</sup> Cfr. F. Rielo Pardal, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001.

<sup>6</sup> *Vida*, 8,5.



amistad, y cuántas gracias concede el Señor a aquellos que van por este camino de oración!”<sup>7</sup>. De hecho, la oración es la puerta para entrar en la propia interioridad del alma, que por otra parte, nadie tiene acceso si no es por medio de Jesucristo que dice: Yo soy la puerta; el que entre a través de mí se salvará, y entrará y saldrá, y hallará pastos eternos. Pero a esta puerta no podemos acercarnos si en Él no creemos y esperamos, si no le amamos<sup>8</sup>. Y, a propósito del progreso espiritual o unión mística con Cristo, conviene observar la descripción que de éste proceso presenta Teresa de Ávila en el denominado “Castillo interior” [el alma]. Este simbólico Castillo está dividido convencionalmente en siete moradas cada una de las cuales contiene muchas otras que, a su vez, representan etapas graduales de la relación dialógica yo-TÚ-Cristo (Dios). Después de una breve introducción en la que expresa de la gran dignidad que Dios ha concedido al hombre para poder comunicar nada más y nada menos que con Él mismo, y de cómo la mayoría de los seres humanos la desconocen, a causa de la falta de oración, y el desorden de sus vidas, reducida a un vivir en el exterior de su propio yo-alma, en los límites de las «murallas». Es decir, en la superficialidad de una vida de vanidades, apegos y todo género de pasiones y pecados por lo que no encuentran, y ni siquiera buscan, la forma de entrar dentro de sí y poder contemplar la gran belleza del alma, creada a imagen y semejanza de Dios. La presencia de Cristo en estas primeras moradas es una presencia silenciosa y oculta, dado que la experiencia de fe de estas personas es todavía —usando un término clásico— la de los “principiantes”. De la tercera a la quinta morada, Teresa pasa a describir, no ya la relación yo-Tú [Cristo], sino la relación Tú [Cristo]-yo, que atañe a la descripción de las primeras manifestaciones de la vida mística como participación en el misterio Pascual de Cristo. En esta parte del recorrido, la toma de conciencia del creyente va haciéndose cada vez más luminosa, no sin alternarse purificaciones, o la noche oscura del alma. Es el estado denominado de los proficientes. Al final, con la entrada en la sexta y séptima moradas, la relación Tú

---

<sup>7</sup> Cfr. *Camino de Perfección* (V), 23, 5.

<sup>8</sup> San Buenaventura, *Itinerario della mente in Dio*, IV, 2.

[Cristo]-yo, se transforma en una participación en el Nosotros-trinitario y agápico de Dios, que se manifiesta en la percepción y plena toma de conciencia de la gran dignidad del alma, creada a imagen de Dios y conformada a Cristo mediante el amor. Es el estado espiritual de los “perfectos”, en el cual la unión mística del alma con Cristo, expresada por Teresa con el símbolo nupcial del “matrimonio espiritual”; no indica la realidad de una gracia enteramente extraordinaria o excepcional, sino más bien la plenitud de la vida cristiana, que consiste en la participación mística en la divina pericóresis de la Trinidad, en un *con-vivium amoris* del alma, que, transformada por la gracia de Cristo, puede ahora gozar y conocer — “aunque no sea con la visión de los ojos del cuerpo”, ni con los del alma, sino con los del espíritu— cómo las tres Personas divinas se le comunican con absoluta certidumbre, y experimentando así que las Tres son una sola substancia, una sola potencia, una sola sabiduría, un solo Dios<sup>9</sup>.

Como podemos observar en esta breve descripción acerca de la experiencia mística de Teresa de Ávila<sup>10</sup>, y dado que ésta no tiene otra fuente de gracia que la misma persona de Jesucristo, resultan más evidentes las palabras de la *Fides et Ratio* sobre la necesidad de una metafísica que *alcance la substancia espiritual y el fundamento que la sujeta*. No cabe duda de que todas las precedentes denominadas “metafísicas” no son tales, sino “impostoras”, de un pensamiento autorreferencial de un “yo pensante”, que, en homenaje al principio de identidad aristotélico, pretenden justificar el mismo fundamento trascendente que lo sujeta. A esta carencia metafísica del pensamiento occidental, como aludíamos más arriba, Fernando Rielo responde con su metafísica genética, y su mística u ontología, colocando a Cristo, el verdadero metafísico de la historia, que no sólo rompe la identidad de “Dios en cuanto Dios”, sino que también, da la más excelsa definición mística de ser humano: “¿No está escrito en vuestra ley: yo he dicho ‘dioses sois?’” (Jn 10,34), corroborando

<sup>9</sup> Cfr. VII *Moradas*, 1, 6.

<sup>10</sup> “Definición genética de la transverberación teresiana”, en *Santa Teresa y la literatura mística hispana*, EDI-6, S. A., Madrid, 1984.

su enunciado ontológico: la persona humana, supuesto su elemento creado, es deidad ontológica de la divinidad metafísica. La realidad ontológica o positiva del ser humano es su deidad, constituida por la divina presencia constitutiva del Absoluto en el elemento creado. Fernando Rielo hace clara distinción entre el ámbito metafísico o divino, y el ámbito ontológico o místico: el primero es el ámbito de la naturaleza divina o de la actuación *ad intra* de las personas divinas entre sí; el segundo es el ámbito de la gracia o de la actuación *ad extra* de las personas divinas en el ser humano, con el ser humano. La teología mística estudia, *sub ratione divinitatis*, la ontología del modelo genético; *sub ratione deitatis*, la ontología de las incrementaciones del acto absoluto en el elemento creado de la persona creada<sup>11</sup>. No podemos en esta breve relación desarrollar la importancia y el valor de la aportación metafísica y mística del pensamiento de Fernando Rielo. Sólo podemos decir, para terminar, que si a Teresa de Ávila, le cabe el honor de haber hecho universal la mística, con su lenguaje coloquial, o, “mística de los pucheros”; a, Fernando Rielo, le cabe el mérito de haber colocado a Cristo como el gran metafísico de la historia, y haber defendido la mística teresiana, es decir, la mística católica, sacándola del “cajón de sastre” en la que había caído, a causa de los apañes metodológicos, y la ausencia de una metafísica que pudiese fundamentar la mística como ontología<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> “En la persona humana –según F. Rielo– hay dos elementos: creado, el espíritu por el que el hombre es abierta naturaleza creada; increado, la divina presencia constitutiva por el que el hombre es abierta deidad increada. Esta genética apertura es el fundamento de una mística relación, comunicación extática, del ser humano con el Sujeto Absoluto que, a su vez, es la forma genética de comunicación con los otros seres humanos y, en general, con toda la creación.”Cf. Definición mística del hombre y sentido del dolor humano, (Istituto della Assunzione), Roma, 1996.

<sup>12</sup> La ontología o mística: estudio de la concepción genética del principio de relación en su actuación *ad extra* de la persona humana.



# *Metaphysical Foundations of a Catholic Vision of Education*

JOSEPH P. RICE, PH.D.

Immaculate Conception Seminary School of Theology  
Seton Hall University, South Orange, NJ, USA  
joseph.rice@shu.edu

## **Abstract**

The background for this paper is an ongoing investigation into the compatibility of a Catholic vision of education with the Common Core project, a corporate-led initiative to mandate educational standards in the United States for all public schools, as well as for those private schools (including Catholic schools) who opt to participate in it. Within that context, this paper seeks to clarify what, if any, metaphysical vision may be essential to the project of Catholic education as such, and how that vision may be mystically grounded. Sources consulted will include (*inter alia*): Pope Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*; Pope Benedict XVI, *Address to Catholic Educators* (April 2008); Pope John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*; the American Catholic Bishops' *Third Plenary Council of Baltimore*; Karol Wojtyła, *Love and Responsibility*; Romano Guardini, *Letters from Lake Como*; and Stratford Caldecott, *Beauty in the Word: Rethinking the Foundations of Education*, and *Beauty for Truth's Sake: On the Re-enchantment of Education*.

## **Introduction**

This paper has been conceived as part of a larger project investigating the compatibility of a Catholic vision of education with the Common Core project, a corporate-led initiative to mandate educational standards for schools in the United States, so as to clarify whether and to what extent Catholic schools may

prudently take part in it. The first step in that analysis is to outline the metaphysical, and, to some extent, the mystical, foundations of a Catholic vision of education. This paper seeks to clarify those foundations in light of magisterial statements on the educational role of parents and family so as to facilitate further investigation of the compatibility of these two perspectives. To elucidate the papal teaching of John Paul II, I will also refer to related notions first advanced by him as Karol Wojtyła in his pre-papal thought.

### **A Catholic Vision: Recent Magisterial Teaching on Catholic Education**

Vatican II described the family as receiving a divine mission to be “the first and vital cell of society,” in part, through the parents’ mission as primary educators of their children.<sup>1</sup> Parents should educate their children to pray, to meet the needs of human life, to care for “the material and spiritual needs of their neighbor,” to become conscious of their membership in the community, to witness to the truth about God, and to see others as existing in relation to God. Catholic educational institutions, for their part, share in this formative mission of the parents.<sup>2</sup>

Education, in this view, “aims at the formation of the human person in the pursuit of his ultimate end and of the good of” society. Children must learn to develop a sense of responsibility in forming their lives and “pursuing true freedom” in all areas, including sexual ethics as well as social ethics, in a commitment to the common good. Vatican II recognizes a right “to be motivated to appraise moral values with a right conscience, to embrace them with a personal adherence, together with a deeper knowledge and love of God.”<sup>3</sup> The right of children to an education extends to a right to an education in the faith, in all of its dimensions.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Second Vatican Ecumenical Council, Decree on the Apostolate of the Laity *Apostolicam Actuositatem* (November 18, 1965), 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>3</sup> Second Vatican Ecumenical Council, Declaration on Christian Education *Gravissimum Educationis* (October 28, 1965), 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 2.

Parents are the primary and principal educators of their children, because of the obligation to educate that follows from procreation.<sup>5</sup> When parents fail to fulfill this obligation, in fact, it is difficult for anyone else (including a school) to supply it. The family, then, is the “first school,” in a context of collaboration with the community, the Church, and the civil society.<sup>6</sup> Catholic schools, for their part, do everything essential that non-Catholic schools do, while also providing an atmosphere for living the Christian life of “freedom and charity,” fostering Christian growth and maturity, and ordering “the whole of human culture to the news of salvation so that the knowledge the students gradually acquire of the world, life and man is illumined by faith.” The right that the Church enjoys to establish schools “contributes in the highest degree to the protection of freedom of conscience, the rights of parents, [and] to the betterment of culture itself.”<sup>7</sup>

John Paul II, in *Familiaris Consortio*, places the position that parents are the primary educators of their children, with essential rights and duties, squarely in the context of the marital transmission of human life: “by begetting in love and for love a new person who has within himself or herself the vocation to growth and development, parents by that very fact take on the task of helping that person effectively to live a fully human life.”<sup>8</sup> The right of the parents to educate is original and primary because of the *communio personarum* of the family, and “it is irreplaceable and inalienable, and therefore incapable of being entirely delegated to others or usurped by others.” Parental love is fulfilled in education as the source and norm of “concrete, educational activity.”<sup>9</sup> Parents must form their children in essential values and the use of freedom based on a notion of being, as opposed to having.<sup>10</sup> Children are to be educated, then, in justice and love.

---

<sup>5</sup> Ibid., 3.

<sup>6</sup> Ibid., 5, cf. 6,7.

<sup>7</sup> Ibid., 8.

<sup>8</sup> John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (November 22, 1981), 36.

<sup>9</sup> Ibid., 36.

<sup>10</sup> Ibid., 37.

The family is the first and fundamental school of social living: as a community of love, it finds in self-giving the law that guides it and makes it grow. The self-giving that inspires the love of husband and wife for each other is the model and norm for the self-giving that must be practiced in the relationships between brothers and sisters and the different generations living together in the family. And the communion and sharing that are part of everyday life in the home at times of joy and at times of difficulty are the most concrete and effective pedagogy for the active, responsible and fruitful inclusion of the children in the wider horizon of society.<sup>11</sup>

The authentic *communio personarum* formed by the mutual self-gift of the spouses becomes the foundation and model of the *communio personarum* that is the family, “the first and vital cell of society.”<sup>12</sup>

In a Catholic marriage, the parental mission to provide a “strictly Christian” education to their children is rooted in the participation of the parents in procreation.<sup>13</sup> Thomas Aquinas compares the educational role of the parents in marriage to the priestly vocation, as vocations to procreate, at least spiritually.<sup>14</sup> Here John Paul II returns to a theme explored as Karol Wojtyła in his play *Radiation of Fatherhood*: one must “step into” the radiation of fatherhood, accepting the truth about one’s relation to God, so as to radiate that truth to one’s children. The family thus becomes a school in which its members mutually evangelize one another.<sup>15</sup> Parents, by

---

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Vatican II, *Apostolicam Actuositatem*, 11. Cf. Karol Wojtyła, “Rodzicielstwo a ‘communio personarum,’” *Ateneum Kapłańskie* 67 (84), no. 1 (396) (1975): 17-31; id., “Rodzina jako ‘communio personarum’: Próba interpretacji teologicznej,” *Ateneum Kapłańskie* 66 (83), no. 3 (395) (1974): 347-61.

<sup>13</sup> John Paul II, *Familiaris Consortio*, 38.

<sup>14</sup> “So great and splendid is the educational ministry of Christian parents that Saint Thomas has no hesitation in comparing it with the ministry of priests: ‘Some only propagate and guard spiritual life by a spiritual ministry: this is the role of the sacrament of Orders; others do this for both corporal and spiritual life, and this is brought about by the sacrament of marriage, by which a man and a woman join in order to beget offspring and bring them up to worship God’” (Ibid., quoting Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* IV, 58).

<sup>15</sup> John Paul II, *Familiaris Consortio*, 39; cf. Paul VI, *Apostolic Exhortation*



witnessing to the truth about God, and through praying with their children, fully realize their vocation as spiritual procreators as well as physical procreators. The primacy of parental rights, and the duties of parents and other authorities in educating children, are founded in this notion that physical procreation requires spiritual procreation if it is to be authentic.<sup>16</sup>

Pope Benedict XVI, in an address at Catholic University in 2008,<sup>17</sup> spoke on “the nature and identity of Catholic education today.” Education, for Benedict, is essentially evangelistic, and consists in attracting persons to lead a new life in communion with an ultimate reality that is “beautiful, good, and true.” Benedict sees this focus on goodness, truth, and beauty as a unifying perspective in the face of contemporary states of confusion and fragmented knowledge. The soul of a nation depends on the authentic education of its children. Seeking the truth, in a context of faith, one experiences an invitation to move from a perspective of self, or “I,” to a perspective of “we,” as a member of a community of faith. The truth, thus believed, becomes the common good of the community. Catholic schools draw their fundamental identity not from the numbers of Catholics in their ranks, nor from the mere orthodoxy of their course content (although this is essential), but above all, from the measure of their personal conviction, their surrender to the truth of the faith.<sup>18</sup>

What Benedict calls “the contemporary ‘crisis of truth’” is thus “rooted, for him, in a ‘crisis of faith.’” We can distill a philosophical essence from Benedict’s theological argument. The crisis of faith corresponds to what Benedict has called a dictatorship of relativism, in a context in which man seeks not authentic dominion over creation, but domination and control. In this context, one must form young people, in both intellect and will, in an authentic sense of freedom. At stake is a “nation’s fundamental aspiration

*Evangelii nuntiandi* (December 8, 1975), 71.

<sup>16</sup> John Paul II, *Familiaris Consortio*, 40.

<sup>17</sup> Benedict XVI, *Address to Catholic Educators*, The Catholic University of America, April 17, 2008.

<sup>18</sup> *Ibid.*

to develop a society truly worthy of the human person's dignity," one in which truth serves as the basis of praxis, not praxis as the basis of truth. Benedict finds this imperative even more important in secular, societies motivated by positivist notions that "equate truth with knowledge," reject metaphysics, deny the foundations of faith, and reject natural law. Truth is more than knowledge; it is always also a way of access to the good, to the authentic liberation of man. Authentic education has the power to liberate youth from the constraints of a positivist vision, opening them to the truth about the good, and to the authentic formation of conscience.<sup>19</sup>

The dictatorship of relativism lowers the vision of man, and his "ultimate criterion of judgment," to the horizon of the self, and of his immediate self-gratification. Man's authentic self-transcendence disappears from view. "Within such a relativistic horizon the goals of education are inevitably curtailed." Lowering his standards and his sights, postmodern man has lost confidence in his ability to seek the true good. Forgetting freedom, he has settled for novelty, assuming "that every experience is of equal worth," reluctant "to admit imperfection and mistakes," and reducing education in sexuality to a form of risk management, "bereft of any reference to the beauty of conjugal love." Benedict's answer is to call for "intellectual charity," a form of self-gift in education, that is, seeking to foster "the true perfection and happiness of those to be educated." In this way, one "upholds the essential unity of knowledge against the fragmentation which ensues when reason is detached from the pursuit of truth."<sup>20</sup> In Wojtyła's words, "Freedom is for love," and love is oriented by truth.<sup>21</sup> Benedict's conclusions, in fact, are even reminiscent, as

---

<sup>19</sup> Ibid.; John Paul II, for his part, indicated that the authentic formation of consciences lays a foundation for the authentic building of communities (John Paul II, *Message for the 50th Anniversary of the Permanent Mission of the Holy See to the United Nations Organization for Education, Science and Culture [UNESCO]*, December 11, 2002).

<sup>20</sup> Benedict XVI, *Address to Catholic Educators* (2008).

<sup>21</sup> Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Źródła i monografie, 111, Człowiek i moralność, 1 (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986), 120 (my translation of "Wolność

Wojtyła's often are, of Marcel's notion of a creative fidelity that opens one to a metaphysics of hope.<sup>22</sup>

Pope Francis, in *Evangelii Gaudium*, affirms the vision of both of his predecessors, speaking of the difficulties that relativism implies for the common good.<sup>23</sup> The family, as the "fundamental cell of society," thus experiences a "profound cultural crisis," and through it, so does society at large. Once marriage is seen as a matter of emotional satisfaction subject to human whim, its essential contribution to society is lost.<sup>24</sup> With it are also lost the vision of the possibility of an authentic *communio personarum*, founded in God as in its Source, that "heals, promotes, and reinforces interpersonal bonds,"<sup>25</sup> and the consistent practice of the transmission of the faith,<sup>26</sup> together with its mystical character, which fades from view "in a pluralistic religious landscape."<sup>27</sup> It belongs in a special way to Catholic educational institutions to articulate and develop an authentic commitment to evangelization that can remedy these destructive tendencies and restore the culture.<sup>28</sup> Francis further calls, in *Laudato Si'*, for the renewal of a paradigm of man's authentic dominion in communion with God, and for the rejection of a paradigm of man's domination of a world *etsi Deus non daretur*, a world in which man's desires become his sole criterion for action.<sup>29</sup> Although Francis's formulations are not often philosophical, he refers to education

---

jest dla miłości"); John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor* (August 6, 1993), 87.

<sup>22</sup> Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, trans. Robert Rosthal (New York: Noonday, 1964); id., *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. Emma Craufurd (New York: Harper Touchbooks, 1962).

<sup>23</sup> Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (November 24, 2013) 61, 62, cf. 64: Secularization reduces one's vision from the communal "to the . . . private and personal," once a sense of authentic human transcendence has been lost.

<sup>24</sup> Francis, *Evangelii Gaudium*, 66.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>29</sup> Francis, Encyclical Letter *Laudato Si'* (May 24, 2015), 211, 215.

as a means of transforming society through the realization of the potential of children, in which the imitation of God, eternal Wisdom, through the creativity of play, and in a context of the contemplation of beauty, is acknowledged as more important than the mere transmission of useful information.<sup>30</sup> Education, in this perspective, is formation, more than information. This formation has as its ultimate object God himself, as those who are formed learn to see God in the world, and the world through the eyes of God.<sup>31</sup> In this way, moreover, Francis also refers to education in language that recalls John Paul's notion of spiritual procreation: education, not information; truth, not mere technique; formation in virtue; not mere transmission of content.<sup>32</sup> Francis calls children a "diagnostic sign," of the health of a society, a sign that families are accepting "the challenge to generate and educate their children," especially in a Christian way of life.<sup>33</sup>

Finally, in an American context, the Third Plenary Council of Baltimore emphasized that "education, in order to foster civilization, must foster religion," and that this is a task to be carried out through the agency of the home, the Church, and the school, which "mold men and shape society." Schools are often more influential than either the Church or the home, and it is essential that religion be included in the curriculum, lest children grow up to consider religion peripheral to "the practical business of real life." A close collaboration between home and school is necessary, here, so that excellent Catholic schools may reinforce the parental mission of education.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Francis, *Address of His Holiness Pope Francis for the Closing of the Fourth World Congress Sponsored by "Scholas Occurrentes,"* Rome, Synod Hall (February 5, 2015).

<sup>31</sup> Francis, *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Council for the Laity* (February 7, 2015).

<sup>32</sup> Francis, *Address of His Holiness Pope Francis to Members of the Italian Union of Catholic School Teachers, Managers, Educators and Trainers (UCIIM)* (March 14, 2015).

<sup>33</sup> Francis, *Pastoral Visit of His Holiness Pope Francis to Pompeii and Naples, Meeting with the Clergy, Men and Women Religious and Permanent Deacons Gathered in the Cathedral, Address of the Holy Father* (March 21, 2015).

<sup>34</sup> Third Plenary Council of Baltimore (November 9–December 7, 1884),

The Catholic vision of education, then, is a vision in which parents are the primary educators. This primacy is more than a question of subsidiarity, as the obligation to educate children flows integrally from an obligation to generate them. As positive moral precepts, the duties of generation and education oblige, according to prudence, not in their essence, but in their application. The obligation to procreate is frequently characterized as a duty of spouses to be “open to life”; in education, parents have a duty to practice and foster openness to the truth.

### **A Metaphysical Vision: Philosophical Foundations**

There is an apparent tension built into the idea of a liberal, Catholic education, which stems from the secular origins of liberal education and from the divine command to spread the Gospel. Christians, from the time of Origen, have labored to formulate one educational ideal out of two contrasting visions. The first, a vision of natural reason, presents education as a form of intellectual procreation: as Plato put it, to love is to give birth in beauty, in body and soul. The second, a vision of supernatural faith, presents education as a moral imperative to teach all men the truths necessary to be saved. Building a Catholic education on a secular base of knowledge promises to provide a better foundation for Catholic thought, but it also might seem to threaten the integrity of Catholic teaching through the addition of secular criteria.<sup>35</sup>

Marrying these two perspectives requires a unifying principle. John Paul II proposes, at the opening of *Fides et Ratio*, that faith and reason are like two wings, on which the human soul “soars”

---

*Pastoral Letter*, 32, in *Pastoral Letters of the United States Catholic Bishops*, ed. Hugh J. Nolan (Vol. 1: 1792-1940) (Washington: National Conference of Catholic Bishops, United States Catholic Conference, 1984), 224-25.

<sup>35</sup> Cf. E. Harris Harbison, “Liberal Education and Christian Education,” 60-78; John Courtney Murray, S.J., “The Christian Idea of Education,” 152-63; Jacques Maritain, “On Some Typical Aspects of Christian Education,” 173-98; and Reinhold Niebuhr, “The Two Sources of Western Culture,” 237-54; in *The Christian Idea of Education*, ed. Edmund Fuller (New Haven: Yale, 1957).

to the contemplation of truth.<sup>36</sup> The operative word here is the word “soars” (*unosì się*) (or “rises,” in the slightly less satisfactory Vatican translation). A gull that “soars” is borne aloft by a draft of air with little effort of its own. “To soar” is “to rise” under the influence of another cause; soaring is not self-caused flight. What causes both faith and reason to soar to contemplate the truth is the power of truth itself. As a faculty, the intellect requires being (truth) to place it in act. We are accustomed to think of faith in this way, as a matter of divine initiative, but not, so much, to think the same away about reason. Reason, however, as Benedict points out in his 2006 Regensburg lecture, ought not be limited to the notion of what the human mind can conquer through empirical verification. Reason, more than mere discursion, also includes what the perennial philosophy has called *intellectus ut intellectus*, the unifying intuition that is proper to human knowledge.

Stratford Caldecott, in *Beauty for Truth’s Sake* and *Beauty in the Word*, proposes a rereading of the classical liberal arts according to a unifying principle of evangelization, which he understands as eventually permeating a school with a Trinitarian vision of the world that transforms the understanding of the liberal arts. The liberal arts, originally the domain of those who enjoyed freedom and leisure, come more into focus, then, as enabling freedom for the work of self-transformation. Catholic education is ordered not to the mere discovery of truth, goodness, and beauty as Platonic abstractions, but to their assimilation as connatural values, and their contemplation as something befitting, and fulfilling, human nature.<sup>37</sup>

In Plato’s *Symposium*, to give birth in body and soul means to reproduce not only in the visible realm, but also in the invisible. In the *Republic*, Plato presents philosophy, the love of wisdom, as an erotic pursuit<sup>38</sup> in which one ascends the scale of appearances

<sup>36</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio* (September 14, 1998), Blessing, my translation.

<sup>37</sup> Stratford Caldecott, *Beauty in the Word* (Tacoma: Angelico Press, 2012), 7-16, 58; id., *Beauty for Truth’s Sake* (Grand Rapids, Brazos Press, 2009).

<sup>38</sup> Plato, *Republic*, 499b.

toward being, the good, the true, and the beautiful.<sup>39</sup> Upon exiting the cave, one discovers the intelligible sun, the “offspring of the good,”<sup>40</sup> symbolizing truth (αλήθεια, ‘unconcealedness’), which illuminates beings and points to the Form of the Good, which “gives truth to things known, and the power to know to the knower.”<sup>41</sup> For Plato, the beauty of goodness transcends that of knowledge and truth; the true depends on the good, as light and sight depend on the sun.<sup>42</sup> Education, then, does not consist in “putting knowledge into souls that lack it, like putting sight into blind eyes.”<sup>43</sup> Rather, “the power to learn is in everyone’s soul,” but the soul must be turned to study the brightest reality, the good. Education is “the craft” concerned with turning the soul in the direction of the good most easily and effectively. Education is not a craft of putting sight into the soul; rather, it takes for granted that sight is already there, but that the soul is not yet turned in the right way. Socrates appears, in fact, as a barren<sup>44</sup> midwife,<sup>45</sup> for knowledge originates not in the mind of the teacher, but in that of the student; the teacher transmits not a doctrine, but a love of learning, so that the student may spontaneously learn to become a philosopher.

Learning, in this context, is an erotic pursuit, an ordered ascent through a hierarchy of goodness and beauty; the lover of learning, we read in the *Republic*, draws near to “what really is and having

---

<sup>39</sup> Plato, *Symposium*, 210d.

<sup>40</sup> Plato, *Republic*, 508b.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 508e.

<sup>42</sup> And, if the Tübingen-Milan school is correct, the superior presence of an inscrutable One. See Giovanni Reale, “Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo»,” in *Verso una nuova immagine di Platone* (Lezioni, 7), ed. G. Reale (Naples: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991), 31 ff.; cf. Plato, *Republic*, 509c.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 518b.

<sup>44</sup> Plato, *Theaetetus* 150c7-8: ἀληθὲς ὄνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαיעύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, μὲν δὲ ἀπεκώλυσεν. English tr.: “. . . I have no wisdom in me. The reason for it is this: God compels me to be a midwife, but has prevented me from giving birth” (Plato, *Theaetetus*, tr. J. McDowell [Oxford: Clarendon Press, 1973], 13).

<sup>45</sup> Συνουσία; Plato, *Theaetetus* 150d4, 151a2; Plato, *Seventh Letter* 341c7.

intercourse with it and having begotten understanding and truth, he knows, truly lives, is nourished, and—at that point, but not before—is relieved from the pains of giving birth.”<sup>46</sup> In the *Seventh Letter*, Plato describes education as a dialogue and a relationship of close companionship in which wisdom suddenly leaps up in the disciple like a blazing spark, is generated in his soul, and “becomes self-sustaining.”<sup>47</sup> In the *Symposium*, Diotima teaches, “the man who has been thus far guided in matters of Love, who has beheld beautiful things in the right order and correctly, is coming now to the goal of Loving: all of a sudden he will catch sight of something wonderfully beautiful in its nature; that, Socrates is the reason for all his earlier labors.”<sup>48</sup>

In the presence of goodness and beauty, the ἐραστής (‘lover’)<sup>49</sup> is moved by ἔρωσ (‘love’) inwardly to apprehend the beautiful (κύησις, ‘conception’) and then to reproduce it both in body and in soul (τόκος, ‘delivery’). Moreover, what is procreated in light of beauty, that is, in light of the recognition of the good, is virtue (ἀρετή, excellence [of character]), and so it is virtue, in its various forms, that is the goal of education in the *Republic*. Virtue is that characteristic that enables a thing to perform its function well, a state of character that enables us to live well as humans. (Aristotle’s definition of virtue as a mean relative to us, and Thomas’s definition of it as a “good, operative habit” are related, although not reducible, to this earlier notion of virtue).<sup>50</sup> Learning, and education, then, have as their ideal that the educated man is one who consciously becomes more fully human, and thus more fully himself, consistent with Pindar’s admonition, “learn, and become who you are.”<sup>51</sup>

Romano Guardini similarly presents the ideal of classical education in a German play-on-words as a project of the *formation* of a

---

<sup>46</sup> Plato, *Republic*, 490a.

<sup>47</sup> Plato, *Seventh Letter*, 341c4-d1, 344b2-5.

<sup>48</sup> Plato, *Symposium*, 210e.

<sup>49</sup> Normally, the older man, moved by the beauty of the younger, the ἐρώμενος.

<sup>50</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II, 6; Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, 55, 3, corpus.

<sup>51</sup> Pindar, *Second Pythian Ode*, Epode 3, 72: Γένοιτο οἶος ἔσσι μαθών.



person according to an inward law of *form*. Education (*Bildung*) is a matter of shaping a person according to the inner image (*Bild*) of what he or she ought to be. Without this perspective, Guardini warns that education risks reduction to knowledge and information, and so becomes a caricature of its true self.

True education is rooted in being, not in knowledge. The German word for it (*Bildung*) tells us this. The educated (*gebildet*) person is the one who has been shaped by the inward law of form, whose being and action and thinking and deeds and person and environment conform to an inner image. Such persons thus have unity in great diversity. They have the possibility of always finding themselves again in all that they do and in all that happens to them. But educated persons today, thanks to the Enlightenment, lack any such inner image or form.<sup>52</sup>

The educated (*gebildet*) person that Guardini describes here corresponds to the ideal of the liberal arts (so-called because they serve the formation of the person as such, not a utilitarian end of potentiating the person for a specific task or economic activity). For Plato a complete education implies the habituation of a person to perceive and to respond to the Form of the Good. For Aristotle, education means learning to delight in—or to disdain—what one ought to delight in—or to disdain.<sup>53</sup> An educated man is one who is able to discern the truth of things in relation to the ultimate good.

The notion of education as related to procreation, then, appears to be much more than a matter of strict, social or economic responsibility for the children one brings into the world. Rather,

---

<sup>52</sup> Romano Guardini, *Letters from Lake Como: Explorations in Technology and the Human Race*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 87-88.

<sup>53</sup> Plato, *Republic* 508e, cf. 401e-402a; Plato, *Laws* 653a ff.; Aristotle, *Nicomachean Ethics* II, 3, 1104b11. MacIntyre argues that this education was not fully defined, in the *Republic*, even for Socrates and his interlocutors; in this view, Plato, in the *Republic*, proposed at most a *via* to an eventual understanding of the Form of the Good and of the forms, but not a finished theory. — Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), 81-82. Thus one could hold that Socrates and his interlocutors were not so much educated men, as men striving for education.

education appears to be a specific kind of procreation, procreation in the intellectual order. The Catholic notion that parents are the primary educators of their children in all respects thus appears to be a principle that may be apt for unifying the liberal and Catholic perspectives.

Wojtyła, in fact, reformulates Kant's second categorical imperative to refer to education as the one area in which no one may be treated as a means at all (and not, "not merely" as a means). In the area of education, rather, one must be treated in light of one's own end, one's ultimate fulfillment as a person.<sup>54</sup> This end is man's last end, the one that makes sense of an entire human life. Education, then, as a natural law requirement, takes place in the context of a person's own teleology, a law of form that indicates the moral potential of a person in relation to God. Education implies taking responsibility for the ultimate fulfillment of another person in relation to God, the last end.

Elsewhere in the same work, Wojtyła draws a similar implication in relation to procreation. A conjugal act, he notes, is only truly authentic when it is accompanied by the following state of consciousness and will: "I may *be* a father"; "I may *be* a mother." (The Polish text is clear; Wojtyła does not mean "I may *become* a father"). This conscious consent is essential if the act is to be truly personal.<sup>55</sup> Wojtyła, however, is well aware that no woman ever actually becomes pregnant during a conjugal act—due to the time that lapses between the act and its biological fulfillment, it is often more accurate to say that a woman gets pregnant not in bed, but at breakfast—and yet Wojtyła speaks clearly of the establishment of a relation of parenthood before the child actually begins to exist. The real relation is said to have begun before the terms of the relation are real. This is a very curious position for such a careful philosopher as Wojtyła to take. An analysis of the causality

---

<sup>54</sup> Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 30.

<sup>55</sup> Ibid., 205; id., "Personalistyczna koncepcja człowieka," in *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji* (Rome: Wyd. Studium Przywydźiałowe Teologii Rodziny w Krakowie, 1980), 32.

of the conjugal act, however, reveals that the human parents are not sufficient causes of the child's coming to be. The child is spiritual; the parents contribute, at most, the material conditions for life to begin. What Wojtyła describes as the "mutual bestowal of humanity"<sup>56</sup> in the conjugal act is a matter not of the efficient causality of a new human being, but of the placing of the human potential of a man and a woman at the disposition of the Creator, who alone can make a new, spiritual being come to be. In this context, it is more accurate to say that, in procreation, the human couple assists "at" an act of creation, than "in" it. The term of the relation of parenthood that begins in the conjugal act, then, is not, at first, an existing human being, but the Active Power of God, who can make that new human being come to be. In other words, to be fully a father, in the most personalistic sense, one ought first turn to God, the Source of all fatherhood, in an act of openness to God's Active, Creative Power.

This analysis, which would deserve a more extensive treatment than can be afforded here, discloses the conjugal act as one of only two species of moral acts in which God is, in one sense, explicitly present to human consciousness. In most human actions, God is present, at most, by implication, as an ethical or existential absolute by which goodness, truth and being are affirmed through the act. Thomas, for example, indicates that to know anything is, in a certain respect, already to know a way to God, in that all truth comes from God, the first Truth.<sup>57</sup> In the conjugal act, however, as in religious acts, there is a sense in which God may be said to be explicitly present to one who knows the nature of the act, in the first instance, as man's Creator, and in the second, as man's last End. (In fact, it is this awareness of God's creative, active power—at least, in terms of its effect—that makes contraceptive acts, separated from their moral context, appear intelligible and attractive to many).

---

<sup>56</sup> Wojtyła, "Rodzicielstwo a 'communio personarum,'" 17.

<sup>57</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, 12, ad 2; id., *Questiones disputatae de veritate*, I, 8.

## A Mystical Vision: A Perception of the Presence of God

Wojtyła expresses this specific awareness of the presence of the Creator in his poetic descriptions of a “radiation of fatherhood.” The “radiation of fatherhood” indicates a dynamic situation in which one freely accepts responsibility for another in the presence of God, the Absolute, the Source of all existence. Wojtyła describes this “radiation of fatherhood” as consisting in a form of “spiritual paternity,” which he equates to the relation of education. Man, faced with a fatherhood that exceeds his potential, can become an authentic father only by first becoming a child. “One must step into the radiation of fatherhood; only therein does it all become the full reality.”<sup>58</sup>

The Church, for its part, proposes that parents are the primary educators of their children and that education primarily means education in the faith. We could thus say that the authentic meaning of Catholic education begins in the conjugal act, and ends in the religious acts of parents, especially the act of praying together with their children. The primacy of parents as educators of their children begins in the conjugal act, not only physically, but also spiritually, as parents must choose to affirm the relation of their marital bond to the creator if they are authentically to accept children into their relationship. The mutual bestowal on each other of their very humanity, their potential, ultimately, for a relationship with God, is what renders their union not only physically, but also spiritually fruitful. The metaphysical foundations of their conjugal relationship become the metaphysical foundations of their educational relationship with their children. In these foundations, there is an invitation for spouses and educators to mystical contemplation. Education unifies two dimensions of human action in which God may be argued to be formally present.

Wojtyła’s analysis of the conjugal relationship specifies that *ἔρωσ*, while never actually becoming *ἀγάπη*, provides a human

---

<sup>58</sup> Karol Wojtyła, *Radiation of Fatherhood (A Mystery Play)*, I, 5; cf. I, 2-4; II, 3-4.

foundation for ἀγάπη to flourish.<sup>59</sup> The life of grace transforms Christians, so that ἔρως gives way to ἀγάπη as education becomes a form of evangelization. The liberal arts, founded on man's natural aperture to goodness, truth and beauty, can make man more truly human, and thus more naturally open to a recognition of God. Catholic education is founded metaphysically on a vision of human flourishing that is enhanced by faith in a complementary way.

### **Conclusion**

The metaphysical (and mystical) foundations of a Catholic vision of education are able to be located, based on recent magisterial statements, in the truth about marriage and the family. Education follows procreation as conservation follows creation; in each case, an ongoing commitment derives its meaning from an original act. As procreation requires openness to life if it is to be a fully personalistic act, so education requires openness to the truth. The truth, in this case, is most properly the truth about man as a person, and about his ultimate vocation in life. Here the meaning of education as a form of spiritual procreation may come into clearer focus. Spiritual procreation, analogous to physical procreation, is an act in which one person, to use Wojtyła's phrase, "steps into" the radiation of fatherhood from God, the Source, so that another person may thus perceive that relation more clearly, through the witness of the first. The task of an educator, in this context, is not so much to fill a mind with facts, as to foster an openness to the truth, and, ultimately, to Truth, in the persons entrusted to him.

---

<sup>59</sup> John Paul II, General audience, March 26, 1980.

## Bibliography

- Aquinas, Thomas. *Questiones disputatae de veritate*.
- Aquinas, Thomas. *Summa contra gentiles*.
- Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*.
- Benedict XVI, *Address to Catholic Educators*, The Catholic University of America, April 17, 2008.
- Caldecott, Stratford. *Beauty for Truth's Sake*. Grand Rapids, Brazos Press, 2009.
- . *Beauty in the Word*. Tacoma: Angelico Press, 2012.
- Francis, Pope. *Address of His Holiness Pope Francis for the Closing of the Fourth World Congress Sponsored by "Scholas Occurrentes."* Rome, Synod Hall (February 5, 2015).
- . *Address of His Holiness Pope Francis to Members of the Italian Union of Catholic School Teachers, Managers, Educators and Trainers (UCIIM)* (March 14, 2015).
- . *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Council for the Laity* (February 7, 2015).
- . *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium* (November 24, 2013).
- . *Encyclical Letter Laudato Si'* (May 24, 2015).
- . *Pastoral Visit of His Holiness Pope Francis to Pompeii and Naples, Meeting with the Clergy, Men and Women Religious and Permanent Deacons Gathered in the Cathedral, Address of the Holy Father* (March 21, 2015).
- Fuller, Edmund, ed. *The Christian Idea of Education*. New Haven: Yale, 1957.

Guardini, Romano. *Letters from Lake Como: Explorations in Technology and the Human Race*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Edinburgh: T & T Clark, 1994.

John Paul II. Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (November 22, 1981).

———. Encyclical Letter *Fides et Ratio* (September 14, 1998).

———. General audience, March 26, 1980.

———. *Message for the 50th Anniversary of the Permanent Mission of the Holy See to the United Nations Organization for Education, Science and Culture (UNESCO)* (December 11, 2002).

———. Encyclical Letter *Veritatis Splendor* (August 6, 1993).

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

Marcel, Gabriel. *Creative Fidelity*. Translated by Robert Rosthal. New York: Noonday, 1964.

———. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Translated by Emma Craufurd. New York: Harper Touchbooks, 1962.

Nolan, Hugh J., ed. *Pastoral Letters of the United States Catholic Bishops*. Vol. 1: 1792-1940. Washington: National Conference of Catholic Bishops, United States Catholic Conference, 1984.

Paul VI, Pope. Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi* (December 8, 1975).

Pindar, *Second Pythian Ode*.

Plato. *Laws*.

———. *Republic*.

———. *Seventh Letter*.

———. *Symposium*.

———. *Theaetetus*.

Reale, Giovanni. "Ruolo delle dottrine non scritte di Platone «intorno al Bene» nella «Repubblica» e nel «Filebo»," in *Verso una nuova immagine di Platone*. Lezioni, 7. Naples: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991.

Second Vatican Ecumenical Council, Declaration on Christian Education *Gravissimum Educationis* (October 28, 1965).

———. Decree on the Apostolate of the Laity *Apostolicam Actuositatem* (November 18, 1965).

Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Źródła i monografie, 111. Człowiek i moralność, 1. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986.

———. "Personalistyczna koncepcja człowieka," in *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji*, 9-35. Rome: Wyd. Studium Przewydziałowe Teologii Rodziny w Krakowie, 1980.

———. *Radiation of Fatherhood (A Mystery Play)*.

———. "Rodzicielstwo a 'communio personarum,'" *Ateneum Kapłańskie* 67 (84), no. 1 (396) (1975): 17-31.

———. "Rodzina jako 'communio personarum': Próba interpretacji teologicznej." *Ateneum Kapłańskie* 66 (83), no. 3 (395) (1974): 347-61.



## *Mística y filosofía en Fernando Rielo*

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS  
Universidad Autónoma de Madrid  
juana.sanchez-gey@uam.es

### **Introducción**

Para tratar un pensamiento nuevo conviene situarlo y cotejarlo con su tiempo. Fernando Rielo (1923-2004) es un pensador de su época, pertenece a la segunda generación de la filosofía española, la de los nacidos en torno al año veinticinco, la cual ha sido denominada como la generación de “la orfandad”. En efecto, esta generación se encontró sin maestros, puesto que la generación anterior, la de la guerra civil, vio quebrada su vida y vivió la ruptura de un antes y después de la contienda. Tras la guerra civil, unos vivieron el exilio exterior, y otros el interior. A ésta pertenecen: José Gaos, María Zambrano, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo, José Ferrater Mora, Julián Marías, etc.

Ahora bien, Fernando Rielo no había formado parte de la Escuela de Madrid que recibió el magisterio de aquellos profesores de la generación nacida en torno a la primera década en las aulas de la Universidad Central, en la que Ortega fue un indiscutible maestro, sino que podemos reconocer las influencias de esta filosofía de finales del siglo XX, que se apoya en la experiencia humana como punto de partida de una antropología experiencial y vitalista. No obstante, Rielo propone un marco nuevo, pues su pensamiento además de alejarse de posturas racionalistas e idealistas y también del formalismo, atiende a la experiencia de la vida desde su radical constitución. La aportación consiste en exponer una metafísica que parte de la concepción de un Modelo Absoluto como fundamento de la realidad.

Partiremos de tres consideraciones que constituyen la aportación de Rielo a la historia de la filosofía del siglo XX:

1. Parte de un Modelo y de este modo no sigue un camino inductivo.
2. Propone un giro a la antropología en la definición del hombre en relación con el Absoluto y, por ello, le define como un ser místico.
3. Se origina también un “giro epistemológico” puesto que propone que el conocimiento humano es espiritual.

Esta profunda relación de Mística y Filosofía en la que concibe su reflexión es la que nos detendremos en exponer.

### **Filosofía**

El camino filosófico que propone atiende a la experiencia, pero no supone la suma de datos inductivos, sino que parte de la existencia de un Modelo Absoluto, que explica la totalidad de lo real. Así su pensamiento admite el universal y lo experiencial<sup>1</sup>. Este Modelo es la Concepción Genética del Principio de Relación que, ajeno a todo concepto formal o estático, consiste en la relación o comunicación elevada a absoluto. Por ser comunicación ha de serlo de dos términos, al menos, y si hablamos de absoluto, estos han de ser personas porque la persona – matiza siempre Rielo- es la máxima expresión del ser. Este principio supone también un principio comunicativo y originario de la vida, pues lo genético consiste en ser una realidad engendradora de vida, no sólo en el sentido biológico sino en esta apertura relacional y constitutiva de lo más interior o propio del ser humano hacia el Absoluto<sup>2</sup>.

Fernando Rielo piensa que las ciencias supremas son: la metafísica, que trata el estudio del Modelo Absoluto, la ontología o mística que trata de la persona humana (antropología) y la

---

<sup>1</sup> En estos momentos Javier Gomá habla de la ejemplaridad como modelo necesario en el desarrollo del pensar y vivir humanos, frente a ejemplos negativos que existen, pero no podemos considerarlos como modelos de ejemplaridad.

<sup>2</sup> Todo ello nos recuerda la pregunta insistente de María Zambrano acerca de lo originario, que da respuesta al sentido de la vida humana, y al tiempo es lo entrañado. Rielo no expone una realidad foránea, sino por el contrario, responde a lo más íntimo o estructural del ser humano.

gnoseología que atiende al modo de conocimiento. Vemos que el Modelo se abre al campo de la teología y de la ontología o mística, en el primer caso porque al tratarse del Absoluto propone que estos dos términos, a nivel racional, son el Padre y el Hijo<sup>3</sup>. La revelación declara la existencia de tres términos o personas divinas. Entonces, puede hablarse de una metafísica teológica o una teología metafísica; la ontología o mística valora la relación del ser humano con el Absoluto como una relación constitutiva; y la gnoseología defiende un conocimiento espiritual ya que este Modelo es principio epistémico<sup>4</sup>.

Estas ciencias supremas del conocimiento las describiremos básicamente en los siguientes términos: La metafísica nos sitúa ante el Modelo como principio concreacional porque acompaña al acto creativo enriqueciendo al espíritu humano con los atributos, receptores, valores y la ley de perfectibilidad; también es principio actual, ya que pone en acto todo este potencial; y es principio epistémico porque constituye el origen del conocimiento. Fernando Rielo subraya que el conocimiento es espiritual porque parte de esta relación entre el Absoluto y el ser humano, y se asienta en el espíritu o conciencia potestativa, de modo que conocer no significa sólo partir de la razón ni tampoco tiene como inicio solamente a los sentidos, sino que el espíritu, que es Potencia de Unión, se abre a la trascendencia (razón mística), porque el ser humano conoce realidades inefables, universales y no sensitivas (dianoesis), e incluso puede conocer la verdad revelada (hipernoesis)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Los dos términos de esta relación revelan la importancia de la conciencia filial en la que tantos filósofos reconocieron su importancia y otros tantos también, aunque para rechazarla o matar al padre.

<sup>4</sup> Estas aportaciones de Fernando Rielo dan respuestas a las corrientes vitalistas e intuicionistas del siglo XX que rechazan la razón formal porque resultan teorías reductivas de la realidad; válganos la expresión de algunos filósofos españoles, como Ortega cuando habla del fondo insobornable, o María Zambrano que critica el racionalismo porque conlleva en política el totalitarismo, en filosofía el escepticismo y en la religión el agnosticismo.

<sup>5</sup> Rielo, F. *Concepción mística de la antropología*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 51-59.

## Mística

Hemos afirmado que el Modelo Absoluto actúa como principio concrecional en el origen constitutivo de todo ser. Así en el ser humano crea el espíritu y, al mismo tiempo, infunde su presencia. De este modo, el espíritu creado supone la condición finita del ser humano y la divina presencia constitutiva posibilita la apertura a lo trascendental.

El concepto metafísico, supremo de persona, es la presencia de alguien en Alguien<sup>6</sup>.

O dicho de otro modo, el ser humano es un “finito abierto al infinito”. Este vínculo del sujeto con el Absoluto, de la criatura con el Creador, es la vivencia propiamente humana; de ahí que la experiencia es tanto más humana cuanto más vivencial. En Rielo, como en toda la filosofía del siglo XX, la experiencia es importante pero propone que ésta sea relacional y ontológica.

La ontología [...] es la ciencia que trata la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano<sup>7</sup>.

Esta alianza ontológica es un compromiso en la experiencia personal de cada ser humano. Pues la presencia del Absoluto o divina presencia constitutiva en el ser humano da razón de la metafísica genética y de la ontología o mística. Explica también la relación intrínseca entre filosofía y mística, así como la definición mística del hombre y engrandece al ser humano al dotar su vida de sentido. Permite exponer al hombre como ser espiritual y su naturaleza o forma de ser que consiste en un espíritu sicosomatizado, siendo el espíritu el que ejerce la unidad de las funciones síquicas y orgánicas, es decir, de la psique y del cuerpo.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ibidem, 109.

<sup>7</sup> Ibidem, 36.

<sup>8</sup> Fernando Rielo, a la manera de Julián Marías que explicó la estructura empírica de la vida humana y no sólo la vida según Ortega, dibuja matizadamente la estructura constitutiva humana, que es la de un espíritu creado, condicionado por la finitud, y algo más: a ese espíritu se le infunde la divina presencia constitutiva.

La mística, según Rielo, “trata de la actuación de la divina presencia constitutiva del Absoluto en el espíritu humano con el espíritu humano”<sup>9</sup>. Esta presencia deja en el espíritu una forma de ser (naturaleza), un acto de ser (esencia), un estado de ser (consciencia), una razón de ser (comunicación) y la plenitud de ser. Ya nos hemos referido a la naturaleza humana que consiste en un espíritu sicosomatizado, trataremos ahora la esencia que es unitiva<sup>10</sup>. Fernando Rielo subraya que lo propio del ser humano es la unión o relación que busca compenetrarse con el otro, tanto más con el Sujeto Absoluto como alianza ontológica, esto es lo que la mística ha llamado transverberación o unión compenetrativa o de amor.

Para Fernando Rielo la mística, pues, consiste en la relación originaria, vital y constitutiva entre el Creador y la criatura. En este sentido propone su pensamiento antropológico. Toda su reflexión está de acuerdo con los textos sagrados, el magisterio de la iglesia y la tradición. Ahora bien, subrayamos en lo que radica su personal aportación, que es la “forma siempre antigua y siempre nueva”, de decir lo propio pero mediante horizontes más actuales.

En cuanto al estado de ser (sustancia) es la consciencia. Con ello explica algo más que la conciencia moral o intelectual, porque significa “saber con” el Absoluto. Como hemos afirmado la experiencia humana es consciencial y su sentido más significativo es la vivencia originaria, que es el vínculo primigenio, de la criatura con el Creador, anterior a toda experiencia. La vivencia humana es, pues, una relación constitutiva, por ello la verdadera experiencia adquiere su autenticidad en aquella intimidad constitutiva, que es la divina presencia en el espíritu y esta presencia define al ser humano como persona.

---

<sup>9</sup> Rielo, F. *Concepción mística de la antropología*, op. cit., 53.

<sup>10</sup> Esta estructura constitutiva es clave, es más que decir, luz, hondón del alma, expresiones manifestadas en la historia de la antropología cristiana. Incluso nos parece más ajustada que la de Ismael Quiles al explicar la in-sistencia como “esencia originaria” y añade que el paso del ser en-sí (estructura óptica) a “salir de sí” surge de un impulso. Fernando Rielo analiza con cuidado estas afirmaciones porque muchos autores tratan de explicar lo originario como sed existencial en el ser humano, mientras que en Rielo es esencia constitutiva.

Si nos referimos a la persona finita, ésta viene definida por la divina presencia constitutiva en el espíritu creado<sup>11</sup>.

Rielo denomina a su antropología como ontología o mística porque trata del ser humano como ser relacional abierto al Absoluto. El espíritu es esta consciencia potestativa, denominada también Potencia de Unión, porque la consciencia busca la unión, el ser humano es un ser unitivo. Cuando Fernando Rielo dice que el espíritu es consciencia potestativa está desbrozando la estructura íntima del ser humano, le da nombre, explica sus capacidades y orienta su ser y su vivir. Con este pensamiento responde, además, a tantos autores de estos momentos<sup>12</sup>. Pues también Fernando Rielo expone mediante su reflexión en el Absoluto —como origen, fin y fundamento de la persona— que, ésta por la divina presencia que le constituye, está capacitada para las más altas conquistas humanas. Pues el ser humano recibe los atributos ontológicos, los receptivos, las virtudes, la ley de la perfectibilidad, una libertad creada abierta a la trascendencia.

La experiencia mística es la vivencia de esta presencia, que deja en el espíritu humano una riqueza o patrimonio genético capaz de incrementar todas las potencialidades. El acto ontológico es una energía o éxtasis que se abre al infinito, es este disposicional genético por el que el ser humano alcanza el conocimiento, la forma de su libertad y esta energía extática siempre abierta a un +.

Mi concepto genético de éxtasis es el de acto ontológico o energía constitutiva del espíritu humano que, adhiriéndose a la infinitud en virtud de la ruptura de la identidad de la persona consigo misma por la divina presencia constitutiva, se comunica con Dios, con sus semejantes y con su entorno, bajo aquella forma de unión con la que la exigencia necesaria del sujeto absoluto le define<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Rielo, F. *Concepción mística de la antropología*, op. cit, 111.

<sup>12</sup> Recordemos la obra del economista Amartya Sen cuando fundamenta el desarrollo de los pueblos en la “libertad positiva” o “libertad sustancial” que consiste en conocer las “capacidades positivas” de una persona para ser o hacer algo a fin de que sus derechos puedan transformarse en libertades reales.

<sup>13</sup> Rielo, F. *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001, 82 y 176.

El acto ontológico del espíritu es una energía o éxtasis que se abre al infinito. Este disposicional genético posibilita al espíritu a fin de alcanzar el conocimiento, la forma de su libertad y, en definitiva, el + al que siempre aspira. Pues siendo finitos el ser humano no se satisface con lo finito porque conoce lo infinito.

Esta experiencia mística es integradora y comporta unidad. Tiene raíz unitiva, aunque la finitud del ser humano le haga ser complejo y propenso a la desintegración. Pues el anhelo del hombre es un paraíso íntimo, la presencia del Absoluto, en su vida como raíz original del ser y del conocer. El paraíso al que siempre se vuelve. Es decir, este Absoluto, presente en la intimidad de toda inquietud humana, de toda ensoñación sea religiosa, filosófica, científica, etc. Si la experiencia humana está en desacuerdo con esta vivencia, entonces se puede hablar de alienación, pseudoexperiencias, falsificación, artificios etc; cuando no se aleja de la vivencia primordial entonces se potencia la convivencia y los valores de plenitud y satisfacción moral, espiritual, social.

No existe vivencia que no sea compartida porque la vivencia es comunicación. Esta divina presencia es el origen también de la experiencia mística. Se puede explicar, pero desborda todo lenguaje. Es condición de humanización porque refiere toda relación a Alguien, el Absoluto, que orienta y da plenitud a la experiencia.





# ***Sobre la ontología de los artefactos. El análisis categorial de los artefactos por Aristóteles y Tomás de Aquino y su relevancia hermenéutica***

MICHAEL STICKELBROECK  
Academia Teológica St. Pölten, Austria  
padrestickel@gmail.com

## **Abstract**

Los análisis que intento presentar se concentran en dos áreas temáticas: 1. Según Aristoteles (que explico hermeneuticamente en referencia a los comentarios de Tomás de Aquino) el hombre vive *katà logón* pero igualmente —lo que se pasa por alto con frecuencia (Met. 981 a 1 ss.)— necesita la *techné* per mantener su vida. La técnica como obra del hombre compensa las “lagunas” que la *physis* ha dejado abiertas y en eso propósito trata de “imitar” los procesos de la naturaleza. Las técnicas tradicionales operan así, como dice Ortega y Gasset, de una manera “convivial”. 2. Es sorprendente que hasta hoy no tenemos para Aristoteles un análisis categorial u ontológica de los “artefactos técnicos” (Phys. I-IV) en contraste a las “cosas naturales” que reglan su vida a partir de una organización interna. Las cosas que existen *phýsei* preceden todas las construcciones artificiales ontológicamente.

Hoy experimentamos la “naturaleza” (o la “Lebenswelt”, como diría Husserl) como sustrato reproducido técnicamente y progresivamente *de-ontologizado*. No obstante, en las problemas culturales de las sociedades altamente technizadas regresan ciertas desideratos: la sustancia de la persona humana (o en la terminología analítica la “First Person”), la cual, comparable con la antigua *próte ousía*, se queda inexpresable y técnicamente irreproducible en sus autoexpresiones. Non menor habría que que re-descubrir y desarrollar los implicados genuinamente antropológicos (*propter nos...*) en las “nuevas realidades” en las cuales vivimus. Los modelos tradicionales podrían dar un aporte hermenéuticamente crítica en esa tarea.

## 1. Introducción

Intento de elaborar la diferencia entre los objetos naturales y de los artefactos hechos por el hombre. Utilizo como instrumentos hermenéuticos los modelos tradicionales que Aristóteles desarrolló para el análisis de artefactos, apoyándome en los correspondientes comentarios de Santo Tomás de Aquino. Sorprende que la estructura de estos objetos artificiales (Phys. I–IV) hasta ahora apenas ha sido examinada. Sobre todo quisiera destacar las estructuras del ser natural que existe “antes” del ser técnico. Hay razones para hacer valer este fundamento entitativo (“*hypokeimenon*”, “*physis*”, “*ousia*”) como correctivo en las discusiones actuales.

Como punto de partida debemos tomar el paradigma de lo “viviente” y preguntar qué criterios son aplicables a las sustancias naturales y examinar cómo se distinguen de estos criterios los criterios que debemos aplicar a los objetos hechos artificialmente.

## 2. La diferencia entre las cosas naturales y los artefactos en el análisis clásica

En *Met. A* dice Aristóteles que el hombre vive a través del *Logos* (experiencia, conocimiento, ciencia), pero añade inmediatamente que el hombre necesita también de la “*téchne*”. El hombre es un ser vivo dotado de razón (*zoon lógon échon*): Con la ayuda del *Logos* puede el hombre, por ser dotado también de lenguaje, conocer y decir lo que es bueno y malo.<sup>1</sup> Además, a través del arte (“*téchne*”, “*poiesis*”), el hombre puede producir – por la *razon práctica* – nuevos objetos que se diferencian de los objetos que produce la naturaleza. La técnica tiene frente al *Logos* una función complementaria. Los artefactos, que llegan al ser por medio de la técnica, compensan lo que le falta al hombre en comparación con los animales.

---

<sup>1</sup> Cf. *Met. A* 1. 980 b 28.

## *2.1 La unidad y determinación de forma del ser natural y de los objetos técnicos*

Observando los seres vivos, podemos obtener las siguientes características de las cosas que tienen sustancialidad:

- Unidad
- Determinación formal
- Automovimiento
- Espontaneidad física
- Teleología inmanente (de la especie)

### *2.1.1 Las substancias naturales son algo que es “per se unum”; en cambio los artefactos son conglomerados de substancias*

El ente físico como substancia forma, a diferencia de los agregados materiales, una unidad orgánica y conserva durante el proceso de crecimiento su forma.<sup>2</sup> Lo que “es” por naturaleza existe a causa de su unidad de una manera más excelente como substancia.<sup>3</sup> Así se menciona en I 1 que algo es dotado particularmente de unidad, si es por “physis” un todo y un formado, que posee en sí mismo la causa de su continuidad.<sup>4</sup> Para todas las substancias vale: el todo es en cierta manera anterior a sus partes.<sup>5</sup> En cambio, un artefacto es como producto técnico “substancia qua materia”, es decir que es un agregado de componentes materiales, que tienen de su parte una forma substancial, pero que carecen de la forma que les da unidad. Según Santo Tomás, los artefactos no son algo que es “per se unum”. Pero substancias auténticas son siempre algo que es “per se unum”. No importa de qué cosa se trata. Substancias auténticas no son solamente uno por accidens.

---

<sup>2</sup> Met. Δ 6. 1016 a. 32-36; Cf. Thomas d. Aquino, Sent. Met. 1. 5 lect. 7 n. 10.

<sup>3</sup> Met. K 12. 1069 a 7-12; Cf. Sent. Met. 1. 7 lect. 7 n. 18: “Maxime enim huiusmodi exemplaria requirentur in praedictis substantiis naturalibus, quae sunt maxime substantiae respectu artificialium.”

<sup>4</sup> Met. I 1. 1052 a 20-25.

<sup>5</sup> Met. Z 10. 1035 b 11-12.

Ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens.<sup>6</sup>

Las cosas técnicas solamente tienen cierta unidad por la agregación planificada de materia que se mantiene unida por fuerzas procedentes de una causa eficiente.<sup>7</sup>

### 2.1.2. *La diferencia en la determinación formal*

En Met. Z dice Aristóteles que la razón de la sustancialidad de la substancia es la “forma”. Algo debe poseer una forma determinada para poder ser substancia. “Necesariamente debe haber algo fuera de lo concreto, es decir la figura y la forma.”<sup>8</sup> La forma tiene un status ontológico especial como ser definitorio o ser esencial. Explícitamente dice Aristóteles que una forma particular aparte de lo concreto no compete a todas las cosas devenidas; por ejemplo, no hay “una casa junto a las casas”.<sup>9</sup>

La forma definitiva de algo, la determinación de su esencia, el modelo de su apariencia, es la instancia decisiva para los procesos naturales. La forma da al respectivo movimiento propio una finalidad natural y causa todos los procesos parciales. La naturaleza determina como forma el tipo y el modo de los movimientos de la cosa que se cambia. De otra manera se comporta con las cosas técnicas:

Formae autem artificiales accidentia sunt.<sup>10</sup>

Los artefactos pertenecen a la categoría de los accidentes, concretamente a la categoría de las relaciones. Tienen una cierta finalidad, pero ninguna finalidad natural, porque el artefacto nace por la intervención del hombre en la naturaleza. El hombre interviene en la naturaleza para la fabricación de una cosa determinada. Base de su intervención es un saber técnico, pero no una saber teórico. El

<sup>6</sup> Sent. Met. I. 4 lect. 2 n. 7.

<sup>7</sup> Super De an. a. 10 ad 16.

<sup>8</sup> Met. Z 8. 1033 b 19.

<sup>9</sup> Met. B 4. 999b 19.

<sup>10</sup> Sent. Metaphysicae, lib. 8 l. 3 n. 17.

artefacto como tal llega a la existencia solamente porque el hombre le da su forma. Pero debe su subsistencia a una substancia preexistente, a través de la cual existe después de su fabricación también en la naturaleza y no solamente en la mente del técnico.<sup>11</sup>

Por ello pertenecen los artefactos solamente a las substancias en cuanto a la materia, pero en cuanto a la forma pertenecen a los accidentes.<sup>12</sup> Se trata de formas metidas en la materia a través del arte. La forma de un artefacto existía antes solamente en la mente del técnico. Esta forma, que determina a un artefacto como tal (lo determina como “instrumentum”) es un accidente.<sup>13</sup>

Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed materia praesupposita inducit formam artis; forma artis, quae est in mente artificis, non est similitudo artificiati nisi quoad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificiati per sensum accipiat.<sup>14</sup>

Por no ser substancias, los artefactos tampoco son “algo por sí” (“aliquid per se”). No pueden ser separados de la cosa concreta en la que se han hecho realidad.<sup>15</sup> Por ello dice Santo Tomás: “La forma de los artefactos no es otra cosa que cierto orden, composición y figura”.<sup>16</sup>

Las cosas hechas por medio de la técnica deben su constitución ontológica a aquellas substancias que fueron unidas por el artifice para formar un “compositum”. Mientras estas substancias son substancias por tener una forma natural, que la materia ha asumido como algo propio, los componentes de los productos técnicos son artificialmente puestos en armonía y unidos por el hombre. Los productos técnicos se mantienen unidos por fuerzas químicas o

<sup>11</sup> Cf. En De Generatione, I. 1, lect. 9 n. 2: “Esse autem accidentium praesupponit aliud essem scilicet esse subiecti”

<sup>12</sup> Cf. En Perih. I lect. 4 n. 5.

<sup>13</sup> Cf. Sent. Met. I. 8 lect. 3 n. 7: “quia solum materia in rebus artificialibus ponitur esse substantia, formae autem artificialibus accidentia sunt.”

<sup>14</sup> Quodlibet VII q. 1 a. 3 c.

<sup>15</sup> Cf. Sent. Met. I. 8, lect. 3 n. 17.

<sup>16</sup> De operationibus occultis naturae: “Forma artificialium nihil aliud est quam ordo, compositio et figura.”

mecánicas de adhesión. El constructor del barco aprovecha las fuerzas de adhesión que dan al objeto fabricado cierta estabilidad temporal.<sup>17</sup>

La forma de la casa, así como otras formas artificiales, es una forma accidental. Por ello no causa ni el ser ni la esencia (species) ni del todo ni de cada parte individual. Y el todo tampoco es así no más un “unum simpliciter”, sino está hecho un “unum” por agregación.<sup>18</sup>

Así como la suma de las piedras, del cemento y de la madera todavía no son una definición de una casa, así tampoco resulta de un mero aglomerado de determinadas sustancias parciales o de formas determinantes ninguna cosa que es “per se unum”.<sup>19</sup> Por ello no se encuentra todavía en el artefacto como tal —a pesar de las sustancias naturales subyacentes— aquella unidad definible, de la cual trata Aristóteles en los libros acerca de las sustancias en su obra sobre la metafísica. Aunque las cosas fabricadas por el hombre poseen ciertas propiedades que le son conferidas por la técnica, pero carecen de una unidad fundada en sí misma.

Ciertamente posee la casa una “forma” que ha nacido de los planes del arquitecto. Pero esta forma no lleva hacia un todo que simplemente es uno. En una unidad meramente funcional no se integran las partes individuales en un todo como sucede en los seres vivos.

---

<sup>17</sup> Cf. S.c.G. I. 3 c. 65 n. 6: “Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum.” En lo que respecta al desmoronar del compositum artístico, cf. Super Sent. I. 4 d. 44 q. 1 a. 1 c 2 ad 4; cf. también I. 2 d. 18 q. 1 a. 2 c.

<sup>18</sup> De an. a. 10 ad 16: “Forma domus, sicut et aliae formae artificiales, est forma accidentalis; unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione.”

<sup>19</sup> Cf. Sent. Met. I. 7 lect. 4 n. 10: “Aut etiam non sufficit quod sit unum per colligationem; sicut haec ratio non esset definitio domus, si dicerem, quod domus est lapides et cementum et ligna. Sed tunc ratio significans unum erit definitio, si significet unum aliquod illorum modorum, quorum quoties unum per se dicitur.”

Al hierro y a la madera, con su propia forma esencial, no les importa que estén unidos por el hombre con un determinado fin para formar un conglomerado, por ejemplo un barco. Eso no les afecta interiormente. Santo Tomás dice que si se quiere saber algo sobre “la naturaleza” del barco uno debe dirigir su mirada a los componentes, de los cuales el barco está hecho, y a la manera cómo estos componentes han sido unidos.<sup>20</sup>

Los diferentes componentes del artefacto técnico deben estar interadaptados para que el artefacto pueda ser utilizado para el uso para que ha sido hecho. Por ello, los materiales utilizados deben tener ya desde antes una cierta disposición para el determinado uso que el hombre quiere hacer de ellos. Por ejemplo, de papel no se puede hacer una tijera.<sup>21</sup>

Una cosa que existe por naturaleza (y no por el trabajo técnico del hombre) siempre entra en la definición de un artefacto, porque los artefactos siempre tienen como fundamento una forma natural.<sup>22</sup> Por esta razón tienen los artefactos una “parte natural” que interfiere con las otras formas. Vinculados a este fundamento natural los artefactos no van en su ser y en sus capacidades más allá del orden de la naturaleza.<sup>23</sup> Cuando un día, con el correr de los tiempos, se corrompen como todo lo que materialmente existe, sus componentes vuelven a existir en su forma natural.

De un aparato técnico forma parte integral una forma natural (por ejemplo fierro), a la cual se le impone una forma artificial (la de una rueda o de una tijera) que determina su finalidad o su función. Las formas añadidas forman solamente una “unidad accidental”, a través de la cual se determina la función del objeto.

---

<sup>20</sup> Cf. Sent. Met. I. 3, lect. 8 n. 4; Cf. Sent. Met. I. 5, lect. 7 n. 10: “[...] in his quae sunt continua per naturam, illud unum, per quod fit continuatio, non est extraneum a natura rei quae per ipsum continuatur, sicut accidit in his quae sunt unum per artificium, in quibus vinculum, vel viscus, vel aliquid tale est omnino extraneum a natura colligatorum.”

<sup>21</sup> In Phys. I. 2 lect. 15 n. 4.

<sup>22</sup> Cf. En Perih. I. 4, lect. 4 n. 5.

<sup>23</sup> Cf. De potentia q. 3 a. 8 ad 5.

## 2.2. La diferencia con vistas al principio de movimiento

### 2.2.1. El automovimiento de las substancias naturales

La naturaleza es el “principio de movimiento y de reposo, estando per se y no accidentalmente presente este principio en la cosa.”<sup>24</sup> Para Santo Tomás significa eso: “La naturaleza no se distingue en nada del arte menos en eso: en que la naturaleza es el ‘principio intrínseco’ del movimiento; el arte, en cambio, es un principio extrínseco.”<sup>25</sup> El movimiento y su principio tienen por tanto una importancia metafísica importante. Por ello, Santo Thomas puede decir: “Nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens.”<sup>26</sup>

Lo que es el movimiento ejemplifica Aristóteles principalmente con el proceso de crecimiento.<sup>27</sup> El organismo es uno en el sentido de continuidad y cantidad. En él se refleja el origen del primer movimiento que está presente como tal en toda cosa que existe en virtud de la “*physis*”. Eso no quiere decir que todo movimiento, que se debe a este principio, sea iniciado por el respectivo organismo y sea por eso “automovimiento”. Por ejemplo, el crecimiento no es un automovimiento del organismo, sino es un movimiento propio suyo. El organismo tiene movimiento propio, porque consiste de materia. Y la materia es el origen del crecimiento del organismo.

Pero viceversa vale: solamente son capaces de auto-moverse las cosas que poseen una naturaleza.<sup>28</sup> En cambio, la “auto-organización” de los artefactos se introduce en ellos desde fuera – a través de la inteligencia del hombre. La substancia existente es lo básico para todos los procesos – menos para la generación y la corrupción. Los procesos con finalidad intrínseca (πρώτη ἔντελεχεια) de los organismos (crecimiento, metabolismo, auto-

---

<sup>24</sup> Phys. II 1. 1192 b 21.

<sup>25</sup> Cf. In Phys. I. 1 lect. 14 n. 8: “In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum.”

<sup>26</sup> In Phys., I. 2 lect. 1 n. 5.

<sup>27</sup> Met. Δ 4. 1014b 16-26

<sup>28</sup> Phys. VIII 6. 259 b 6f.; cf. 4. 254 b 14-17.



organización) son “cambios en algo”.<sup>29</sup> Crecimiento no es en sentido propio auto-movimiento, sino es movimiento propio, que el organismo lleva a cabo con la integración de materia como origen del crecimiento. La “*physis*” lleva la materia corporal que asume a la unidad y a la identidad para ser una cosa determinada.

La relación del movimiento con sus *términi* (estados o limitaciones determinadas) es en las cosas naturales una relación intrínseca. En la ejecución del movimiento propio y también en la del automovimiento está siempre comprometido el organismo en su conjunto. Esta ejecución es el primer significado de unidad como tal; en cambio, las actividades de cuerpos inanimados están compuestas y ensambladas.

### *2.2.2. El principio extrínseco de los artefactos*

Hay movimientos primarios de artefactos, aunque no en cuanto son objetos de uso, sino solo “*qua materia*”: el fierro y la piedra caen hacia abajo, la madera sube en el agua hacia arriba. A diferencia de las cosas vivas, la materia no se desarrolla por sí sola para formar, por ejemplo, un barco. El barco es el resultado de un proceso técnico, en el cual el hombre aprovecha las propiedades del material para crear un medio de transporte. Aristóteles dice que las cosas que son por naturaleza preceden a los que han sido hechos técnicamente por el hombre. Santo Tomás comenta esta afirmación así:

Naturalia differunt a non naturalibus in quantum habent naturam; sed non differunt a non naturalibus nisi in quantum habent principium motus in seipsis.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Cf. In Phys. I. 8. lect. 4 n. 2–3; cf. *ibid.*, n. 6: Aquí dice Thomas que se trata de puro movimiento natural. Los movimientos propios de los seres vivos (que no siguen la captura de un objeto y su tendencia) son la digestión y los cambios subsecuentes en el cuerpo. Donde se trata, sin embargo, del automovimiento en el sentido propio, es dicho: “Cum dicimus animal movere seipsum, non intelligimus hoc de quolibet motu, sed de motu locali, secundum quem animal movet seipsum per apprehensionem et appetitum.”

<sup>30</sup> In Phys. I. 2 lect. 1 n. 5.

Lo que es por naturaleza es el fundamento ontológico de los productos técnicos. Si el hombre comienza a construir algo conforme a un plan procede así como la naturaleza lo hiciera si ella produjera este objeto. Santo Tomás pone como ilustración el ejemplo del barco para explicar eso.”<sup>31</sup>

El principio metafísico importante — “Omne quod movetur, ab alio movetur” — solamente encuentra ciertos límites en los sustancias naturales, y aquí en primer lugar en los seres vivos. Sus actos corporales, su crecimiento, pero también sus movimientos locales son efectuados por su alma que está en acto antes que el cuerpo.

Et primo dicit de iis quae moventur a seipsis (sicut sunt animalia, quae movent seipsa), quod moventur secundum naturam. Quod probat per hoc quod moventur a principio intrinseco: illa autem dicimus a natura moveri, quorum —principium motus— in ipsis est. Unde manifestum est quod motus animalis, quo movet seipsum, si comparetur ad totum animal, est naturalis: quia est ab anima, quae est natura et forma animalis.<sup>32</sup>

Mientras el principio de su movimiento es intrínseco a las cosas naturales, se queda extrínseco a las cosas técnicamente fabricadas. Si las cosas técnicamente fabricadas son movidas, se trata siempre de un movimiento ajeno, de un movimiento desde fuera. También el fin de su movimiento no es —como en los casos de los organismos— su autorealización, sino está fuera de ellos.

### 2.2.3. *La diferencia entre el nacimiento por procreación y la creación artificial*

Cosas naturales salen por “physis” y poseen una espontaneidad física. Al final del libro VII de la Met. [Z], Aristóteles pone de relieve muy claramente que solamente son sustancias materiales en sentido pleno de la palabra aquellas cosas que han llegado al ser por “physis”. Su primera causa de ser (aquel que hace que sean

---

<sup>31</sup> In Phys. I. 1, lect. 14 n. 8.

<sup>32</sup> In Phys., l. 8 lect. 7 n. 3.

substancias) se debe llamar “*physis*”. Según *Met. H.*, solamente es substancia lo que fue capaz de hacer la “*physis*”.<sup>33</sup>

“Lo peculiar de la sustancia se comprende desde el hecho de que necesariamente debe existir antes otra sustancia en la realidad. Esta otra sustancia crea la nueva sustancia. Por ejemplo debe haber un animal antes para que nazca otro animal.”<sup>34</sup> Si algo llega al ser por naturaleza, solamente una cosa que ya posee la respectiva forma puede ser causa del movimiento que hace que una materia se desarrolle para poseer la misma forma. Santo Tomás explica eso así:

Sufficiens autem est in praedictis generans ad faciendum similitudinem specie; et est sufficiens ponere causam specie in material, id est quod illud quod fait hoc generatum consequi talem speciem non sit species extra materiam, sed species in materia.<sup>35</sup>

Para que un ser natural comience a existir por procreación (engendramiento), el individuo de quien va a proceder debe producir la semejanza de su “*species*” en el ser naciente.<sup>36</sup> Esta manera de aparición (en el engendramiento de un ser vivo) se da cuando la forma substancial entra en una materia para apropiarse de ella.<sup>37</sup>

Artefactos no nacen por la espontaneidad de una “*species*”. Más bien está la causa en aquel que las hace, extrínseca a ellos.<sup>38</sup> Eso es así porque el “*facere*” es siempre un “*actus transiens*” que trabaja con una materia exterior. A diferencia a la “*operatio*” natural de la procreación, no se le comunica a la materia una forma que le es propia.

---

<sup>33</sup> *Met. H* 3. 1043 b 18-23.

<sup>34</sup> *Met. Z* 9. 1034 b 16-18.

<sup>35</sup> *Sent. Met. I.* 7 lect. 7 n. 18.

<sup>36</sup> *S.c.G. I.* 2 cap. 87 n. 5.

<sup>37</sup> *Cf. S. Th. I.* q. 76 s. 4 c.

<sup>38</sup> *Cf. Sent. Ethic. I.* 6 lect. 3 n. 14.

El que hace el artefacto no hace su materia ni su forma, sino solamente “per accidens”. Él hace solamente el “compositum”. La forma recién se manifiesta en el resultado.

En lo que son y realizan, las cosas técnicas no proceden de la “physis”, así como tampoco son movidas por la “physis”. En el caso de procesos técnicos de producción, la forma que se va a hacer es una idea en la mente del hombre. Esta no existe antes de ser realizada a través de movimientos causados en una materia. “Las formas, que están en la mente del hombre, no producen activamente los artefactos, sino estos se producen solamente por medio de la voluntad, de la fuerza motora [...] y de instrumentos técnicos.”<sup>39</sup> Por ello la casa, que está sin materia en el alma, comienza a nacer por invento, es decir de otra manera que a través de corrupción y reproducción.”<sup>40</sup>

Los artefactos son un instrumento en la mano de su usuario y dependen por ello también en sus efectos de él. Ellos deben ser movidos por una fuerza exterior que actúa como causa eficiente a través de causas instrumentales hacia una meta que el hombre les ha dado.

### *2.3. Las teleologías inmanentes a las especies y las finalidades externas*

La naturaleza “qua forma” es la causa formal, o, respectivamente, la causa final de una cosa, y es así también la causa de su movimiento. Los movimientos de la “physis”, su generación y corrupción, son explicados por Aristóteles con las cuatro causas. Entre ellas tiene un rol destacado la causa formal, que coincide en las cosas naturales con la causa final.<sup>41</sup> Cada ser viviente intenta ser en la realidad lo que ya es en potencia. Si el principio de su movimiento está presente en el ser vivo mismo, el ser vivo, sin necesitar de ninguna cosa más, se desarrolla hasta llegar a su plenitud. La primacía de la

---

<sup>39</sup> De potentia q. 6 a. 3 ad 3.

<sup>40</sup> Sent. Met. I. 12 lect. 3 n. 8.

<sup>41</sup> Vgl. I. Craemer-Ruegenberg, Die Naturphilosophie des Aristoteles, Freiburg / München 1980, 65.

forma justifica una visión cualitativa de las cosas que se expresa en su teleología, es decir en sus movimientos naturales.<sup>42</sup>

Hay que mencionar todavía aquí un criterio decisivo de las sustancias naturales: ellas existen por sí mismas. Ni el árbol que crece en el bosque existe para ser quemado ni la vaca para ser comida de nosotros. Ellos “*qua natura*” no están ordenados hacia un fin que está fuera de ellos. No tienen una finalidad extrínseca, sino intrínseca.<sup>43</sup> *A fortiori* vale eso para el hombre.

Muy diferente son las cosas en el caso de los artefactos. Como ellos no representan nada por sí mismos, así tampoco no tienen una finalidad intrínseca, sino están ordenados hacia una finalidad extrínseca. Su “forma” queda fuera de ellos – a diferencia de las cosas naturales – porque esta forma está en la mente de su constructor, del técnico o del arquitecto, y su importancia está determinada por la función que tienen para el hombre. Por ello ellos son solamente determinables por la función que tienen para el hombre.

El uso la causa por la cual se hace un artefacto.<sup>44</sup> Cosas creadas por la técnica son objetos de uso – ni más ni menos. Existen también solamente “*ex proportione finis*”, es decir que son solamente entendibles por su relación que tienen con el uso que se hace de ellos.<sup>45</sup>

Quod nos utimur omnibus quae sunt secundum artem facta, sicut propter nos existentibus. Nos enim sumus quodammodo finis omnium artificialium.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. In Phys. I. 2 lect. 8 n. 8: “causa finalis invenitur in iis quae fiunt et sunt a natura, natura scilicet propter aliquid operante.”

<sup>43</sup> Vgl. Craemer-Ruegenberg, 47.

<sup>44</sup> Vgl. In Phys. I. 2 lecto. 4 n. 8: “[...] usus est cuius causa fit artificiatum.”

<sup>45</sup> Vgl. Super Sent. I. 3 d. 23 q. 1 a. 2 c.

<sup>46</sup> In Phys. I. 2 lect. 4 n. 173.

Esta connotación antropológica de los artefactos se debe tener en cuenta siempre. Los artefactos existen por el hombre y para el hombre. Su sentido y su finalidad consisten solamente en eso: en lo que el hombre hace con ellos. El automóvil que avanza no realiza ninguna meta que le es intrínseca. Yo bajo del coche cuando he llegado a mi destino y lo dejo al lado. En cambio, no puedo dejar mi cuerpo así no más y poner por obra mis planes sin él.

Lo que quiere realizar el saber humano se expresa en cálculos y estrategias que se quedan extrínsecas a las cosas. Finalidades externas crean por tanto “virtual realities”. Más adelante vamos a tratar más de eso.

Para el objeto técnico vale la identificación de forma, función y finalidad. Por tanto, la esencia del artefacto está en su uso, es decir en la causa final. Lo que les falta es una causa formal propia y esencial que es distinta de su causa final.

Como resultado pueden ser constadas cuatro determinaciones de los artefactos:

- conglomeración de substancias
- adecuación de componentes
- relaciones accidentales
- principio exterior de movimiento
- finalidades externas

### **3. La deontologización de la naturaleza a través de la tecnología actual**

#### *3.1. La incorporación del hombre en el proceso técnico*

Con su saber creativo, el hombre no crea cosas existentes en la naturaleza que realizan una finalidad intrínseca. El hombre es siempre solamente el padre de artefactos que se definen desde su funcionalidad que tienen a favor del hombre.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> La problemática ontológica de los artefactos, que manifiestan una nueva, por el hombre diseñada “Ser-sphera (Esfera-del-ser)”, también vio V. Höhle. Cf.

Por ello el uso constante de la técnica fácilmente hace que el hombre vea también las cosas naturales solamente bajo el aspecto de utilidad. La cuestión por el status ontológico de las cosas naturales deja entonces de ser importante para el hombre, pues la pregunta “¿Qué es una cosa?” no es importante para la técnica que tiene una orientación puramente utilitarista. Para la técnica está en primer plano la funcionalidad de algo.<sup>48</sup>

El saber técnico creativo, que aumentó enormemente en los tiempos modernos, trata de intervenir en la estructura categorial de las cosas en vez de preguntar por su “esencia”. El hombre se encuentra en gran parte en un mundo hecho por él mismo hombre. Y este mundo lo encierra involuntariamente en una inmanencia de la cual no puede escapar. Ortega y Gasset señala este problema cuando afirma:

“Cuando el hombre contempla su existencia se encuentra rodeado de una cantidad inmensa de objetos y acontecimientos que fueron y son creados por la técnica y que forman un paisaje artificial tan dominante que la naturaleza original queda escondida.”<sup>49</sup>

Instrumentos o herramientas que facilitaban el trabajo al hombre fueron utilizados de una manera “convivencial” (Ortega y Gasset): la tijera, el martillo, las riendas para el arado estaban colocados en las manos y fueron movidos por ella.<sup>50</sup> Eran partes de una “Lebenswelt” orientadas a las situaciones naturales y a los procesos naturales de movimiento.

La computadora no es un “compañero sociable” (I. Illich), porque no es un instrumento neutral cuyo uso nos permite libertad, porque debemos seguir las reglas del ordenador, es decir de su software y no simplemente los movimientos de nuestra mano, lo que hacemos cuando, por ejemplo, escribimos con una pluma.

---

Ders., Technik 88. Esta tesis se desenvuelve y fundamenta más cercanamente bajo 3.2.1.

<sup>48</sup> Cf. Höslle, Technik, 95: “La posibilidad de Técnica yace decididamente fundamentada en el carácter funcional de las leyes naturales.”

<sup>49</sup> Ortega y Gasset, Meditación de la Técnica, 61.

<sup>50</sup> Cf. Ortega y Gasset, *ibid.*, 57.

“Utilizando una máquina, el instrumento está en el primer plano y no ayuda al hombre, sino viceversa: el hombre apoya y complementa la máquina.”<sup>51</sup> Entonces, con el uso de aparatos técnicos modernos en vez de herramientas simples, la función técnica se ha cambiado esencialmente: el hombre mismo se integra en la funcionalidad de procesos técnicos. Se hace parte de la máquina.

### *3.2 La tecnología en el solapamiento de los límites*

Voy a explicar esta problemática, que resulta de la tecnología moderna, refiriéndome a dos campos y aplicando los criterios que hemos obtenido para distinguir la naturaleza de técnica.

#### *3.2.1 El intento de reproducir completamente lo natural*

Como las tecnologías modernas cambian el concepto que el hombre tiene de sí mismo, lo hemos visto brevemente al comienzo con el ejemplo del videochat. Hoy existen tecnologías que permiten transformar reproductivamente casi por completo la realidad empírica en la que vivimos. En estas reproducciones, las estrategias multimedios ocupan una posición privilegiada, porque simulan por completo la entera realidad que podemos experimentar. Hoy, con la ayuda de la técnica de los medios, se puede concebirlo todo y reproducirlo a través de procedimientos que transmiten imágenes y señales, de tal forma que cada paisaje, cada árbol y cada hombre se hace un “simulacrum”. Se habla por tanto de un “virtual environment”, de un “virtual world” y de un “artificial reality”. Estos términos se refieren a formas de comunicación que son capaces de simular para el usuario la realidad empírica de las cosas o incluso de generarla para él. A través de tal mediación, el operador del medio puede colocarse a sí mismo en la simulación y moverse virtualmente. La navegación multimedia no conoce límites ni de espacio ni de tiempo.<sup>52</sup>

Cuanto más entra el hombre en el mundo virtual de la técnica, tanto más se disuelve la realidad empírica de las cosas. Nacen mundos

---

<sup>51</sup> Ortega y Gasset, *Meditación de la Técnica*, 58.

<sup>52</sup> Cf. W. R. Halback, *Interfaces*, Munich 1994, 158.



semióticos que dominan lo real, sin ninguna referencia a algo externo, con la excepción de la interacción con otras simulaciones que engendran “mundos particulares”.<sup>53</sup> La fenomenología ha desarrollado como opción interesante este concepto de “mundos particulares”. Pero estos mundos particulares resultan de construcciones que tienen su base en el “Lebenswelt” que precede al hombre y que él lleva dentro de sí. Como es sabido, Husserl habló en la “crisis” de un “ropaje de ideas” que oculta la realidad de las cosas.<sup>54</sup> Para nosotros como seres vivos es imposible vivir bajo condiciones simuladas. Contrariamente a los “mundos particulares” creados por la técnica, el “Lebenswelt” (Husserl) es aquel mundo que es experimentado en concreto. En él vislumbra el conocimiento gradualmente constituido. En él vivimos los hombres con las cosas naturales —animales y plantas— que nos son familiares. En él convivimos con otros seres humanos con los cuales entramos en conversación de diferentes maneras, y en este “Lebenswelt” también morimos. Las estructuras del “Lebenswelt” son estables y caracterizadas por procesos irreversibles que uno no puede cambiar por otros. Aquí todos los acontecimientos quedan vinculados a la corporalidad, al punto cero de las orientaciones de espacio y del tiempo. “En el mundo vital es imposible reproducir ninguna situación, sobrepasar ningún espacio, ni detener instante alguno, duplicarlo o multiplicarlo.”<sup>55</sup>

De la comprensión hermenéutica de lo que antes dijimos acerca de lo que existe naturalmente resulta: El “mundo vital” (“Lebenswelt”) está determinado por la presencia de substancias primeras con su generación y corrupción reales, con su automovimiento natural y su teleología inmanente, cosas que en su acto de existencia (“actu ese”) forman un “aliquid” y se distinguen en eso la una de la otra. Por la diferencia en la estructura ontológica entre estos dos ámbitos podemos alegar algunas razones en contra de la

---

<sup>53</sup> Cf. J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976, 269.

<sup>54</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Obras, VI, Den Haag 1976, 52.

<sup>55</sup> K. Hedwig, *Ceci est une pipe*. Precisiones entre el mundo vital (Lebenswelt) y medios, en: *Analogía Filosófica* 18 (2004) 157-174, 167.

“simulación universal.” Estas razones resultan de la primacía del ser substancial sobre los agregados relacionales de los productos técnicos. En aquello que son los productos de la técnica (“forma”) hay siempre una interferencia con aquello que por naturaleza es realmente por sí. Es imposible pasar eso por alto. ¿Es posible simular con aparatos técnicos el ente substancial (la *prôte oúsia*: en términos modernos, *la persona*) hasta que la persona esté presente en estos símbolos en un sistema de símbolos? Es evidente que eso es imposible. Ciertamente se puede interpretar la representación virtual, que es un artefacto, como un signo, pero la persona en su ser natural no se puede representar así. La persona es realidad en sí misma.

Santo Tomás explica que el hombre no tiene ninguna relación real con su imagen (es decir con un símbolo que se deriva de él, por ejemplo con su representación en una pantalla). Más bien, dice Tomás, vale lo contrario: la reproducción creada por un aparato técnico tiene una realidad de signo la cual se deriva del hombre. Esta realidad existe solamente como relación (*esse ad*):

Homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem [...] sed e contrario.<sup>56</sup>

En el mundo virtual de los artefactos, el “Yo” se puede extender con su propia identidad hacia diferentes direcciones para comunicarse con otras identidades y objetos simulados (que poseen cada uno su propio espacio y su propio tiempo). No es difícil para alguien que está sumergido en el mundo virtual detener proceso de envejecimiento o de trasladarse a un futuro muy lejano.

En cambio, el ente substancial con su teleología inmanente y su desarrollo propio, con su generación y corrupción, siempre está atado a un “hic et nunc”. Sus actuaciones y operaciones son irreversibles, no pueden ser anuladas. Lo virtual goza de una corporalidad sin cuerpo. En cambio, lo que es substancialmente real, está siempre en un lugar determinado y en un “ahora”

---

<sup>56</sup> De potentia q. 7 a. 10 c.

temporal, que en el correr del tiempo, marca el límite entre el antes y el después.

La persona que existe en un cuerpo y en un espíritu, que es “primera substancia” (*prôte ousía*), no se deja multiplicar y desplazar con un beamer. No podemos bajar de nuestro cuerpo, así como se baja de un avión. No podemos dejar atrás nuestro mundo vital para vivir en un mundo virtual o multimedia. Nuestra existencia en el mundo está individualizada por la corporeidad. Aquello que “es”, es siempre único. Es en sí mismo. Está separada de todas las otras cosas. Y así Santo Tomás —basado en la *prôte ousía* de Aristóteles— pensaba la substancia, que existe por naturaleza, como aquel que no puede ser dicho de otra cosa o que no puede existir en otra cosa. Aristóteles había hablado del *tode ti*, que solamente puede ser expresado deícticamente si se lo señala directamente. El hombre se experimenta a sí mismo como “First Person”, en tal identidad ni es mediático ni declinable de ninguna otra manera.

Sobre el fondo del análisis tomístico de las cosas técnicas se dejan entender las realidades multimedia como “artefactos”, cuyas determinaciones de contenido o “formas” proceden de la mente del hombre y que son producidas técnicamente. Ellos tienen —como las herramientas en tiempos antiguos— una finalidad instrumental para el hombre. Según esta interpretación, las imágenes, que resultan de eso, están dirigidas hacia un objetivo. Este objetivo es el hombre. Ellas son instrumentos que el usuario utiliza teóricamente o prácticamente. Desde aquí se puede mostrar que los objetos multimedia son portadores instrumentales de contenidos y de significados que existen “para nosotros” (Tomás).

En cambio, en cuanto existe “en sí mismo”, no se puede instrumentalizar el sujeto o la substancia como “*prôte ousía*”. Como vimos en la primera sección, vale esto para todas las cosas, pero a fortiori para el hombre que existe “por sí mismo”.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. S. Th. II-II q. 64 a. 4 c: “propter seipsum existens”.

### 3.2.2 El surgimiento de los Cyborgs

Las visiones técnicas de los años noventa parecen tener la característica desagradable de poder hacerse realidad. Quieren eliminar a través de la tecnología los límites que nos pone nuestro cuerpo.

La implantación de aparatos técnicos en el organismo del hombre le dan al hombre aparentemente más flexibilidad y más tiempo. Pero hay que preguntarse: ¿No se encierra el hombre así a sí mismo en nuevos sistemas que llevan consigo nuevas dependencias?

Se ha comenzado desde muy temprano a compensar las debilidades físicas del cuerpo humano con productos de la técnica. Estos productos ejercen la función del respectivo miembro del cuerpo como si este miembro existiera o como si funcionara bien. Eso no parece ser ningún problema, mientras el hombre mismo es él que ejerce actividades que corresponden a su *species* y sirven para que pueda hacer lo que le corresponde: con la ayuda de una cadera artificial, de una rodilla artificial, de una mano artificial. Pero Cyborgs son algo completamente diferente: Un sistema que consiste de una parte del hombre y de otra parte de una máquina.

Un problema se presenta si la “naturaleza” (*próte ousia*) está modificada de tal manera por el implante técnico o a través de manipulaciones genéticas que nace una mezcla entre substancia biológica y tecnología (hombre y máquina) como los “borgs” en la película “Star-Trek”. Aquí estamos más frente a una máquina que frente a un ser humano.

Se debe tener siempre mucho cuidado cuando la técnica se aplica al hombre mismo para ser integrado en su organismo. La técnica, que nació por ciertas necesidades y que sirve para la compensación de las debilidades del organismo humano o para aliviar el trabajo de sus órganos, interviene gravemente en los campos de actuación del hombre, incluso cuando la intervención técnica es todavía exterior. La técnica tiene ya repercusiones en él que utiliza permanentemente aparatos técnicos. El uso de la técnica lleva consigo una pérdida de competencia y un cambio

de formas de pensar y de actuar (ya antes de la aparición de los super-think-tanks del silicon-valley).

Puede suceder pronto que el hombre —colocado en sistemas técnicos de control— se haga parte integral de un sistema en el que él desaparece. En el momento en el que la tecnología de computación o la robótica está implantada en sus actos corporales hasta entrar incluso en el cerebro y en la conciencia, estamos perdidos. El “cyborg” no es una sustancia humana con actos específicamente humanos, Es más bien un aglomerado, un fajo de relaciones accidentales que hace que sea completamente dócil a determinaciones externas.

#### **4. Comentario final**

Por la independización de los procesos técnicos en el mundo industrial y por la simulación multimedia de la realidad, la naturaleza se vacía de contenido. Y juntamente con la naturaleza se vacía también de contenido lo que le es dado al hombre por naturaleza. Lo natural en el hombre se reduce a una mera posibilidad de un diseño técnico. De eso resulta el problema de la desaparición del portador substancial del acto ontológico detrás de la reproducción técnica. Por ello, la independización de los procesos técnicos lleva consigo el peligro de que los hombres nos olvidemos de que la naturaleza es la “realidad”, en la que el ser humano de hecho vive como homo faber.

Hoy no experimentamos la “naturaleza” como fundamento del ser que originalmente ha producido y mantiene nuestra vida. Experimentamos la naturaleza como sustrato que es reproducido y usado tecnológicamente y económicamente. En consecuencia ya no operan las “tecnologías” en su interconexión como instrumentos particulares o “convivenciales” (Ortega y Gasset), sino son utilizadas sistémicamente en la producción de “nuevas realidades”. Es evidente que estas estrategias llevan consigo una *de-ontologización* de la naturaleza que causa problemas graves. La naturaleza es reducida a un fajo de relaciones funcionales, y el hombre está bajo la amenaza de ser solamente una parte de estas relaciones funcionales.

El primer significado del ser (*actu esse*) solamente se graba en la mente humana en el “Lebenswelt.” Solamente en el “Lebenswelt”, el hombre permanece unido con las cosas que son por naturaleza. Solamente en el “Lebenswelt”, el hombre puede superar el olvido del ser que resulta de la omnipresencia de la técnica y de los aparatos multimedia.

Las reflexiones sobre las múltiples interferencias entre el ámbito natural del ser y de las construcciones técnicas, que marcan hoy la vida diaria, han aclarado que los productos y representaciones técnicas no solamente afectan la realidad natural de los cosas que les preceden, sino que afectan al mismo hombre.

Por tanto, en el análisis categorial de las realidades técnicas no se debe poner a disposición aquí ciertos “desideratos”. Se trata aquí de la posición central de la persona humana (o en el análisis lingüístico “First Person”), la cual, comparable con la antigua “*próte ousía*”, se queda inexpresable (y técnicamente irreproducible) en sus autoexpresiones teóricas y prácticas. Pero también se trata aquí de descubrir en los análisis de la técnica los implicados antropológicos (“*propter nos*”). Las nuevas realidades de la técnica deben servir al hombre y deben ayudarlo a desarrollarse a sí mismo, tal como este autodesarrollo está previsto en la naturaleza humana. Los modelos tradicionales de “*ousía*”/“*tecné*” —aunque hoy no son repetibles igualmente— pueden ser interpretados y dar así una aportación sorpresivamente actual para la aclaración de estos problemas.

### **III**

## **PRESENTATIONS (INCLUDED ON THE CONFERENCE CD)**





**A**

**The Mystical Dimension**



# *Misterio y frontera entre razón y fe cristiana en Blondel*

ARSENIO ALONSO RODRÍGUEZ  
Instituto Superior de Ciencias Religiosas  
“San Melchor de Quirós” (UPSA).  
Oviedo, Asturias, España  
arsear@gmail.com

## **1. Aproximación al misterio desde la filosofía de la acción**

En Maurice Blondel (1861-1949) la noción de *misterio* es de vital importancia en todo su sistema filosófico. Blondel nos dice que la *acción*, término central y punto de partida de su filosofía, es misterio, que el maridaje o vínculo entre la razón y la fe es y se mueve en el ámbito o frontera del misterio. Este término, misterio, para la filosofía, debe ser esencial pues según Blondel, “en el corazón mismo de la *acción* es donde reside un *misterio*, y no escapamos al deseo de convertirnos en dueños de él. Como el espectro solar, más amplio que los destellos del color, la acción es *a la vez luz y calor oscuro*”.<sup>1</sup> Y esa oscuridad “escapa” al poder del hombre. Centrémonos en este término.

“En la teología, -nos dice Blondel- la palabra *misterio* designa sin duda lo que debe ser creído y lo que no puede ser comprendido. Pero esta última proposición, al evocar la idea de la noche oscura, desnaturaliza el sentido de la fe [y de la revelación]. Porque hay en el misterio, aun antes que la fe, aspectos que no dejan a la razón indiferente o totalmente ciega; y en la fe, hay aspectos que la meditación y la experiencia iluminan parcialmente, *Ratio fide illustrata, aliquam mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur...* (Constitutio Vatic. De Fide. Denzinger, n° 1796).”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> BLONDEL, M.: *La Acción*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, p. 352.

<sup>2</sup> BLONDEL, M.: sobre la voz “misterio”, colaboración para LALANDE, A.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, El Ateneo, Buenos Aires, 1966, p. 640.

Tres son las notas relevantes que debemos extraer de este texto:

a) “En la teología, la palabra misterio designa sin duda lo que debe ser creído y lo que no puede ser comprendido”. Más aún, dirá Blondel, “el misterio de Dios ni siquiera puede ser violado por la revelación”.<sup>3</sup>

La interpretación blondeliana es ortodoxa en su apreciación. Oigamos, en el mismo sentido, lo que nos dice al respecto un reputado teólogo, Mattias Josef Scheeben sobre la noción de misterio cristiano:

“El misterio en su forma absoluta es el misterio cristiano, es decir el misterio que se propone por medio de la revelación divina en el Verbo encarnado, para que el mundo crea. Según lo dicho, dos elementos le son esenciales: primero, que la realidad de la verdad propuesta no sea asequible a ningún medio de conocimiento natural, que esté fuera del alcance de la mente creada; segundo, que el contenido de la misma sólo pueda concebirse mediante conceptos análogos”.<sup>4</sup> “El misterio cristiano es una verdad

---

La traducción dice así: “La razón iluminada por la fe puede alcanzar cierta inteligencia de los misterios, y una inteligencia muy fructuosa.” Creemos relevante transcribir completo el número n. 1796 de la Constitución *Dei filius*, sobre la fe católica del Concilio Vaticano I. Dice así: [*De la parte que toca a la razón en el cultivo de la verdad sobrenatural*].” Y, ciertamente, la razón iluminada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía, y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca sin embargo se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aún enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal *peregrinamos lejos del Señor; pues por fe caminamos y no por visión* (2 Cor. 5, 6ss.)”.

<sup>3</sup> BLONDEL, M.: Historia y dogma, Ed. Cristiandad, Madrid, 2004, p. 112. Cfr. RAHNER, K.: Voz “Misterio, en Diccionario de teología, Herder, 1964 p. 435: “La permanencia de lo incomprensible en cuanto tal no queda anulada por el dogma de la visión de Dios”.

<sup>4</sup> SCHEEBEN, M.J.: Los misterios del cristianismo” I, Herder, Barcelona, 1958, pp.11-12.

anunciada por la revelación cristiana, que nosotros *no alcanzamos con la mera razón*, y después de haberla alcanzado por medio de la fe, *no podemos medir por completo con los conceptos de nuestra razón.*"<sup>5</sup>

A título de ejemplo clarificador adjuntamos la siguiente tabla de Scheeben sobre los "misterios del cristianismo". A saber:

El misterio de la Santísima Trinidad

El misterio de Dios en la creación.

El misterio del pecado en general y del pecado original en particular.

El misterio del Hombre-Dios y de su economía.

El misterio de la Eucaristía.

El misterio de la Iglesia y de sus sacramentos.

El misterio de la justificación cristiana (misterio de la gracia).

El misterio de la glorificación y las postrimerías.

El misterio de la predestinación.<sup>6</sup>

Cada uno de estos misterios despliega en cascada otros. De este modo, el misterio de la creación plantea el misterio del hombre, el misterio del mal y así sucesivamente.

b) "*En la fe, hay aspectos que la meditación y la experiencia iluminan parcialmente*". Blondel recoge el pensamiento ya clásico de que, en efecto, hay un valor epistemológico de la fe. La fe, como respuesta en obediencia a la revelación de Dios, es luz que ilumina la razón y la eleva.

Obsérvese que es preciso una noción propia de fe para la teología católica, desde la que opere como hipótesis de investigación, que sea distinta de la fe predicada en otras religiones. Blondel tiene

<sup>5</sup> *Ibíd.* p. 12.

<sup>6</sup> *ID.:* *Los misterios del cristianismo II.*

en mente, la hipótesis cristiana católica.<sup>7</sup> En este sentido, la Declaración *Dominus Iesus*, es clara al respecto al distinguir, la fe teologal y la creencia. Correlativamente, allí se habla de textos inspirados canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento en cuanto inspirados por el Espíritu Santo, y, “los libros sagrados de otras religiones”. La hipótesis de la verdad absoluta del cristianismo, de la que parte Blondel, exige esta distinción.

c) “Hay en el misterio, aun antes que la fe, aspectos que no dejan a la razón indiferente o totalmente ciega”. En el apartado anterior Blondel detectaba “en la fe”, aspectos que iluminaban, guiando y enriqueciendo, la razón. En este apartado Blondel da un paso más cualitativo y nuevo. En este apartado dice no sólo que atañe *de pleno iure* la noción de misterio también a la filosofía, sino que la revelación cristiana como misterio que es, “aún antes de la fe”, como hipotético acontecimiento real, es decir, aún antes de entrar en la “frontera” o paso a la fe, tiene aspectos que son competencia de la filosofía y que la filosofía debe tener en cuenta (no deben dejarla indiferente). Además, la razón “no es totalmente ciega”, sino que ve, investiga, filosóficamente ante el hipotético hecho de la revelación, aún sin la fe.

Este último paso es de gran importancia porque Blondel viene a descubrir (sacar a la luz) la legitimidad de una filosofía de la revelación cristiana. De una cristología filosófica o cristología metafísica. La filosofía puede y debe bordear el *vínculum perfectionis* y la frontera, aun cuando no se pronuncie sobre su realidad, no entre en ella, ni pretenda diluir su misterio. En efecto, Blondel, ve en la persona de Cristo histórico al “Vínculo realizador, vivificador, de toda la creación: *Vínculum perfectionis*.”<sup>8</sup>

En otros lugares, y en particular en éste que sigue, ya al final de su vida, vuelve sobre lo mismo. “¿Puede el estudio filosófico cristiano -se pregunta-, ir más allá sin usurpar el misterio donde habita inviolablemente el orden sobrenatural, [Revelación] siempre

<sup>7</sup> Declaración *Dominus Iesus*, n.7.

<sup>8</sup> DE LUBAC, H.: *Blondel y Teilhard de Chardin. Correspondencia comentada*, Ed. Hechos y Dichos, Zaragoza, 1968. p. 22.

inaccesible a la mirada directa de la conciencia? Parecería que no. Sin embargo, tradicionalmente hay una especie de estudio *negativo* que consiste en sacar partido del misterio mismo para responder a las más altas exigencias del sentido religioso.” Blondel nos recuerda el papel “tradicional” que la Revelación cristiana desempeña en el “estudio negativo” del misterio mismo. En efecto, la Revelación actúa como cortafuegos para impedir que la verdad se desvíe de la Verdad pura y simple. Y Blondel continúa: “Pero quizá sea posible *ir más lejos y precisar*, si puede decirse, *los contornos* del abismo misterioso que ninguna mirada podría sondear en sí mismo, pero cuyos *bordes* tienen *lineamientos discernibles* o son como *labios que proclaman* los requerimientos del alma y las *exigencias* de la verdad suprema”.<sup>9</sup> El por qué la filosofía puede *ahora* estudiar no en negativo, sino en *positivo*, el misterio, ya lo sabemos por la presencia del sobrenatural inmanente en el hombre. Blondel lo expresa en reiteradas ocasiones. Le oímos una vez más: “El estudio entero del pensamiento nos lleva a la conclusión de que todos los caminos de la inteligencia y de la voluntad nos conducen al borde de un abismo real que *no es exterior*, sino que reside en lo más íntimo de nosotros mismos. [...] Para ir de nosotros a nosotros mismos, es decir, de nuestro yo aparente hasta nuestra realidad plena y poseída, *tenemos que pasar por Dios*. No hay filosofía completa si se disimula este problema”. El filósofo es como un escalador, o mejor, un arqueólogo o paleontólogo que escava una sima, pues, nos dice Blondel, “por allí se ve cómo habremos de *cavar* en nosotros el *vacío* que la solución sobrenatural [Revelación] vendrá a colmar”. Hay que “*señalar* ese vacío y *probar* tal hueco”. Además, la filosofía debe “comprobar la *imposibilidad* [constitutiva] de *concluirse* y de unir estrechamente el pensamiento con la vida”. Ese es el “más alto servicio que puede prestar la razón” [filosófica]. Es en ese punto de la cima, de su cima, donde la filosofía es más filosofía, filosofía *simpliciter*.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> BLONDEL, M.: *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1966. p. 40. Los subrayados son nuestros. El texto para su publicación, aunque de fecha anterior, fue asumido con algunas correcciones por Blondel cuatro días antes de su muerte.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 41. Los subrayados son nuestros.

## 2. La frontera entre la razón filosófica y la fe cristiana [Revelación]

La revelación formalmente crística, es necesaria, esperada, solicitada y sin embargo inconcebible, inaudita e inaccesible para nosotros. Sin embargo, *es más*. La revelación es, para el hombre, dice Blondel, “algo escandaloso y odioso desde el momento que *no es lo que se deseaba que fuera*”. No es producto del deseo humano (proyección psicológica del deseo), ni tampoco fruto del esfuerzo investigador descubierto por la finita razón humana. Absolutamente inaccesible para el hombre y absolutamente necesaria para el hombre, la revelación debe ser autocomunicación misma de Dios como puro don salvífico.

Ahora bien, “sólo se puede ofrecer lo infinito bajo los rasgos de lo finito”. “Parecería casi natural encontrar lo absoluto en la eliminación de lo relativo y la vida sobrenatural en la muerte sensible. Pero redescubrir el ser bajo apariencias sensibles; admitir que un acto particular, contingente y limitado, pueda contener lo universal y lo infinito; tomar, de la serie de los fenómenos, un fenómeno que deje de pertenecer por completo a ella, he aquí *el prodigio*. Las grandezas espirituales en absoluto tienen esa claridad que imponiéndose a los sentidos fuerza el asentimiento, esa evidencia que violenta al entendimiento sin salvaguardar la íntegra libertad del corazón [...]. Esta mezcla de luz y de sombra es una singular *prueba para el espíritu* [...]. Pedimos que lo inaccesible se convierta en accesible y cuando la maravilla parece haberse realizado, rechazamos *creer* en ella como si fuera un *escándalo, demasiado grande para la razón*”. La razón es creyente. Y por ello, la razón debe ser lo que es, creyente, si quiere el hombre igualarse así mismo. No se sale de la razón (*lux rationis*), sino que se entra por elevación salvífica en la *lux fidei* cuyo destino es la *lux gloriae*.

Pero para que la acción humana suba, necesitada e impotente como es, debe bajarse “lo infinito bajo los rasgos de lo finito”. “Prodigio y misterio”, dirá Blondel.



“He ahí por qué lo que subyuga e ilumina a unos es también lo que endurece y ciega a otros. *Signum contradictionis*.”<sup>11</sup> Es, repite Blondel, la “herida y el escándalo más fuerte de la razón”, “la llaga filosófica”, “el obstáculo de la forma y hecho del don [la revelación], ya que, lo que sacamos de nosotros mismos, no es lo que hemos de recibir”.<sup>12</sup>

La revelación es misterio. Pero porque es revelación, es fuente de conocimiento, es luz y tiene fuerza epistémica. Dice Blondel: “*el misterio* mismo es una nueva iluminación, ya que propone como oscuro lo que precisamente debe superar la capacidad de una mirada limitada [...] Los mismos *milagros* no son imposibles [...] Ningún hecho por extraño y desconcertante que resulte, es imposible. La idea de leyes fijas en la naturaleza no es más que un ídolo [...]”<sup>13</sup> La ciencia no se pronuncia más que sobre lo real y no sobre lo posible”.

Resulta, una vez más muy ilustrativo, en un intento de comprender con mayor rigor la filosofía blondeliana, escuchar al Magisterio de la Iglesia católica y constatar que se dice lo mismo, pero desde perspectivas distintas; la filosófica, en el caso de Blondel y la teológica, en la del Magisterio católico.

En efecto, la encíclica *Fides et ratio*, que admite “la capacidad metafísica del hombre”, advierte que “la relación del cristianismo [revelación] con la filosofía requiere un discernimiento radical”.<sup>14</sup> En efecto, “la profundidad de la sabiduría revelada rompe nuestros esquemas habituales de reflexión, que no son capaces

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>12</sup> BLONDEL, M.: *Carta sobre apologética*, Universidad de Deusto, 1991, p. 44.

<sup>13</sup> Impresiona esta afirmación aceptada hoy sin problemas por la nueva física (principio de indeterminación, teoría cuántica,...) en el contexto del año 1893, del más férreo cientifismo, que es cuando Blondel escribe estas líneas.

<sup>14</sup> JUAN PABLO II: Carta encíclica *Fides et ratio*, n.23. La Encíclica sobre razón filosófica y la fe, o si se quiere, el tema de la *verdad* y de su *fundamento* en relación a la *fe* (*revelación*), que la precede, y es coetánea con el Blondel que escribe, es la *Aeterni Patris* de LEON XIII (4 de agosto de 1879). Cfr.DENZINGER-HÜNERMANN: nn.3135-31140; Ver también, GUERRERO,F. (Dir.): *El Magisterio Pontificio Contemporáneo I*, pp.111-124.

de expresarla de manera adecuada”. La encíclica pone como ejemplo la Encarnación de Dios-Hijo y más en concreto lo que llama, “la sabiduría de la cruz”. Esta sabiduría, es generadora de pensamiento para la razón filosófica que está del otro lado de *la frontera*. Veamos cómo el comienzo de la Primera Carta a los Corintios nos hace ver esta frontera. “El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual *se estrella* todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones *solamente* humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso. *¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el doctor? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?* (1Cor 1,20) se pregunta con énfasis el Apóstol”. La filosofía queda entonces como *a-terrada*, sin suelo donde asentarse, y demanda un auxilio. La acción no puede por sí misma pasar la frontera y no puede concebir la novedad radical que le tiene que venir como puro don. “*Para lo que Dios quiere llevar a cabo ya no es posible la mera sabiduría del hombre sabio, sino que requiere dar un paso decisivo para acoger una novedad radical: Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios [...]; lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es* (1 Cor 1, 27-28).” Hay un plan y un destino (“para lo que Dios quiere”) y hay un paso fronterizo decisivo que hay que dar para acoger la novedad salvífica.

Sin embargo, “la sabiduría del hombre rehúsa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza; pero san Pablo no duda en afirmar: *pues cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte* (2 Cor 12,10). El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera ‘locura’ y ‘escándalo’ [...] *Dios ha elegido en el mundo lo que es nada para convertir en nada las cosas que son* (1 Cor 1, 28).”

“La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría [revelación] lo que san Pablo pone como criterio de verdad y, a la vez, de salvación.

La sabiduría de la Cruz, pues, supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad de la que es portadora. ¿Qué *desafío* más grande se le presenta a nuestra razón y qué *provecho* obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe [revelación] puede abrirse a acoger en la *locura* de la cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe [revelación] y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el *escollo* contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. *Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe* [revelación], pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse”<sup>15</sup>

Este “obstáculo”, “abismo”, frontera, para el encuentro entre el Dios vivo y verdadero y el hombre, es “inefable”, “inconcebible”, “incomprensible” para el hombre. Blondel lo expresa magistralmente. “*Omne individuum ineffabile*. El verdadero infinito no está en el universal abstracto sino en el singular concreto [...] Para llegar al hombre, Dios debe traspasar toda la naturaleza y ofrecerse a él bajo la forma material más tosca. Para llegar a Dios, el hombre tiene que traspasar toda la naturaleza, y le encuentra bajo el velo donde se esconde únicamente para ser accesible. Así, todo el orden natural se levanta entre Dios y el hombre como *vínculo y obstáculo*, como medio necesario de unión y como medio necesario de distinción. Y una vez que Dios y el hombre se han *encontrado* mediante una doble convergencia, y después de que cada uno haya recorrido todo el camino al *encuentro* del otro, ese orden natural permanece estrechado en su

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, n. 23.

mutuo abrazo, viniendo a ser para el hombre el sello de su íntima adhesión a su autor y el sello de su inalienable personalidad. ¿Cómo puede realizarse semejante relación mediadora?”<sup>16</sup> Nos encontramos con la magna “cuestión de la verdad real del fenómeno sensible [...] Lo que la ciencia saca [de él] nunca es más de lo que percibe el sentido. Entre el *fenómeno* y el *ser* hay “un abismo” y la ciencia (de la naturaleza) “en él se pierde”. “Es preciso –nos dice Blondel- abandonar las apariencias [...] y lo sensible ya no existe como sensible. Incluso parece inconcebible que exista; no se puede comprender, en principio, lo que para él significa el *ser*”. “Cada orden de fenómenos conlleva una crítica que aleja el foco de perspectiva. Y, sin embargo, el edificio entero se destruye si le falta una sola piedra. Es, pues, necesario *elevantar* a lo que implica de *ser y de absoluto ese elemento relativo*, esa apariencia de *fenómeno* mismo, para completar así la total restitución del determinismo de la acción.<sup>17</sup> En Blondel el ser es inefable y es abismo y no se le puede “expulsar de la intuición sensible hacia las concepciones del entendimiento, o del *noúmeno* hacia el misterio de las verdades morales”<sup>18</sup> como hace Kant. Es más, “incluso la intuición sensible, de la que se pensaba que era totalmente *a posteriori*, supone un *a priori*”. “El criticismo se equivoca en lo que afirma.”<sup>19</sup> O en otros términos: “la materia tiene el ser sólo si el mismo ser se hace materia.”<sup>20</sup>

En conclusión, “la filosofía debe mostrar este punto de encuentro”: razón y fe [revelación].<sup>21</sup> Y siempre “permaneciendo del lado de acá de este *misterioso maridaje*.”<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> BLONDEL, M.: *La Acción*, p. 502.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 503.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 506.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 505.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 508.

<sup>21</sup> BLONDEL, M.: *Carta sobre apologética*, p.44.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p.52.

## ***El pulchrum: vía a la trascendencia***

DARTAGNAN ALVES DE OLIVEIRA SOUZA<sup>1</sup>

Docente ordinario y secretario

del Instituto Filosófico Aristotélico Tomista (IFAT) de Brasil

### **Resumen**

Muchos hombres, contemporáneos nuestros, están envueltos por una crisis profunda, se sienten perdidos en una vida sin sentido, llevados por la corriente del río de la existencia hacia un fin desconocido. En este estudio se busca indicar una vía que auxilie a los hombres a trascender más allá de la pura materialidad que los cerca. En efecto, a través de la belleza, de la admiración y de la contemplación, el hombre puede superar la frontera de lo sensible, sin perder la conexión con la realidad.

Como afirmaba Pablo VI, la humanidad necesita la belleza para no caer en la desesperación<sup>2</sup>. Sin embargo, la belleza capaz de auxiliar al hombre a abrirse a la trascendencia y a encontrar el camino del Absoluto no es cualquier hermosura. En el mundo hodierno existe “una belleza diabólica, que fascina a quien se enamora de ella, hasta hacer con que renuncie a Dios y a su propia alma”<sup>3</sup>. Por eso, es de suma importancia saber discernir cual sea la única y verdadera belleza, la vía transparente y luminosa que lleva a Dios.

---

<sup>1</sup> El autor es sacerdote miembro de la Sociedad Clerical de Vida Apostólica *Virgo Flos Carmeli*, expresión clerical del carisma de los Heraldos de Evangelio. Es licenciado en Teología por el Centro Universitario Ítalo Brasileño (UNIÍTA-LO – Brasil), Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB – Medellín) y Doctor en Filosofía por la Università Pontificia Salesiana (UPS – Roma). Actualmente es docente ordinario y secretario del Instituto Filosófico Aristotélico Tomista (IFAT) de Brasil.

<sup>2</sup> Cf. PAULO VI, *Messaggio agli artisti*, 7 dicembre 1965, n. 4. In: *Su l'arte e agli artisti: discorsi, messaggi e scritti, 1963-1978*, a cura di Pier Virgilio Begni Redona. Roma: Studium, 2000, p. 127-128. “Questo mondo nel quale viviamo ha bisogno di bellezza per non sprofondare nella disperazione”.

<sup>3</sup> POUPARD, P. Introducción. In: PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis: Camino de evangelización y diálogo*. Madrid: BAC, 2008, p. 25.

Con auxilio de la Metafísica trataremos de esclarecer este problema de vital importancia en nuestros días.

*Palabras clave:* Belleza, Admiración, Contemplación, Transcendencia.

\*\*\*

En pocos años los cambios sociales y culturales han sido asombrosos. ¿Quién podría imaginar que la humanidad, uniformizada en cierta medida por los avances técnicos y científicos, podría verse aún más sumergida en un proceso imparable de globalización, soplado por el viento indomable de los fenómenos sociales provocados por las guerras y las crisis políticas, ahora repercutiendo en Europa, y mañana en América?

¿Qué efectos sobre la personalidad del hombre occidental tendrán estos fenómenos tan complejos e imprevisibles? Si hasta ahora encontramos una sociedad siempre menos adherida a sus propias raíces culturales y religiosas, sumergida más y más en cierto tipo de individualismo a que induce el uso imprudente de las nuevas formas de comunicación como la internet, accesible desde todos los teléfonos, los tablets y otras formas de pequeño mundo en el que siempre más se enfrasan los individuos, la pregunta se hace irrenunciable: ¿qué nos aguarda para el día de mañana? ¿Será un día sin fronteras culturales ni sociales, un día de desdibujamiento de los últimos leves trazos de la personalidad individual y cultural?

Obviamente, tal proceso de desinterés gradual del hombre contemporáneo por todo aquello que trasciende la simple materialidad de las cosas existentes en el mundo, no se dio de un día para otro, sino que es fruto de un largo proceso, en el cual el hombre se ha alejado del Creador<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre el proceso de decadencia por el cual viene pasando la humanidad, aconsejamos la lectura de una de las principales obras del Prof. Plinio Corrêa de Oliveira: CORRÊA DE OLIVEIRA, P. *Revolução e Contra Revolução*. São Paulo: Retornarei, 2002, p. 21-38.

Dios, cuando miró el conjunto de su obra, vio que era “muy buena”, según nos narra el Génesis. En efecto, la diversidad de las criaturas, admirablemente armonizadas en el cosmos, dibujaba una admirable semejanza del Creador. Sin embargo, el hombre del siglo XXI, cansado hasta cierto punto de una ciencia que envejece sin traernos el antídoto de la muerte, y encandilado, al mismo tiempo, por la señal ininterrumpida de las pantallas de los pequeños tablets y celulares, parece insensible al ejercicio de la admiración, de la contemplación amorosa de las maravillas de la Creación.

El célebre Cherteston decía, con mucha razón, que el mundo no morirá por la falta de maravillas, pero sí por la falta de maravillamiento, de admiración<sup>5</sup>. Sin duda, lo que el famoso escritor inglés quería señalar era el anquilosamiento sufrido por el hombre contemporáneo en su capacidad de *transcender* a partir de la cotidianidad, superando lo vulgar, lo rutinario. Pareciera que el hombre contemporáneo hubiese perdido la disposición de ir más allá de los destellos de las pantallas, de las preocupaciones materiales que los atan a ras de suelo, impidiéndoles de volar con las alas del espíritu por horizontes más amplios, más elevados.

En este sentido, Benedicto XVI comentó que el mundo de hoy está marcado por una pérdida de la esperanza, de tal suerte que los hombres se encuentran en una situación que los lleva muchas veces a la desesperación<sup>6</sup>.

En un mundo dominado por el lenguaje luminoso de la tecnología, en que la distancia entre la imaginación y la realidad se acorta de forma asombrosa con la pérdida de contacto con el entorno, siempre considerado a través de la mediación de lo virtual, una especie de asfixia espiritual se hace sentir siempre más en los

---

<sup>5</sup> “The world will never starve for want of wonders, but only for want of wonder”. Cf. CHESTERTON, G.K. In: WOOD, R. *Aphorisms from the Work of G.K. Chesterton*. Texas: Baylor University, 2008, p. 11. Disponible en: <http://www.scabc.org/Chestertonaphorisms/Chestertonaphorisms.pdf>. Acceso en 24 de septiembre de 2014.

<sup>6</sup> BENEDICTO XVI. *Discurso en ocasión del encuentro con los Artistas*. 21 de noviembre de 2009.

hombres. ¿Cómo reaccionar ante tal desafío?

Al tratar sobre los trascendentales, Leo Helders considera con acierto, que la apertura a los atributos del ser es la ventana para contemplar la verdad, la bondad y la belleza existente en las cosas. Es según su expresión textual “dar preferencia al ser que al tener”<sup>7</sup>, a la contemplación que a la posesión. Interesarse por el ser es, de alguna forma, indagar sobre su origen, sobre la fuente de toda existencia, una apertura al Absoluto.

El ritmo frenético de la vida moderna, entre las carreras y las sollicitaciones de las redes sociales, de la internet y de la cultura de la imagen, absorbe el espíritu humano sin dejar tiempo para la reflexión, para el pensamiento, para la admiración, en una palabra para levantar los ojos al cielo, sin “tiempo para Dios”<sup>8</sup>. Paul Gilbert ha dicho con razón que el hombre contemporáneo, “fascinado por la ciencia, está aplastado por ella”<sup>9</sup>. Nosotros completaríamos que la alternativa al peso de la ciencia, son las emisiones luminosas de tantos aparatos electrónicos, capaces de poner al individuo en contacto con el fascinante e ilusorio mundo virtual, aislándolo, sin embargo, de lo real, en que se encuentran los verdaderos vestigios del Divino Artista.

---

<sup>7</sup> ELDERS, L. *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica I. L'essere comune*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 91. “Aprirsi agli attributi trascendentali dell'essere significa dare la preferenza all'essere che all'avere. Al centro dell'essere sono unità, verità, bontà e bellezza, e questi ci invitano a una comunanza con l'essere e a riempire di perfezione la nostra mente. Per di più la perfezione limitata degli esseri che conosciamo ci indirizza al di là di essi verso una sorgente dalla quale procedono e in cui esistono”.

<sup>8</sup> Cf. MARTÍ GARCÍA, M. A. *La admiración: Saber mirar es saber vivir*. Madrid: EUNSA, 2001, p. 19-20.

<sup>9</sup> GILBERT, P. *Metafísica: La paciencia de ser*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008, p. 28-29. “El hombre contemporáneo, fascinado por la ciencia, está aplastado por ella. La ciencia, por eficaz que sea, uniformiza nuestro universo y produce una cultura mundial donde muchos no encuentran su lugar. Los éxitos técnicos entusiasman al mismo tiempo que aturden e inquietan. Es necesario liberarnos de nuestro hechizo primario por la ciencia. Este ignora el principio ontológico, el ser que une y diversifica. [...] El espíritu humano exige más que la ciencia para comprenderse dentro del mundo”.



Es necesario encontrar los medios de proponer al hombre de nuestros días una apertura urgente hacia el Absoluto. En ese sentido, la vía de la belleza es un camino privilegiado para auxiliar al hombre moderno a salir de sí mismo, de su propio egoísmo. Ha de darse tiempo para reflexionar, para conversar con los otros, para medir su propia contingencia y sentir la necesidad de recurrir a Alguien, capaz de dar verdadero rumbo y sentido a su existencia humana en esta tierra.

Gilbert, al tratar sobre la belleza considera:

“La belleza espléndida pertenece al orden religioso: ella fascina y atrae el espíritu al mismo tiempo que suscita el temor reverente. Ella revela el misterio del ser así como bendice la espera del Espíritu. Transporta en un tiempo nuevo [...] que nos invita a unirnos a nuestro misterio y al Ser que se dona. La experiencia de la belleza genera así la experiencia de lo real”<sup>10</sup>.

La verdadera belleza que genera la admiración, es la pregunta subyacente al conocimiento humano: ¿de dónde ha salido esta maravilla? El hombre, de esa forma, indaga la inmensidad de los cielos y la extensión de la tierra, hasta llegar a tocar, casi con sus manos, al Ser por esencia, al Ejemplar de todas las bellezas creadas, causa y sustentación de todo el Universo. Como bien afirma Mantovani: “de una nueva capacidad de admiración, tenemos urgente necesidad hoy”<sup>11</sup>.

Cuando Dios se deja ver a través de la Belleza, crea en el hombre un estupor. La respuesta del hombre delante de ese deslumbramiento es propiamente la admiración. Este movimiento del espíritu produce en el alma la capacidad de entrega, de comunicación y de armonía: “Una función esencial de la verdadera belleza, que ya puso de relieve Platón, consiste en dar al hombre una saludable *sacudida*, que lo hace salir de sí mismo, lo arranca de la resignación,

---

<sup>10</sup> GILBERT, P. *Metafísica: La paciencia de ser*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008, p. 386-387.

<sup>11</sup> MANTOVANI, M. Il pulchrum nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere in S. Tommaso d'Aquino. *Path 4* (2005) p. 394. “[...] di una nuova *capacità di ammirazione* che abbiamo urgente bisogno oggi?”.

del acomodamiento del día a día e incluso lo hace sufrir, como un dardo que lo hiere, pero precisamente de este modo lo *despierta* y le vuelve a abrir los ojos del corazón y de la mente, dándole alas e impulsándolo hacia lo alto”<sup>12</sup>.

Delante de la belleza, el espíritu humano llevado por el asombro y la admiración, intuye de forma directa, ve como en un relámpago, algo a la manera de un flash de máquina fotográfica, un destello de la Divina Belleza<sup>13</sup>. Es como si se levantara la punta del velo que cubría el rostro de Moisés y se viese algo de la refulgencia del Señor.

La contemplación nacida de la admiración devuelve la propia dignidad a los seres, va más allá de la utilidad práctica o técnica, y oye en el Universo el eco de nuevas melodías, ya que busca realidades superiores “en la suspensión de una acción interesada con respecto a las cosas”<sup>14</sup>. Según las consideraciones de Pieper, ella está lejos de las interpretaciones corrientes y ordinarias<sup>15</sup>.

Por lo tanto, la contemplación admirativa tiene como característica ser desinteresada, lo que también es propio de la belleza. Conforme afirma Martí García “en toda admiración hay una referencia a la belleza. La belleza está presente en muchas más cosas que las que pensamos”<sup>16</sup>.

Sin embargo, ¿a que belleza estamos haciendo referencia? Hemos sobrevolado observando los efectos benéficos, por así decir terapéuticos, de la Belleza. Aún nos falta, aunque sea de forma

---

<sup>12</sup> BENEDICTO XVI. *Discurso en ocasión del encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina*. 21 de noviembre de 2009.

<sup>13</sup> Cf. CLÁ DIAS, J. S. *A gênese e o desenvolvimento do movimento dos Arautos do Evangelho e seu reconhecimento canônico*. Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici totaliter edita. Romae: Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, 2010, p. 351.

<sup>14</sup> CERESO GALÁN, P. La admiración, como origen de la filosofía. *Convivium* 15/16 (1963) p. 16.

<sup>15</sup> Cf. PIEPER, J. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: RIALP, 2003, p. 126.

<sup>16</sup> MARTÍ GARCÍA, M. A. *La admiración: Saber mirar es saber vivir*. Madrid: EUNSA, 2001, p. 60.

sintética, preguntar: Belleza, ¿quién eres?

Tratando sobre la importancia de la belleza, Mondin escribe:

“La belleza es aquella especial gracia, por la cual una persona, una cosa, una acción engendra admiración, suscita encanto, fascina [...]. Mientras la verdad interpela la conciencia y la bondad solicita la voluntad, por su parte la belleza excita admiración. Delante de la belleza permanecemos estáticos. La belleza se mira, [...] se contempla, se escucha silenciosamente. La belleza toma todo nuestro ser”<sup>17</sup>.

Por medio de una metáfora, el Prof. Plinio dice que “el *pulchrum* es el hijo santo, nacido de las castas nupcias entre la Verdad y el Bien”<sup>18</sup>. Ese “hijo casto y santo” causa maravilla y extasia al hombre, elevándolo a la contemplación de Dios, quien se manifiesta a la humanidad como “Belleza, Bondad y Verdad, inspirando, fascinando y transformando amorosamente al ser humano”<sup>19</sup>.

El Doctor Angélico afirma que la belleza, por si misma y esencialmente, se encuentra en la vida contemplativa<sup>20</sup>. Esto

<sup>17</sup> MONDIN, B. *Il problema di Dio*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1999, p. 188. “Bellezza è quella speciale grazia per cui una persona, una cosa, un’azione desta ammirazione, suscita incanto, affascina [...]. Mentre la verità interpella la conoscenza e la bontà sollecita la volontà, da parte sua la bellezza eccita l’ammirazione. Davanti alla bellezza noi restiamo estatici. La bellezza si guarda, [...] si contempla, si ascolta silenziosamente. La bellezza prende tutto il nostro essere”.

<sup>18</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, P. *O universo é uma catedral*. Disponible en: <http://www.pliniocorreadeoliveira.info/OUEUCSétimoHorizonteSec2ªe3ª.htm>. Acceso en 15 de agosto de 2015. “O *Pulchrum* é o filho santo, nascido das castas núpcias entre a Verdade e o Bem”.

<sup>19</sup> SERAIDARIAN, M. C. *O pulchrum: Porta da mística*. Tese de Licenciatura Canônica na Faculdade de Filosofia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009, p. 47. “Beleza, Bondade e Verdade, inspirando, atraindo, fascinando e transformando amorosamente o ser humano”.

<sup>20</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo. *S. Th., II-II, q. 180, a. 2, ad 3*. Explica Monachese: “Dato che la contemplazione è nel suo atto essenzialmente intellettuale, e tuttavia ciò che muove a tale atto è la volontà (la quale muove tutte le altre potenze, compreso l’intelletto, al proprio atto), si comprende come l’oggetto della contemplazione sia il bello, la cui nozione convoglia entrambe le facoltà, intellettuale e appetitiva”. Cf. MONACHESE, A. *La bellezza come nome di Dio nel pensiero di Tommaso d’Aquino*. Dissertatio ad doctoratum in facultate

viene a confirmar otra afirmación suya relativa al *pulchrum*. Si de un lado la belleza y la bondad convergen, como ya lo había afirmado Dionisio, es verdad también que difieren en su razón específica, pues el primero está ordenado a la *vis cognoscitiva*<sup>21</sup> y el segundo a la voluntad. El *pulchrum*, por lo tanto, dice respecto al conocimiento intelectual, aunque deba pasar necesariamente por los sentidos: “pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet”<sup>22</sup> y “quae visa placent”<sup>23</sup>. Así se diferencia del *verum* capaz de abarcar desde los entes reales, con forma propia, hasta los entes de razón, como los matemáticos<sup>24</sup>.

De ahí explicarse el complacimento anejo a la visión o aprensión intelectual del ente, esto es, primero se ve y se comprende algo, después esta visión agrada. Y es que en los seres con forma propia no deja de estar presente el vestigio de Dios en cuánto ejemplar, en cuanto modelo e inspiración de todas las criaturas. La belleza de cada ser, según Santo Tomás, le viene de su propia forma, la cual a su vez deriva de la Divina Belleza<sup>25</sup>. De ahí que nuestro intelecto, marcado a fondo por la imagen divina, se deleite al contemplar en las criaturas el reflejo del Creador. Esto se hace de forma instintiva, casi connatural, familiar.

Sin embargo, para contemplar la verdadera belleza de las cosas es necesario tener los ojos puros, esto es, un cierto hábito de reflexión y contemplación, no dejándose ofuscar por el ruido y la corrupción espiritual del mundo, el cual se acerca a la creación desde un ángulo utilitarista o consumista. Por eso, el Prof. Plinio Corrêa de Oliveira afirma que normalmente el inocente, mediante

---

philosophiae totaliter edita. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2008, p. 220-221.

<sup>21</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo. *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

<sup>22</sup> Id., *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

<sup>23</sup> Id., *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3.

<sup>24</sup> Cf. Id., *S. Th.*, I, q. 16, a. 4.

<sup>25</sup> “Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur” (Id., *In Div. Nom.*, cap. 4, lect. 1.)

el maravillamiento ante la naturaleza creada, siente en sí una tendencia que le impulsa a contemplar el Absoluto. De ese modo, “a medida que va buscando lo maravilloso, de etapa en etapa, el inocente afina las exigencias de su alma hasta llegar al Ser que es la cumbre, la cúpula de todo el orden del ser, autor de la Creación, perfectísimo, infinito, absoluto, eterno”<sup>26</sup>.

Y Martí García afirma que “para encontrar la belleza es necesario tener unos ojos limpios, cerrarnos ante muchos reclamos para no distraernos de lo esencial. El paladar del alma puede ser más o menos refinado, pero sólo aquellos que han sabido prescindir de lo innecesario están en condiciones de descubrir la belleza cara a cara”<sup>27</sup>.

En sentido contrario, Vanni Rovighi se muestra un poco pesimista sobre la validez racional de la vía de la belleza como instrumento eficaz para testimoniar la existencia de Dios<sup>28</sup>. Nuestro punto de vista es diverso. La metafísica tomista, y la metafísica en general, puede encontrar un lugar seguro para el *pulchrum* entre los trascendentales, y, por lo tanto, en nuestra relación con los seres por medio del conocimiento. Así siendo, también será un puente hacia el Ser por excelencia, aunque considerado en cuanto ejemplar de toda la creación. Sería una relación análoga a la de la obra de arte con su artista. Así como a partir de determinado cuadro se pueden discernir la mentalidad, los sentimientos y la capacidad de un pintor. Basta comparar el Guernica de Picasso con una de las anunciaciones del Beato Angelico, para intuir las

---

<sup>26</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, P. *Primeiro olhar e inocência: Obra póstuma, em preparação*, parte II, cap. 3, p. 6.

<sup>27</sup> MARTÍ GARCÍA, M. A. *La admiración: Saber mirar es saber vivir*. Madrid: EUNSA, 2001, p. 61.

<sup>28</sup> Cf VANNI ROVIGHI, S. *Il problema teologico come filosofia*. Milano: Vita e Pensiero, 1980, p. 92. “La riflessione sulla bellezza come testimonianza dell'esistenza di Dio può sembrare – ed è – molto fragile da un punto di vista rigorosamente razionale, ma non è priva di efficacia per chi riconosca la bellezza della natura: i cieli narrano la gloria di Dio non solo per la regolarità dei loro movimenti, ma anche per la loro bellezza. [...] Non pretendo certo che questo sia un argomento dimostrativo; ma mi domando se molti di noi non siamo stati indotti a pensare a Dio dalla contemplazione della bellezza della natura”.

diferencias personales de los artistas.

En ese sentido, podemos afirmar con tranquilidad que en un mundo, en el cual reina un materialismo siempre más vacío y más virtual, la belleza es un camino privilegiado para el reencuentro con el Absoluto. San Juan Pablo II en su discurso a los artistas comentaba:

“Que la belleza que transmitáis a las generaciones del mañana provoque asombro en ellas. Ante la sacralidad de la vida y del ser humano, ante las maravillas del universo, la única actitud apropiada es el asombro. Los hombres de hoy y de mañana tienen necesidad de este entusiasmo para afrontar y superar los desafíos cruciales que se avistan en el horizonte. Gracias a él la humanidad, después de cada momento de extravío, podrá ponerse en pie y reanudar su camino. La belleza es clave del misterio y llamada a lo trascendente. Por eso la belleza de las cosas creadas no puede saciar del todo y suscita esa arcana nostalgia de Dios”<sup>29</sup>.

A partir de la contemplación de las bellezas existentes en la creación es posible elevarse a la consideración de la Belleza Subsistente, pues la verdadera belleza posee una poderosa fuerza de atracción que “transporta” el hombre a la trascendencia<sup>30</sup>. Por eso, es ella un camino privilegiado para fomentar la experiencia del Absoluto por parte del mundo moderno<sup>31</sup>. El *pulchrum* encanta, arrebató y

---

<sup>29</sup> JUAN PABLO II. *Carta a los artistas*, 4 de abril de 1999, n. 16.

<sup>30</sup> Monachese afirma que la contemplación de la belleza absoluta “conduce alla contemplazione della bellezza totalmente perfetta e causa del sommo diletto”. Cf. MONACHESE, A. *La bellezza come nome di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino*. Dissertatio ad doctoratum in facultate philosophiae totaliter edita. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2008, p. 236. Cf. también lo que Coomaraswamy considera sobre el tema en una de sus obras: COOMARASWAMY, A. K. *Teoría medieval de la belleza*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1987, p. 57-58.

<sup>31</sup> Considerando la belleza, Jaramillo escribe: “Es aquí donde justificamos nuestra percepción de amparo para el hombre desvalido de hoy”. Cf. JARAMILLO, J. C. J. *Naturalaleza y alcance de la trascendencia del símbolo religioso: El encanto arrebatador y místico del encuentro profundo con el símbolo*. Tese de Licenciatura Canónica na Faculdade de Filosofia, Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009, p. 36.

confisca<sup>32</sup>, dado que las bellezas de Universo proclaman las glorias del Creador, Belleza por esencia. Sabiendo buscarlo en esta tierra, el hombre encuentra la vía a la verdadera felicidad. Para que los hombres sean capaces de ascender por esa escalera *pulcrífica* es necesario que estén preparados con los ojos limpios y puros. Y para que eso ocurra, ellos deben librarse del egoísmo materialista, de la fascinación esclavizadora de la ciencia y de la técnica.

En el mundo de hoy el hombre experimenta cierta insatisfacción, cierta laguna interior que nada colma. Tal sentimiento es causado por la nostalgia de Dios, causada por el distanciamiento interior. Y la belleza lleva al encuentro con Aquel que sacia todos nuestros rectos deseos.

“Es la belleza [...] una puerta que se abre, en medio al caos hodierno, para hacer reposar el inquieto corazón del hombre en la degustación de la experiencia trascendental del Absoluto. El *pulchrum* [...] tiene un papel de suma importancia en ese auténtico reencontrarse con Dios”<sup>33</sup>.

Por lo tanto, como decía San Juan Pablo II<sup>34</sup> – parafraseando a Dostoevskij – “la belleza salvará al mundo”. Nosotros diríamos, la auténtica belleza salvará al mundo, pues existe una falsa belleza, proveniente del demonio, apta para llevar a los hombres a renunciar a Dios y entregar su propia alma a la fealdad, a la mentira, a la maldad<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. CORRÊA DE OLIVEIRA, P. A estética e a ideia de Deus. *Revista Dr. Plinio* 124 (2008) p. 18. Escribe el Autor: “A emoção estética bem entendida termina substancialmente num ato de caráter religioso e metafísico”. Cf. CORRÊA DE OLIVEIRA, P. A estética e a ideia de Deus. *Revista Dr. Plinio* 124 (2008) p. 21.

<sup>33</sup> CAMPOS, J. V. A. *Pode o homem contemporâneo ter uma experiência transcendental absoluta que dá sentido ao caos do mundo hodierno?* Tese de Licenciatura Canônica na Faculdade de Filosofia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009, p. 77. “É a beleza [...] uma porta que se abre, em meio ao caos hodierno, para fazer repousar o irrequieto coração do homem na degustação da experiência transcendental do Absoluto. O *pulchrum* [...] tem um papel de suma importância nesse autêntico reencontrar-se com Deus.”

<sup>34</sup> Cf. JOÃO PAULO II. *Carta a los artistas*, 4 de abril de 1999, n. 16.

<sup>35</sup> Cf. POUFARD, P. Introducción. In: PONTIFÍCIO CONSEJO DE LA CUL-

Por eso, Benedicto XVI enseña que la falsa belleza se propaga con una capacidad “seductora hasta el aturdimiento”<sup>36</sup>. Sin embargo, la belleza salvadora es la que refleja la divina belleza<sup>37</sup>. Por eso, es imprescindible que los hombres sepan mirar, admirar y contemplar las maravillas existentes en el Universo, pues, de esta manera, se elevarán a Aquel que es la Belleza, “el Camino, la Verdad y la Vida”<sup>38</sup>.

### Referencias bibliográficas

ALMEIDA, Millon. Resenha do documento Via Pulchritudinis: O caminho para a Beleza, do Pontifício Conselho da Cultura. In: *Lumen Veritatis* 10, 2010, p. 125.

BENEDICTO XVI. *Discurso por ocasión del encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina*. 21 de noviembre de 2009.

CAMPOS, Juliane. *Pode o homem contemporâneo ter uma experiência transcendental absoluta que dá sentido ao caos do mundo hodierno?* Tese de Licenciatura Canônica na Faculdade de Filosofia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.

CEREZO GALÁN, Pedro. La admiración, como origen de la filosofía. In: *Convivium* 15/16 /1963, p. 16.

CHESTERTON, Gilbert Keith. In: WOOD, R. *Aphorisms from the Work of G.K. Chesterton*. Texas: Baylor University, 2008, p.

---

TURA, *Via pulchritudinis: Camino de evangelización y diálogo*. Madrid: BAC, 2008, p. 25.

<sup>36</sup> BENEDICTO XVI. *Discurso por ocasión del encuentro con los artistas en la Capilla Sixtina*. 21 de noviembre de 2009.

<sup>37</sup> Escribe Almeida: “Perante a delicada análise de que ‘nesses últimos decênios, a verdade tem sido instrumentalizada por ideologias [...] e a bondade, horizontalizada, tem sido reduzida a meramente um ato social’, a *Via Pulchritudinis*, ou da beleza, surge como um meio para chegar àqueles que estão necessitados da Religião, e através da formosura sensível das coisas, elevar-se desta, à Beleza Eterna e descobrir com fervor o Deus Santo Artífice de cada beleza”. Cf. ALMEIDA M. B. Resenha do documento Via Pulchritudinis: O caminho para a Beleza, do Pontifício Conselho da Cultura. *Lumen Veritatis* 10 (2010) p. 125.

<sup>38</sup> *Jn* 14, 6.



11. Disponible en: <http://www.scabc.org/Chestertonaphorisms/Chestertonaphorisms.pdf>. Acceso en 24 de septiembre de 2014.

CLÁ DIAS, João. *A gênese e o desenvolvimento do movimento dos Arautos do Evangelho e seu reconhecimento canônico*. Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici totaliter edita. Romae: Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, 2010.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. *Revolução e Contra Revolução*. São Paulo: Retornarei, 2002.

\_\_\_\_\_. *O universo é uma catedral*. Disponible en: <http://www.pliniocorreadeoliveira.info/OUEUCSétimoHorizonteSec2ªe3ª.htm>. Acceso en 15 de agosto de 2015.

\_\_\_\_\_. *Primeiro olhar e inocência: Obra póstuma, em preparação*.

\_\_\_\_\_. A estética e a ideia de Deus. In: *Dr. Plínio 124*, 2008.

COOMARASWAMY, Ananda. *Teoría medieval de la belleza*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1987.

ELDERS, Leo. *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica I. L'essere comune*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995.

GILBERT, Paul. *Metafísica: La paciencia de ser*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.

JARAMILLO, John Carlos. *Naturaleza y alcance de la transcendencia del símbolo religioso: El encanto arrebatador y místico del encuentro profundo con el símbolo*. Tese de Licenciatura Canónica na Faculdade de Filosofia, Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.

JUAN PABLO II. *Carta a los artistas*, 4 de abril de 1999.

MANTOVANI, Mauro. *Il pulchrum nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere in S. Tommaso d'Aquino*. In: *Path 4* (2005) p. 394.

MONACHESE, Angela. *La bellezza come nome di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino*. Dissertatio ad doctoratum in facultate philosophiae totaliter edita. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2008.

MONDIN, Battista. *Il problema di Dio*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1999.

MARTÍ GARCÍA, Miguel Angel. *La admiración: Saber mirar es saber vivir*. Madrid: EUNSA, 2001.

PAULO VI, Messaggio agli artisti, 7 dicembre 1965, n. 4. In: *Su l'arte e agli artisti: discorsi, messaggi e scritti, 1963-1978*, a cura di Pier Virgilio Begni Redona. Roma: Studium, 2000.

PIEPER, Joseph. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: RIALP, 2003.

POUPARD, Paul. Introducción. In: PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis: Camino de evangelización y diálogo*. Madrid: BAC, 2008.

SERAIDARIAN, Maria Cecília. *O pulchrum: Porta da mística*. Tese de Licenciatura Canônica na Faculdade de Filosofia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studium fratrum praedicatorum*, 30 tomi, Romae, Leonina, 1882.

VANNI ROVIGHI, Sofia. *Il problema teologico come filosofia*. Milano: Vita e Pensiero, 1980.

***Mística y filosofía contemporánea:  
camino para conocer la Escuela de Madrid  
(Gaos, Ortega, Rielo)***

HÉCTOR ARÉVALO BENITO  
Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)  
hbenito@utpl.edu.ec

**Abstract**

Las relaciones que entre mística y filosofía contemporánea establecieron algunos filósofos de la *Escuela de Madrid*, fueron expuestas a colación del cuarto centenario de San Juan de la Cruz celebrado en México (1942), las cuales -y según la visión de José Gaos en su breve pero denso *Filosofía y mística aquí y ahora*- tuvieron fuertes concomitancias entre sí, y su estela permanece en forma de “vasos comunicantes” con autores contemporáneos como Fernando Rielo (1923-2004), quien también nos ofreció su visión (1992) sobre la mística y la *Escuela*.

**Introducción**

En primer lugar, damos unas líneas sobre el papel de la religión según Gaos durante la Edad moderna; después, vemos su propia opinión sobre qué es mística (y qué relación tiene con la filosofía contemporánea y la escuela de Madrid: Ortega, Zubiri, Gaos, Xirau, Nicol, Bacca y Marías), y, finalmente, cerraremos con algunas reflexiones sobre Gaos, Ortega, Rielo y el sentido que para ellos tuvo la mística española.

***Lo teológico. El cristianismo según J. Gaos***

A mediados de los 40, en México, Gaos publicó un texto que afirma que “la historia cultural occidental”, le parecía:

“[...] la historia de una gigantomaquia entre [a] religiosidad o religación religiosa o por la raíz y [b] religiosa liberación -y

desarraigo-[:] [la historia de una gigantomaquia] entre [a] “trascendentismo” e [b] “inmanentismo”, en la que está incluida la historia de la creación de la filosofía por los griegos y de su recepción por el cristianismo y la Cristiandad”<sup>1</sup>

Para Gaos la *christiana philosophia* se prolongó desde la escolástica medieval hasta el cartesianismo y el idealismo alemán, aunque vino a disolverse en tiempos de la escolástica a causa de “las grandes novedades de los tiempos modernos” (del *burgués laico*, decía), así como con *les philosophes*, hasta culminar en la división y disolución de la escuela hegeliana, mediante un inmanentismo creciente. Así, encuentra pueblos antiguos que permanecieron en el paganismo; otros recibieron el cristianismo, el cual se convertirá en la concepción que *unifica*, por ejemplo, la filosofía medieval con la moderna.

Al tiempo, el cristianismo conllevó<sup>2</sup> desde la Escolástica medieval hasta hoy “un movimiento tendente a emancipar la filosofía occidental del cristianismo” (o “gigantomaquias”). En éstas sucederá algo novedoso: un problema con la *mirada avizora del inmanentista burgués laico* en su visión del “más acá”, pues aunque “es un hecho como doctrina de un movimiento del pensamiento y como propósito de un tipo de hombre”<sup>3</sup> moderno, sin embargo alberga error -una concepción hiper-antropocentrista-, pues es imborrable el *humus* trascendente en la definición de hombre<sup>4</sup>. Así, el *ciencismo*<sup>5</sup> es grave error: pues reduce a la humanidad a uno

---

<sup>1</sup> GAOS, JOSÉ, *Pensamiento de Lengua Española. Pensamiento Español*, O. C., T. VI (Prólogo de J. L. Abellán; Coord.: F. Salmerón), UNAM, México, 1ª edición, 2003, p. 45.

<sup>2</sup> *Ib.*, pp. 45 y 46.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 49.

<sup>4</sup> *Ib.*, p. 49. Además, añade: “el occidental, europeo y americano” ha tenido desde sus comienzos una raíz común: el cristianismo: “El cristianismo es desde los comienzos de la edad media la raíz tradicional del Occidente moderno, europeo y americano”. *Ib.*, p. 50.

<sup>5</sup> En este sentido véase cómo Gaos criticaba el *ciencismo* como una nueva metafísica en MATUTE, ÁLVARO, “Prólogo”; GAOS, JOSÉ: O. C., T. XV, *Discurso de Filosofía. De Antropología e Historiografía. El siglo del esplendor en México* (Prólogo de Á. Matute. Coord.: A. Zirió Q.), México, UNAM, 2009, pp. 7-28.

de sus productos. Genial, pero no (auto)suficiente. Por esta razón, el *burgués laico*, no puede “desarraigarse, descristianizarse” en su naturaleza:

“[...] “condenada” a errar sucesivamente de un extremo a otro, sin que le sea dado ni siquiera en el punto medio de cada vaivén conciliar *arraigo o tradición e innovación o historia* en síntesis reiteradamente superiores de tesis y antítesis dialécticamente necesarias”<sup>6</sup>

¿Es su sino? ¿La “religión”<sup>7</sup> en realidad es “etapa accidental de la historia humana” o, por el contrario, es “capa básica, [tal y] como la ha concebido la tradición general del pensamiento [...] [e incluso en la] filosofía más actual”<sup>8</sup>. En definitiva, para Gaos es importante la inmanencia, pero es ciega sin el mencionado *humus* religante.

### **Lo teologal. Significados en la Escuela de Madrid. Mística y filosofía según Gaos**

Definamos ahora qué es *mística* para Gaos. Es momento de mencionar dos conferencias de 1942: (1) “Filosofía y Mística aquí y ahora”<sup>9</sup>, (2) “Poesía, mística y filosofía. Debate en torno a San

<sup>6</sup> *Ib.*

<sup>7</sup> Véase el (inédito) trabajo sobre Gaos: VALDÉS VIGNAU, SILVIA, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, Pamplona, Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1996.

<sup>8</sup> “Capa básica” para Gaos: y apela a la etimología de “religión” como *religación*: “lo único verdaderamente radical y en consecuencia capaz de religar por la raíz o de radicar o arraigar”. Es un punto en común con su maestro Zubiri (Véase *nota siguiente*: p. 315 y p. 329, nota 5). Para Gaos, Ortega y Zubiri estaban “a un paso de la mística”, pues concretamente Ortega anunció un “Dios a la vista!”, pero no “pasó prácticamente de ahí”. Así pues, Gaos anima a que se revise lo que Ortega pensaba sobre la mística cuando “habla comparativamente de Santa Teresa y Newton” (en *Ideas y creencias*). Cabe señalar que, para Gaos, esta crítica a la mística también la hizo Ortega en 1929 (si bien no da un título concreto). *Ib.*, nota 1, p. 329., y sólo Bacca podía defender una mística. *Cfr. Ib.*, p. 315.

<sup>9</sup> *Cfr.* “Filosofía y mística aquí y ahora”, pp. 313-341, en GAOS, J., *O.C.III (Ideas de la Filosofía 1938-50)*, México, UNAM, 2003. El siguiente texto, sobre S. Juan de la Cruz, está en el mismo lugar (págs. 341 y ss). Sobre las vicisitudes de la edición (en 1943, sólo de esta última; la primera que aquí tratamos permanecía inédita hasta 2003), véase la introducción de A. Ziri6n.

Juan de la Cruz”. Al público en general, fueron dadas a conocer en marzo de 2003. Nos centraremos, para este artículo, en la primera.

Con su hábito de preguntar comenzará<sup>10</sup>: “¿Qué representa, pues, San Juan de la Cruz para nosotros?”. A renglón seguido (y con su también habitual sesgo fenomenológico), dará un giro de 180 °, y añadirá: “Pero, antes, ¿quiénes somos *nosotros*? Porque, evidentemente, lo que San Juan de la Cruz represente para nosotros, depende de quiénes seamos nosotros”. Tras este preguntarse, constatará que necesita repasar qué piensan Ortega y sus epígonos sobre la mística: tanto Ortega como Zubiri<sup>11</sup> se quedan en el ámbito de “lo teológico”, siempre a “un paso de la mística”, y Bacca –y no sólo por su trabajo con las *Enéadas* de Plotino- es de los pocos que, como manifestó él mismo en México (1942), llega a la mística cuando afirma que “la filosofía debe culminar, por encima de sus estratos fenomenológico, trascendental e incluso metafísico, en un estrato teologal. No teo-lógico, sino teo-logical. Esto es mística”<sup>12</sup>.

Gaos dirá también que en Nicol y Xirau habrá un “sentido místico de la filosofía, de la vida intelectual en general”<sup>13</sup>. Además, con relación a Nicol, señalará<sup>14</sup> que su misticismo también lo deja de manera definitiva y asentada el título de su reciente libro sobre Bergson, *La marcha de Bergson hacia lo concreto. Misticismo y temporalidad*. Pero de todos ellos Gaos destacará a Marías, pues en su traducción del famoso *El conocimiento de Dios* (de Gratry) se ve que aunque Marías pudiera todavía estar “a un paso de la religión”, sin embargo, se acerca a la mística al alabar este libro (no sólo traducirlo) cuando dice: “aunque el libro seguirá siendo teológico - la mística esta una vez más *a un paso*”<sup>15</sup>. Así pues, se puede decir que Marías también podría estar cercano. Marías, Xirau, Nicol y Bacca, de la parte más “teologal” o mística; Zubiri y

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 313. Cursivas de Gaos.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 315.

<sup>12</sup> *Ib.*

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 315.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 330, nota 7.

<sup>15</sup> *Ib.*, p. 330, nota 6.

Ortega, del lado más “teológico” o menos místico. Esto en España (también tratará México, con Octavio Paz entre otros; pero no es tema de este texto).

Pero lo importante de todo esto es que Gaos, poniéndose del lado de los filósofos de la Escuela de Madrid, dirá:

“Para nosotros – que ya sabemos quiénes somos [La Escuela de Madrid]- , San Juan de la Cruz representa la mística, y *la mística representa “la perfección” de la filosofía*; tomando este término de “perfección” en su sentido etimológico y más propio y estricto, y la relación entre filosofía y mística un poco, siquiera, *en el sentido de la relación entre el entendimiento y la fe en las palabras del Santo* [es decir: San Juan de la Cruz]: “Dios, a quien va el entendimiento, excede al mismo entendimiento; y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento, y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así antes se ha de apartar al entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para llegarse a Dios, *caminando en fe, creyendo* y no entendiendo. Y de esta manera, *llega el entendimiento a la perfección*”<sup>16</sup>

Así pues, para Gaos dicha noción de Marías, Xirau, Nicol y Bacca, le parece estar comprendida en la expresión que ha subrayado del anterior texto, es decir, cuando afirma, que: “la mística, es la perfección de la filosofía”; esta definición “comprende todas las variantes y matices de la relación entre la filosofía y la mística” de los autores mencionados.

Veamos ahora su propia concepción: tras una aclaración terminológica sobre el uso del término “místico” (= “literatura

---

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 330-331, nota 10. Primera y segunda cursivas nuestras; últimas cursivas, de Gaos. Concretamente, San Juan lo afirma en *Llamar de Amor Viva* (B), 3, 48. La última frase Gaos la corta (teniendo en medio una coma); la frase completa, dice: “Y de esa manera llega el entendimiento a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo”. También está cortada la primera frase, la cual dice: “Antes te digo que, si entendiésemos distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios [a quien va el entendimiento...]”. Ambos cortes de parecen no afectar demasiado al sentido, pero si completan mejor la comprensión del texto de San Juan de la Cruz.

mística” como la “ciencia de la vida mística”) nos hace ver que con su uso metonímico lo que quiere dejar asentado es que entre “la filosofía y la mística se encuentr[an] *dos relaciones posibles*”<sup>17</sup>, y que ambas tratan sobre casi todos los temas posibles que nos podamos plantear. Así, para comenzar, expondrá estas dos relaciones posibles:

La mística parece poder ser objeto de la filosofía.

“En sentido inverso, *la filosofía puede ser objeto de la mística*”<sup>18</sup>

Con relación a la primera, dirá que en ella “la *mística* parece poder ser objeto de la filosofía [...], parece posible que la filosofía filosofe sobre la mística, parece posible pronunciarse filosóficamente sobre la existencia y la esencia de la mística”<sup>19</sup>. Así, los místicos “ponderan la inefabilidad y la suprarracionalidad [...] de la vida mística”. Y afirma que si dentro de esta vida mística se puede hablar de la posibilidad de una “literatura mística” y “ciencia mística”, entendida como “filosofía mística”, entonces se puede investigar perfectamente “con y desde los instrumentos de la filosofía”. Pero propone el caso contrario, y se pregunta: “[...] [y] si ciencia y literatura místicas no fuesen filosofía, ¿podrá ser la mística objeto de otra filosofía?”<sup>20</sup>. Veámoslo despacio: si “de la vida mística no fuese posible decir sino [solamente] lo que dicen las poesías de San Juan de la Cruz”, concluye que quizá no sería posible filosofar sobre ella<sup>21</sup>. Pero, para Gaos, es imposible que la filosofía no hable de la mística —aunque el lenguaje de la mística fuera pura poesía, o se explicara de forma puramente poética—, y se hace la siguiente magnífica pregunta, que nos da una clara respuesta:

“[Pero] ¿No es la filosofía la ciencia, o lo que sea, de *todas* las cosas, humanas y divinas, habidas y por haber, y aún de algunas otras?”<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> *Ib.*

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 318.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 317.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 317.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 318.

<sup>22</sup> *Ib.* Cursiva de Gaos.



Gracias a esta pregunta va a obtener una buena respuesta: “la filosofía es el gato escaldado”. Y continuará diciendo:

“[...] a nadar no se aprende si no en mojado, arriesgándose a meterse y hasta arrojarse en el agua- después de haber aprendido muchos siglos antes que el movimiento se demuestra andando<sup>23</sup>”

Es decir: *mutatis mutandis*, para saber si la filosofía puede filosofar sobre la mística, se puede hacer de una sola manera: *siendo* místico. Porque ser místico es ser filósofo.

Esto por una parte; veamos ahora el otro planteamiento de Gaos cuando afirmaba que “la filosofía puede ser objeto de la mística”.

Para comenzar, esta segunda cuestión le parece menos problemática que la primera. ¿Por qué? Porque la filosofía “es una de las cosas de las que tiene que desasirse el místico”. Claramente se está apoyando en la idea de San Juan de la Cruz, cuando en *Imitación de Cristo y menosprecio del mundo*, menos precia la “soberbia del filósofo”, pues, dice Gaos:

“San Juan de la Cruz no se cansa de insistir en la necesidad de trascender toda ciencia, todo conocimiento racional, lo que sin duda comprende a la filosofía”<sup>24</sup>

Reparemos aquí en el curioso planteamiento gaosiano sobre las relaciones entre la filosofía y la mística: para Gaos, ser místico es ya ser un filósofo; más que nada, porque para conocer si la filosofía puede filosofar sobre la mística, sin querer, nos pondríamos en una (por decirlo así «tesitura mística»); sin embargo, para ser un místico (un «místico puro», podríamos decir), al tiempo afirma Gaos que hay que “desasirse” de la filosofía, o mejor dicho, de lo que hemos entendido tradicionalmente por “filosofía”. Se trata de una *epojé* o reducción fenomenológica: quien filosofa, ya está siendo místico; pero para ser buen místico no necesitamos ser conocedores de la filosofía de los filósofos, ni presumir de ser grandes “conocedores racionales” de la realidad: pues la

---

<sup>23</sup> *Ib.*, pp. 318-319.

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 319.

mística trasciende toda ciencia, o filosofía —o como quiera que denominemos al conocimiento racional—.

Por cierto, cabe apuntar aquí que, claramente, el lugar común de la reflexión gaosiana sobre la “soberbia del filósofo” —tema tratado ampliamente por muchos autores cuando se acercan a estudiar a Gaos<sup>25</sup>—, parece explicarse de manera diáfana mediante esta crítica a la razón (entendida ésta en cuanto instrumento de conocimiento meramente racional) inspirada en el análisis que Gaos hace, como hemos visto, de los primeros capítulos de *Imitación de Cristo y menosprecio del mundo* de San Juan de la Cruz. Hay que señalar que, para Gaos, esta concepción (la de la mística como perfección de la filosofía), es la que se ha dado en la Escuela de Madrid —si no en Ortega o Zubirí, sí al menos, en Marías, Bacca y Xirau.

También, a continuación, Gaos hará una lectura tanto de la *Subida al Monte Carmelo*, como de la *Noche Oscura*, *Cántico Espiritual* y la *Llama de amor*: y dirá que todos ellos se “puede[n] resumir y traducir filosóficamente”. Y propondrá el siguiente esquema:

“La vida mística es un empobrecerse

Desnudarse [espiritualmente de sí, de  
las cosas]

[...]

*una* noche;

un desapropiarse

desasirse

[...]

Desinterarse (de sí, de las cosas)

---

<sup>25</sup> Para ello, basta echar una mera ojeada a la red de redes; así como si consultamos la bibliografía científica sobre la “filosofía de la filosofía” en Gaos.

Desvivir(se)

Trascender(se)

Por un apropiarse

Asirse a

[...]

Interesarse por; en

Vivir (en)”

¿A qué acaba, pues, el hombre asiéndose? Dirá Gaos: A Dios. Explicará, entonces, que uno se “desase de todas las cosas y de sí mismo” cuando desea la vida mística; pero dirá también que en este desasirse, finalmente uno sí puede asirse a sí mismo, sí, pero siempre y cuando no lo haga “a sí mismo pura y simplemente, sino a sí mismo *exclusivamente en cuanto asido a Dios*”<sup>26</sup>.

Pero esto no le parece suficiente explicación a Gaos, y dará un paso más. Y lo hará porque en el tercer punto del esquema que ha presentado (recordemos que primero ha hablado de la “vida mística” como un “empobrecerse” entendido desde el punto de vista material; en segundo lugar, de un “desapropiarse”, o mejor, un “desasirse”; y en tercer lugar, ha hablado de un “apropiarse”, “asirse”, un “vivir en”), se refería a “vivir en” e “interesarse en” Dios, sí, pero Gaos lo remite también a un interés por el “convivir, por el vivir mismo, por el ir haciendo, por el ir siendo”<sup>27</sup>. Así pues, menciona que nos acabamos interesando por asuntos, que pueden contener personas o cosas. ¿Por qué dice Gaos que es místico también interesarse por “personas”, o “cosas”, además de querer convivir con Dios, “hacer por Dios”, etc.? Por la siguiente curiosa reflexión:

“Nuestro propio vivir nos está constantemente amenazando con irse –antes de que dejemos de tener interés por él. Las cosas que se

---

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 321.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 321 y p. 335, n. 20.

van antes de que dejemos de tener interés por ellas, nos dejan una impresión de hueco, de vacío de nada. El vivir que nos amenaza con irse antes de que dejemos de tener interés por él, nos amenaza con una imagen de hueco, de vacío de nada. [...] Y esta impresión, esta imagen, esta experiencia llega a hacerse incomfortable. El hombre necesita librarse de ella, se afana por liberarse de ella, se desvive por liberarse de ella, se *desvive*<sup>28</sup>.

Es decir, para Gaos, ser místico significaría que tenemos una tendencia a desasirnos, a que *nos desasimos*. Así, pues, todos somos capaces de ser místicos, es decir: todos comportamos la experiencia de poder ser místicos, para negar la existencia de ese vacío; y es que es incomfortable, incompatible e insoportable para el ser humano la nada. Pues somos. Pues nuestro vivir, dirá, “implica un interés”<sup>29</sup>; debemos desvivirnos por vivir. El místico debe desvivirse por vivir. Y como esto es, para Gaos, una “transmutación” real en el hombre dirá: “desinteresándonos de todo, incluso de sí mismo, [el hombre] experimenta la más taumátúrgica de las trasmutaciones”<sup>30</sup>. Así, pues, al desinteresarnos de todo, “las cosas, nuestro vivir mismo dejan de coincidir con nuestro desinterés”. Si somos místicos, entonces “nuestro vivir ya no nos amenaza con irse antes de que dejemos de tener desinterés por él”<sup>31</sup>. Ser místico, entonces, es ser con plenitud. O mejor: ser místico no sólo es la mejor manera de ser, sino que es la única manera de ser plenamente el ser que es el ser humano. Ser místico es ser un ser de plenitud. Porque de esta manera, para Gaos, nunca habrá vacío, hueco, inanidad, nihilidad, vanidad...<sup>32</sup>

Cuando se es místico, para Gaos, se da todo lo que necesita el hombre: “estabilidad, plenitud, ser –de todo, de nosotros mismos”<sup>33</sup>. Lo único —afirma— que puede ser inestable, no pleno, vacío,

---

<sup>28</sup> *Ib.*, pp. 321 -322. Cursivas de Gaos.

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 322.

<sup>30</sup> *Ib.*

<sup>31</sup> *Ib.*, pp. 322 y 323.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 323. Son todos conceptos que Gaos -no nosotros-, pone “sobre la mesa”.

<sup>33</sup> *Ib.*

inane, etc., son las cosas; los seres humanos en cuanto desasidos de sí; luego encontrado con Dios a través de la mística, y después vueltos a re-asirse a sí mismos vía divina-, no podemos ser ni estar vacíos, inanes, inestables, vanidosos... El ser humano es “estable, pleno, es el *ser*”, y son “las cosas [las que] van y vienen *en el tiempo*”. Es como si siendo místicos, para Gaos, nos fusionásemos con el tiempo, en uno, e incluso diésemos sentido al mismo: “el tiempo es no ser” —vemos aquí resonancias tanto heideggerianas (cuando habla del ser) como kantianas (cuando habla del tiempo)—. Y nosotros somos. Y al ser, somos intemporales.

Así, dirá Gaos que tenemos:

El interés por el desinteresarse, por el desasirse.

El desinteresarse de los entes [o “cosas”] por interesarse el ser en [o por] el ser.<sup>34</sup>

Es decir: en lo que respecta a lo primero: “el *ser* es el radical *interés*...por el desinteresarse”; y con relación a lo segundo, “el *ser* es *interés*, *el interés*”, es decir, nos interesa el ser, al tiempo que nos desinteresamos por aquello que no es ser – y es cosa. Esto es ser místico, en definitiva, para Gaos: interesarse por el ser (con minúscula y con mayúscula), y no por la cosas. En este punto, Gaos nos pide que recordemos a Spinoza (teorizante de la mística).

En definitiva, y habiendo llegado a este punto, no queremos prolongar más las reflexiones de Gaos; podemos a invitar a que se lea el segundo texto —que no hemos visto aquí—; pero antes de pasar a otros aspectos de la filosofía y la mística contemporáneas en lengua española, debemos añadir que, para Gaos, finalmente, la mística y la filosofía son lo que comentábamos más arriba, pues finalmente “no cabe sino «ponerse en plan» místico”<sup>35</sup>, tanto como hay que ponerse en “plan filósofo” (repárese en que lo de “plan” son palabras del propio Gaos, no nuestras), y ser:

---

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 323.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 327.

“O místico, que si empieza por la filosofía, acaba deshaciéndose de ella, o filósofo, que se empeña en hacer de la mística objeto de la filosofía”<sup>36</sup>

Considera que él —en el texto de su conferencia— podría habernos invitado a salirnos de la soberbia del filósofo, y que entrásemos en la vida mística (afirma que “hubiera sido una salida de gran efecto y éxito”...), pero nos avisa de que hubiera sido una salida “demasiado desleal”, y que sólo se ha limitado y atrevido a:

“ [...] citar a la mística a comparecencia ante la filosofía

para que le (rin)diese cuenta cabal de su existencia y esencia.

He *debido*, y termino, renunciar al efecto y al éxito”<sup>37</sup>

### **La mística y la *Escuela de Madrid* bajo la óptica de Fernando Rielo. Conclusiones**

Por último, nos referiremos a un texto de Fernando Rielo titulado “Filosofía de la Historia” (fechado en la ciudad de Nueva York, en el año 1992), el cual está inserto en “Mis meditaciones desde el modelo genético V” (un grupo de conferencias que impartió entre 1992 y 1996 entre New York y Madrid<sup>38</sup>). Ahí hace mención

---

<sup>36</sup> *Ib.*

<sup>37</sup> *Ib.* *Cursiva nuestra.* Y con estas palabras finaliza su excurso sobre la mística, en la cuales, encontramos que, en el fondo, parece que Gaos hubiera deseado, más bien, tener que hacer una defensa de la mística, como místico; en vez de verse obligado a hacer una apología de la mística, como filósofo, porque como tal, no sólo se desprestigiara a sí mismo, sino que, le parece, es muy deshonesto ganar éxito desasiéndose y renunciando al ser que es (filósofo), para acogerse a un nuevo ser, a un ser renovado —el de místico, lo cual no es. Pero, y según sus últimas palabras en el texto, sí le gustaría ser. Se trata de una invitación a la vida mística hecha por un filósofo. Como si la filosofía no sirviera para nada —como si estuviera más cerca de la nada que del ser—; y lo único que sirve, para ser verdaderamente, es el ser un “ser místico”.

<sup>38</sup> RIELO, FERNANDO., “Filosofía de la Historia”, pp. 33-60, en *Mis meditaciones desde el modelo genético (V)* Madrid-NuevaYork, 1992 [112 págs]. (Inédito; anillado). Gracias a D. José Barbosa Corbacho, M. Id., conocedor de la filosofía española —su Tesis versó sobre Machado—, por darnos el inédito e indicarnos que “ahí se habla de filosofía española”.

a la filosofía contemporánea española del primer tercio del siglo XX al hilo de la mística –combinación que nos recordó a la Escuela de Madrid–, diciendo: “merecen ser mencionados tres pensadores españoles del presente siglo en los cuales se contienen tres concepciones de una peculiar filosofía de la historia: Ortega, Unamuno y Zubiri”<sup>39</sup>

Así, tras hacer un repaso sobre la filosofía de los dos primeros –la “ratio vitalis”, hecha por parte de Ortega, (u “hombre pensante”); y el “sentimiento trágico de la vida”, propuesta por Unamuno (u “hombre doliente”)–, acaba afirmando que:

“El pensamiento orteguiano, ciertamente, ignora todo referencial a una fe trascendente para quedar en pura vida de creencias circunstanciales”<sup>40</sup>

Es decir: Ortega deja de lado deliberadamente la cuestión de lo trascendente; pero este punto, también nos lo había advertido su discípulo, Gaos, como hemos mencionado más arriba –recuérdese que Ortega apostaba más por la ciencia que por la fe. Por su parte, Unamuno no lo dejaría de lado.

Así pues, sobre ambos autores, no entraremos en más definiciones rielianas —pues excede al tema de este trabajo<sup>41</sup>— acerca de Ortega y Unamuno; pero lo que sí es pertinente es mencionar cómo Rielo encuentra un punto de unión entre ambos filósofos españoles contemporáneos (el “pensante” y el “doliente”), y aun siendo de generaciones distintas (uno del 98, y otro del 14). Afirma:

---

<sup>39</sup> *Ib.*, p. 35.

<sup>40</sup> *Ib.*

<sup>41</sup> Al respecto, es interesante hacer notar como estos autores españoles contemporáneos están comentados al hilo de los filósofos clásicos (Vico, Voltaire, Rousseau, Hegel, Marx; por no hablar de Santo Tomás, en *Summa Theologiae III*;) en este capítulo del libro de Rielo Pardal que mencionamos. Pues comentará a Zubiri, con relación a la filosofía de la acción; así como con respecto a la fenomenología, su “inteligencia sentiente”, dirá, es “como un intento de síntesis entre Ortega y Unamuno” (*Ib.*, p. 36). Así, invitamos al estudio de este texto tan novedoso del pensamiento rielista.

“Tengo que añadir que en los dos filósofos se da, aunque planteado de diferente modo, un elemento común: la tragedia”.<sup>42</sup>

Así, Rielo dirá que en Ortega la tragedia está planteada como “razón trágica”; y que por parte de Unamuno, la tragedia es entendida como “sentido trágico”. Pero —y acercándonos ya a la mística, según Rielo—, añadirá que ambos autores tiene una forma de comportamiento bajo su actitud ante la tragedia: “la forma de comportamiento es, en los dos pensadores, la rebelión”<sup>43</sup>, y afirmará que en Ortega hay una “rebelión intelectual”, y que Unamuno, por su parte, será el padre de una “rebelión sentimental”. Y, ambas, contendrán para Rielo un “elemento místico”, aunque se oculte: pues en Ortega hay un “balbuco intelectual”, y en Unamuno un “balbuco emotivo”.

En este punto, Rielo tomará la noción del personaje “gracioso” del poeta y escritor Juan Boscán (1490-1542), en su obra *Leandro*, y por negación definirá en qué consiste “lo trágico” tanto para Ortega como para Unamuno: en los dos hay “una tragedia pura”, una “concepción de la vida humana, puesta en función de lo social”, y en la cual no aparece la figura del “gracioso boscaniano que mitigue, de algún modo, por medio del humor, el dolor: nada más lejos de la tragedia orteguiana y unamuniana que la tragicomedia característica del teatro castellano”.<sup>44</sup> Así pues, para Rielo, ambos filósofos contemporáneos españoles “el hacerse de la persona humana consiste en un proyecto vital”; pero el punto más importante aparece aquí cuando Fernando Rielo habla de qué significan para él Ortega y Unamuno con relación a la mística. Al respecto, nos dice:

“Mi juicio interpretativo [de Ortega y Unamuno] reside en dos aspectos fundamentales: la exclusión del naturalismo; la aceptación de una raíz mística de carácter originariamente sobrenatural de la que ni el pensar ni el sentir pueden, con raíz en el ser, prescindir. Sus filosofías de la historia, por esta causa, tienen, cada una a su modo,

---

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 36.

<sup>43</sup> *Ib.*

<sup>44</sup> *Ib.*



un sentido verdadero. La corroboración teológica de esta verdad reside en el que el ser humano, dada su definición mística, progresa, incrementativamente, en su estado viador [*homo viator*] hacia un destino que pueda conceder a su *inquietum esse* la plenitud de un vivir trascendental del que no es ni puede ser depositario de este mundo”

Con relación a este tema de *la Escuela de Madrid* y la mística, recordemos que Rielo diferiría de Gaos (y viceversa): porque para Gaos, su maestro Ortega —así como Zubiri— no serían místicos (más bien, sólo tendría un interés teórico por la teología); y los que realmente eran místicos fueron Marías, Nicol o Bacca.

Sin embargo, encontramos mucho parecido entre las palabras de Rielo y las de Gaos cuando se refieren a la mística: en ambos está la mística como “vivir trascendental”, como una *inquietum esse*, como un *homo viator*: un hombre que «está siempre en camino». Para Gaos, el camino era ese desasirse de la cosas, y acercar al ser de los demás, al ser divino; para Rielo, el camino es ser conscientes de esa parte “sobrenatural” del propio ser humano, la cual debe reconocer para encontrar esa “plenitud”. La “plenitud” es, para ambos —Gaos y Rielo; por cierto, sería bueno comparar a Rielo con Marías, Nicol o Bacca—, en lo que consiste propiamente la mística; si bien, hemos visto, por otra parte, que Gaos atribuía mayor acercamiento a la mística en autores que no eran ni Ortega ni Zubiri (al contrario que Rielo, que atribuye a Ortega cierta “mística”), y Gaos los cambiaba por una serie de filósofos (Marías, Nicol, Xirau, Bacca). Puede ser una veta de estudio, la cual, desde ya, se puede completar acudiendo, *v.g.*, a textos publicados de Rielo que tratan la mística, así como con la mesa redonda que se dio entre Vasconcelos, Gaos, Octavio Paz, etc., entre otros, en el México de 1942, y en la cual se trata como tema específico la mística de San Juan de la Cruz. Aquí sólo apuntamos y animamos a dicho cotejo.

Así pues, este no es el lugar para discernir cuáles autores tienen razón (¿Rielo o Gaos? ¿Zubiri o Marías? ¿Nicol? ¿Bacca? ¿Xirau?

¿Ortega?), con relación a la mejor definición sobre la mística, sino, más bien, para exponer estas propuestas, ponerlas “sobre la mesa” a disposición del público, y animar a estudiar el papel que la mística, y su filosofía, pudo tener en estos autores contemporáneos españoles.

# ***Santa Teresa de Jesús. Una guía comparativa sobre las moradas, los cielos místicos y la mística hindú***

JUAN RAMÓN BLANCO ARISTÍN

Asociación Visitación de Monasterios, Madrid, España.

blancoaristin@hotmail.com

## **Resumen**

Se hace un estudio comparativo de las moradas de Santa Teresa de Jesús, con los denominados cielos místicos y los planos de consciencia en el yoga integral de Sri Aurobindo, (1872-1950, un gran místico de la India) y Meher Baba (1894-1969). Se compara la 5ª Morada con el 1º Cielo, la 6ª Morada con el 2º Cielo, y la 7ª Morada con el 3º cielo. En relación a la obra de Sri Aurobindo, se equiparan las Moradas 5ª a 7ª al plano de la sobremente. También se hace una referencia comparativa de las siete moradas con los siete senderos en la obra del místico hindú Meher Baba (místico hindú especialista en mística hindú, sufí y cristiana). Finalmente se expone un breve comentario de una experiencia de morada interior personal que tuvo el autor en la que se ejemplifica el paso de una meditación reflexiva a un estado de absorción y morada mítica, con una revelación sobre la meditación del Ave María y la presencia mística de la Virgen María en la oración del Ave María.

## **Introducción:**

En este estudio se han interiorizado las Moradas de Santa Teresa de Jesús como estados místicos, o estados de conciencia, no como meras entidades mentales intelectuales o conceptuales. No es un estudio de comparativa meramente intelectual, sino experiencia directa y de campo, basado en la meditación y comparación de estados de conciencia interiores. No solo se está comparando la obra literaria de autores, sino los estados interiores que dichos estadios refieren. Tras una breve referencia a las notas básicas de las siete Moradas de Santa Teresa de Jesús, se explican brevemente

cuáles son los distintos tipos de cielos, en la mística cristiana, sufí, y el Talmud, y se ponen en referencia con los otros planos de conciencia de la obra y mística de Sri Aurobindo y de Meher Baba.

Se ha observado que hay un cierto paralelismo entre las siete moradas de Santa Teresa y los siete senderos de la obra del Místico hindú Meher Baba, que se exponen brevemente. Finalmente se presenta unas tablas comparativas entre las siete moradas, los siete cielos, los siete senderos de Meher Baba y los diversos planos de conciencia de Sri Aurobindo para que se pueda ilustrar de modo más gráfico la comparativa de los estados de conciencia interiores.

También se hace una breve referencia a la Iluminación cristiana, como específica y distinta de la iluminación budista, deducida de la frase de Jesús “Yo soy la Luz del Mundo”. (Juan 8,12), que en sí referiría un estado de conciencia interior elevado. Se comentan algunas cuestiones sobre iluminación cristiana y la trasfiguración de Jesús en el Monte Tabor en la que se indaga ¿existen diversos tipos de iluminación espiritual?

### **I.- Las Moradas como estados de conciencia místicos y cielos espirituales**

El castillo interior o las moradas de Santa Teresa, refiere a diversos niveles de conciencia interior, planos del alma según el grado mayor de absorción espiritual del orante que va avanzando desde la oración mental, a la meditación, a la contemplación y a estados místicos.

Varias de las primeras moradas, de la 1ª a la 4ª refieren diversos modos de tener “oración” que son cualidades y características del alma, aspectos psicológicos de cada creyente y orante. El “tener oración” es más bien una disposición del alma y de la conciencia interior, labrada con los años de ejercicio, oración y autoconocimiento, para adquirir las virtudes de la oración (humildad, autoobservación, prudencia, amor a dios, dedicación a la oración, meditación, concentración, absorción, escucha interior, visión interior, contemplación, mística unión, etc.).

Los primeros niveles de las moradas se explican bien desde las primeras fases y modos de oración y meditación (la oración vocal, la oración mental, la meditación inicial, la meditación profunda, la oración de recogimiento, la oración de quietud, la unión espiritual, la unión mística, el arrobamiento, el arrebatamiento súbito, el raptó, etc.), que expresarían diversas diferencias entre pensamiento-entendimiento, comprensión, visión espiritual, unión y realización mística.

Las Moradas se pueden dividir en:

- . Tres Moradas ascéticas (I-III)
- . Una Morada de transición (IV)
- . Tres Moradas místicas (V-VII)

Haciendo una breve síntesis y repaso de las moradas se puede resumir:

*1.<sup>a</sup> Morada:* Es una Oración inicial, de principiantes (todos incluso los más santos han sido principiantes en la oración). Es aún una oración de preparación. Y se trata de una Oración vocal, principalmente, para aprender a orar.

*2.<sup>a</sup> Morada:* Oración meditativa (para aprender a meditar). Es una Oración discursiva (meditación reflexiva y discursiva esencialmente).

*3.<sup>a</sup> Morada:* Oración meditativa más perfecta. Oración de agradecimiento, más amorosa. Oración de recogimiento. Oración de preparación para la unión.

*4.<sup>a</sup> Morada:* Es el inicio de las Oraciones Infusas, con posible sueño y suspensión de las potencias (voluntad, intelecto, memoria) y absorción cognitiva. Es una morada intermedia ente las moradas ascéticas y las moradas místicas. Se inicia la oración de recogimiento (interiorizar y silenciar) y oración de quietud (pacificar).

*5ª Morada:* Oración de Unión inicial del Alma con Dios. Es la oración del “venir de visitas” que diría Santa Teresa, del “noviazgo”. Algo ocurre en el interior, una llamada, que capta toda la atención, hay absorción cognitiva, recogimiento interior profundo. La atención interior se vuelca en una visión o percepción divina.

Estaríamos en lo que se ha denominado el Primer Cielo, el alma recibe una aproximación, una imagen mística, un contacto con el Cielo.

Como ejemplo de la mística de la oración cuando se reza el padrenuestro se dice “*Padre nuestro que estás en el Cielo*”. Eso es contactar en oración con el cielo místico o espiritual del interior (el Reino de Dios está en el Interior). La oración cuando se hace atenta-mente –de modo serio y verdadero- cada palabra es una realidad a la que rendirse para desvelar su contenido verdadero y místico.

*6ª Morada:* Oración de desposorio místico (noviazgo).

Hay muchas formas de oración sobrenatural o infusa. Santa Teresa recibió esta gracia mística el 5 de diciembre de 1562.

Correspondería a un Segundo Cielo. El alma se encuentra ensimismada, absorta, se suspende la percepción de los sentidos externos. ABSORTA en sí misma.

*7ª Morada:* Oración de *matrimonio místico*. Unión plena del alma-en-Dios, y de Dios-y-alma. Se experimenta a Dios como Verdad. Fundido el alma en Dios. Se produce un Éxtasis intenso de gozo y amor místico, fuego místico de amor.

“*A Mí búscame has en ti*” y “*búscate en Mí*” que le dijo Jesús a Santa Teresa.

Santa Teresa recibió el “Matrimonio místico” el día 16 de noviembre de 1572.

Correspondería a un Tercer Cielo. (Similar al 3º Cielo a que alude San Pablo)

## **II.- Los Cielos espirituales o místicos:**

“El Reino de los Dios está dentro de vosotros” (Lucas 17, 20-21).

Por cielos místicos en este estudio se refiere los planos o dimensiones de conciencia en las diversas religiones, denominados *cielos*, de los que cada religión tiene su propia descripción según la experiencia de los místicos y santos que han tenido alguna experiencia o sueño sobre ellos. Se trata de planos de la Consciencia del Alma y Dios, en profunda realización. En el Corán, el Talmud y el evangelio se alude a diversos tipos de cielos.

En el Corán se refiere que hay 7 Cielos: *“Creó siete cielos en dos días, y decretó para cada cielo Sus órdenes, y embelleció el cielo de este mundo con estrellas luminosas que son una protección (para que los demonios no asciendan y escuchen las órdenes divinas). Éste es el decreto del Poderoso, Omnisciente. (Corán 41:12)*

*”Su Señor les albricia (que serán recompensados en la otra vida) con Su misericordia, Su complacencia, y con jardines en los que disfrutarán permanentemente. Vivirán por siempre en ellos; ciertamente Dios les tiene reservada una recompensa grandiosa. (Corán 9:21-22)”*

En el Talmud también se habla de 7 cielos o reinos.

Sin embargo el autor considera que si Dios es infinito es posible que los cielos sean infinitos y las moradas de Dios sean infinitas. Los cielos estarían constituidos de Luz, Gozo, Éxtasis, Beatitud y Amor.

### *San Pablo arrebatado a tercer Cielo*

Tradicionalmente en la teología cristiana se ha venido hablando de que había siete cielos. Así se dice que San Pablo se vio arrebatado a un tercer cielo (2 Corintios 12.2). El propio San Pablo no alcanza a expresar si fue en alma –experiencia mística fuera del cuerpo- o cuerpo y alma a la vez. Se dice “Conozco á un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo,

no lo sé: Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo.” Al parecer la conciencia espiritual que tuvo San Pablo sería de las experiencias de morada interior que refiere Santa Teresa y que podría equipararse a una 7ª morada, o castillo interior.

Este estudio puede arrojar una comparativa de los estadios místicos de Santa Teresa de Jesús y los cielos místicos o espirituales como sigue:

Moradas	Cielos	Sri Aurobindo (Yoga Integral)
5ª Morada	1º CIELO	Sobrememente
6ª Morada	2º CIELO	Sobrememente
7ª Morada	3º CIELO	Sobrememente

En la Filosofía del Yoga integral de Sri Aurobindo, existen diversos niveles o planos de conciencia, que van desde (1) la mente ordinaria, (2) la mente superior, (3) la mente iluminada, (4) la mente intuitiva (con 4 tipos o principios), (5) la sobrememente, (6) la supermente, y (7) el supramental. Los niveles de las quinta a séptima moradas (5ªM a 7ªM) corresponderían a los denominados niveles de la sobrememente según la mística experiencia de Sri Aurobindo expresada en su yoga integral<sup>1</sup>.

Todo cuanto pertenece a la experiencia del plano divino puede ser captado, pero de un modo mental y en una forma mental. El ser humano desarrollado puede elevarse, en el estado de vigilia, a estos planos de mentalidad divina; o le es posible obtener de ellos una corriente de influencias y experiencias que finalmente se abrirán hacia las condiciones del plano divino, y transformar toda su existencia en vigilia en su naturaleza. Estos estados mentales superiores son las fuentes inmediatas, los grandes instrumentos reales, las *estaciones interiores* de su perfección.” “En el Veda

---

<sup>1</sup> Para más información sobre estos planos y estadios de conciencia puede verse la comunicación del mismo autor, Juan Ramón Blanco Aristín, sobre los “Planos de Conciencia en la Filosofía y el Yoga Integral de Sri Aurobindo” impartida el sábado 14 de noviembre de 2015, en el epígrafe “EPISTEMOLOGÍA Y ESTÉTICA (Aula 7)”



tienen distintos nombres: sedes, casas, lugares o estados, bases, tierras, moradas, sadas, grha, o ksaya, dháma, padám, bhúmi, ksiti<sup>2</sup>”.

Estas observaciones e hipótesis de trabajo, serían las obtenidas después de años de estudio de la obra de Sri Aurobindo, y la lectura de la obra de Santa Teresa, inspirada con motivo del V centenario de su nacimiento. Además se puede establecer un cierto paralelismo entre los 7 caminos espirituales de Meher Baba y las 7 moradas de Santa Teresa, pero hay diferencias significativas, por ejemplo para Meher Baba el santo estaría en el 5 sendero, y para Santa Teresa en la 7<sup>o</sup> morada.

Se propone una mera exposición ilustrativa, a modo de guía comparativa, de los planos de conciencia interior (Cielos) y las moradas de Santa Teresa de Jesús, para entender y estudiar tanto la obra de las Moradas de Santa Teresa de Jesús, explicando las notas características de cada una de estas moradas, como su equiparación con los cielos místicos cristianos 1<sup>o</sup> a 3<sup>o</sup>, puesto todo ello en relación con la obra del Yoga Integral de Sri Aurobindo y Meher Baba, que de modo aproximativo podría ser como sigue (haciendo la advertencia de que no es un paralelismo estricto, y que puede haber algunas diferencias significativas entre la obra mística de cada autor comparado):

---

<sup>2</sup> Sri Aurobindo. *Síntesis del yoga*.

Ente	<u>Santa Teresa</u>	<u>Cielos Místicos</u>	<u>Mística de Sri Aurobindo</u>	
DIOS		5 <sup>º</sup> , 6 <sup>º</sup> y 7 <sup>º</sup> Cielo	Supramental	Sat-Chit-Ananda -Dios
		4 <sup>º</sup> Cielo	Supermente	
ALMA	7 <sup>ª</sup> Morada	3 <sup>º</sup> Cielo	Sobremente	Sobremente Supramental
	6 <sup>ª</sup> Morada	2 <sup>º</sup> Cielo		Sobremente Propia
	5 <sup>ª</sup> Morada	1 <sup>º</sup> Cielo		Sobremente intuitiva
ESPIRITU	5 <sup>ª</sup> Morada	1 <sup>º</sup> Cielo		Sobremente Mental
MENTE	4 <sup>ª</sup> Morada		Mente Intuitiva	Revelación
				Inspiración
				Intuición
				Discernimiento
	3 <sup>ª</sup> Morada		Mente Iluminada	
2 <sup>ª</sup> Morada		Mente Superior		
1 <sup>ª</sup> Morada		Mente Ordinaria		

En la obra de Meher Baba, Dios habla, se encuentra una grafica que realizó el propio autor que compara los tipos de conciencia en el cristianismo, el sufismo o mística islámica y el hinduismo. Hay menciones al nirvikalpa samadhi y el nirvana, como el inicio del séptimo estadio o sendero, lo compara con el “fana final” del sufismo, la aniquilación de la mente, Manonash, o Estado de Vacío Absoluto, en un escalón superior dentro de ese séptimo nivel, refiere el “Fana Fillah” sufí, la Realización de Dios, o Nirvikalpa (Awal Haqq sufí), el “Yo Soy Dios”, (aham Brahmasmi), o el “yo soy el que yo Soy<sup>3</sup>” que expresó Dios a Moisés en la teofanía de la zarza ardiendo del Monte Horeb, o el “Yo soy” de Jesús en el evangelio<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> “Y dijo Dios a Moisés: YO SOY EL QUE SOY”. Exodo 3,14.

<sup>4</sup> Juan 8:24 (Por eso os dije que moriréis en vuestros pecados; porque si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados.), Juan 8:28, (Por eso Jesús dijo: Cuando levantéis al Hijo del Hombre, entonces sabréis que yo soy y que no hago nada por mi cuenta, sino que hablo estas cosas como el Padre me enseñó.) Juan 8:58 (Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo: antes que Abraham naciera, yo soy.)

	Dios		
	Amante y Amado simultáneamente		
	Amante y Amado Son Uno Solo		
	Nirvikalpa Samadhi		Realización en Dios
7	Nirvana		Aniquilación de la mente (yo)
6	Adepto	Amante	
5	Santo	Conocedor	
4	Gran Alma	Alabador	Embriagado de Dios
3	Peregrino avanzado		
2	Peregrino iniciado		
1	Peregrino iniciado		
0	Buscador	Benefactor	Loco de Dios

Se trae a colación una experiencia de Santa Catalina de Siena (1347-1380), pues Santa Catalina de Siena dice que Jesús le intercambia su corazón con el de suyo (de ese modo se puede interpretar que le cedió su “yo-corazón” de Cristo), ella debió sentir el “yo de cristo”, “el corazón de Cristo”, hombre y dios, en su ser interior (“alma del yo”, sentía a Cristo dentro de ella), se dice que ella “habiendo hecho donación de su corazón a su divino esposo, logró el suyo a cambio”. Esto sería una forma superior al matrimonio espiritual, en la que Amante y Amado se perciben simultáneamente como se expresa en la anterior tabla. Sería una 7ª morada con un alto cielo muy elevada. Dichas expresión sería similar a la descrita por Santa Teresa en el poema *Diletus meus*, en la mística experiencia de la trasverberación, cuando sintió un amor de Dios profundo, por un dardo que le lanzó un querubín.

## II.- Referencia a la iluminación cristiana. ¿Qué es la iluminación interior cristiana?

Brevemente se hace referencia a los diversos aspectos de la iluminación cristiana que tal vez no han sido tenidos ni tratados suficientemente, aunque suele ser más común hablar de iluminación en el budismo. Por ello dado que hay referencia suficientes en el cristianismo se aluden específicamente a ello, a saber:

Ejemplos y aspectos de la iluminación cristiana:

1.º- El aura dorada de algunos santos.

2.º- Referencia al Jesús de la Misericordia de Sor Faustina de Kowalska. El Jesús de la Misericordia es una representación gráfica de Jesús iluminado, no solo con el aura en torno al rostro sino por rayos de luz. La imagen pintada a inspiración de la Mística polaca Santa Faustina de Kowalska, con el pie “Jesús, Confío en Ti” es una imagen de la luz divina de Jesús, que representa una doble rayo rojo y azul, la imagen en luz de la sangre y agua del costado de Jesús. Esto podría ser un ejemplo de Iluminación cristiana fundamental.

3.º.- Yo soy la Luz del mundo. (Juan 8. 12 “Jesús les habló de nuevo, diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”. )

4.º- La lámpara del Cordero. (En el Apocalipsis 22,5, el Cordero ilumina sin un sol físico. La Luz del Mundo es el Sol y por la noche la Luna que refleja la del Sol. Sin embargo, en el Apocalipsis 22.5, el Cordero es el sol que ilumina sin necesidad de un sol físico, pero eso parece aludir a un sol espiritual o cielo, a un modo de iluminación del alma interior.

5.º- Las llamas de Fuego del Espíritu Santo encima de los rostros de los apóstoles en pentecostés. (San Lucas 9,28-36.- 28 “Unos ocho días después de estas palabras, que tomó a Pedro, a Juan y a Santiago, y los llevó al monte a orar; 29 Mientras el oraba, cambió

*el aspecto de su rostro, y los vestidos de sus vestidos se volvieron de una blancura resplandeciente. 30 Dos hombres, de improviso, se pusieron a hablar con él. Eran Moisés y Elías, 31 que aparecieron con un resplandor glorioso, y hablaban con él de su muerte, que iba a tener lugar en Jerusalén. 32 Pedro y sus compañeros están cargados de sueño; pero lograron mantenerse despiertos y vieron la gloria de Jesús y a los dos hombres que estaban con él. 33 Cuando éstos se alejaban de Jesús, Pedro dijo: Maestro, que bien se está aquí; hagamos tres tiendas: una para ti, otra para Moisés, y otra para Elías. No sabía lo que decía. 34 Mientras él estaba diciendo esto, vino una nube y los cubrió. Al entrar en la nube los discípulos se asustaron. 35 Y una voz desde la nube que decía: “Este es mi Hijo, el elegido, escuchadlo”. 36 Tan pronto como cesó la voz, Jesús se quedó solo. Los discípulos guardaron silencio, y a nadie contaron por entonces lo que habían visto”. La Santa Biblia. (16º Edición. San Pablo, Madrid), pág. 1489.*

6.º.-Luz sobre el candelero, o luz del alma (Lucas 11.33-37)<sup>5</sup>:

*“Nadie enciende una lámpara y la pone en un lugar escondido ni la oculta en una vasija, sino que la pone en el candelero para que alumbré a los que entren. La lámpara de tu cuerpo son los ojos, si tus ojos están sanos, todo tu cuerpo está iluminado; pero si están enfermos, tu cuerpo estará oscuro. Cuida que la luz que hay en ti, no esté apagada. Pues si todo tu cuerpo está iluminado, al no haber en él parte alguna oscura, todo él resplandecerá como cuando la lámpara le ilumina con su resplandor.”*

7.º- La iluminación en la Virgen María se puede apreciar en la Imagen de la medalla Milagrosa, la preciosa luz virginal de María.

Los diversos modos y estadios de iluminación cristiana y de otras religiones son estados de conciencia elevados, o modos diversos de moradas y castillos interiores.

---

<sup>5</sup> O vease Mateo 5,15, Marcos 4, 21.

### III.-Experiencia meditativa de morada y castillo interior personal: una experiencia de campo

Quisiera compartir una meditación personal del autor que tuvo de las moradas en navidades de 2014 pasadas, a modo de una “experiencia de campo” ilustrativa que puede tener importancia en tres ámbitos:

1.º *Académico intelectual*: para ejemplificar como un discurso meditativo se puede transformar en morada interior.

2.º *Religioso místico*: la interiorización de la intimidad de la relación mística, se aporta una reflexión profunda sobre las místicas moradas de Santa Teresa de Jesús y los denominado cielos místicos.

3.º *Espiritual*, basado en que el amor es una experiencia universal y toda mística es un acto de amor verdadero y profundo.

Toda experiencia mística es una experiencia personal, interior, intransferible, única de cada persona, que no es igual para todos, y que en otros puede ser distinta, incluso puede que no encaje en los parámetros conocidos. La experiencia mística es en el interior una experiencia espiritual individual, única, muy difícil de comunicar a otros.

Ponerse en Presencia de Dios, preguntarle al corazón y sentir la presencia que allí habita, en profunda morada, es un ejercicio meditativo progresivo, hasta llegar a tener un día la certeza de que hondo, arrobado, estás con el alma ante la Presencia de Dios, de Jesús, y de María, sintiendo el Cielo interior a través de su amor. Santa Teresa decía “*va mucho de estar a estar*”<sup>6</sup>, y que hay que “*entrar dentro de sí*”. Jesús dijo “*Dios está en el interior*”<sup>7</sup>, y en el mismo párrafo, “*vosotros sois dioses*”.

---

<sup>6</sup> “*Porque donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo con ellos.*” *Mateo 18:20*. Si dos que rezan juntos en mi nombre allí estoy Yo –donde está Dios está su reino de los cielos-, lo mismo se podría decir del rezo del Ave María, al rezar el Ave María se está rezando con Dios, como se dirá más adelante al comentar una experiencia de morada interior del autor.

<sup>7</sup> “*El Reino de los Dioses está dentro de vosotros*” (Lucas 17, 20-21).

Bien: Estaba meditando y escribiendo sobre “*el perdón de los pecados por la oración*”, del caso de la parábola del fariseo y el publicano (Lucas 18, 9-14): el publicano oraba diciendo “*Señor, ten piedad de mí que soy un pecador*”, y Jesús nos explica que salió perdonado, justificado ante Dios. Y por lo tanto con esa idea, reflexionaba, si al rezar el Padre nuestro, la frase “*perdonanos nuestros pecados como nosotros perdonamos a los que nos ofenden*”, si uno perdona y pedía perdón sincero, se obtenía el perdón de los pecados por medio de la oración. Meditaba si el perdón de los pecados<sup>8</sup> era un don, un acto de arrepentimiento, o requería un previo perdón a los demás, tal y como se dice en el padrenuestro o en el evangelio (Mateo 6.14).

En otra ocasión, la respuesta que se reveló, era que “el perdón de los pecados por la oración” se podía obtener a las 3 de la tarde, “Hora de la Misericordia”, rezando por la pasión de Jesús, con amor sincero y verdadero, tal y como le prometió a Santa Faustina<sup>9</sup> de Kowalska una gran mística del siglo XX (1905-1938), (“*cualquier cosa que pidáis a esa hora, y esté de acuerdo con mi voluntad será concedida*”<sup>10</sup>). Y así se saciaba mi inquietud de si el perdón de los pecados se podía obtener por la oración. Señalar que después de

---

<sup>8</sup> “*Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas*”. (Mateo 6.14, en las parábolas de Mateo 18.23-25, y Lucas 10, 29-37).

<sup>9</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Mar%C3%ADa\\_Faustina\\_Kowalska](https://es.wikipedia.org/wiki/Mar%C3%ADa_Faustina_Kowalska)

<sup>10</sup> Diario de Sor Faustina: “*A las tres de la tarde en punto, implora Mi misericordia, especialmente por los pecadores; y, aunque sea por un breve momento, sumérgete en Mi pasión, particularmente en Mi abandono al momento de la agonía. Esta es la hora de la gran misericordia para todo el mundo. Yo te permitiré entrar en Mi dolor mortal. En esta hora, Yo no rehusaré nada al alma que Me pida algo en virtud de Mi pasión. (Diario, 1320) “Te recuerdo, hija Mía, que cuántas veces oigas el reloj dando las tres, sumérgete totalmente en Mi misericordia, adorándola y glorificándola; suplica su omnipotencia para el mundo entero y especialmente para los pobres pecadores, ya que en ese momento se abrió de par en par para cada alma. En esa hora puedes obtener todo lo que pides para ti y para los demás. En esa hora se estableció la gracia para el mundo entero: la misericordia triunfó sobre la justicia” (Diario,1572). (Fuente [http://www.corazones.org/jesus/divina\\_misericordia\\_hora.htm](http://www.corazones.org/jesus/divina_misericordia_hora.htm))*

la experiencia que luego se reveló, todas estas disquisiciones se apagaron en el fuego de la comprensión, pues no eran más que reflexiones mentales, naderías, –dado que si uno está fundido en Jesús y María todo pensamiento es *peccata minuta* y trivial, y todas las disquisiciones teológicas se disipan en su presencia y silencio (la mente se calla ante la presencia del Espíritu de Dios).

Pues bien, pregunté en meditación, si estaba la *Palabra de Dios* en el Padre Nuestro, la respuesta fue “*Sí, Siempre*”. Pregunté después si la Palabra de Dios estaba en el *Ave María*, la respuesta fue “*Si, Siempre*”. Después pregunté, si al rezar el Ave María, “*Ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte*”, se obtenía el perdón de los pecados. La respuesta fue sorprendente: “*Hay un agua que va al Padre*”...

Esto ocurrió en Navidades pasadas, estuve de retiro espiritual 10 días en el Convento de San José de las Batuecas, Salamanca, en la ermita de San Elías, en la montaña, arriba del Convento. El 31.12.2014, por la mañana después de misa de 8 horas, con el Padre Santiago, en meditación profunda tuve una experiencia de castillo interior o morada espiritual. Sentí que estaba a la Puerta del Castillo de Arcángel Miguel, -igual de real que el Castillo de San Michael, Mont Saint Michel, en una isla del norte de Francia al que había ido varias veces de peregrinación-. Pedí entrar, y de repente sentí la Presencia interior de la Virgen María como una fortaleza formidable, como imán espiritual desde el interior más fuerte que cualquier cosa que hubiera conocido en el mundo, y tan cierto y real como el mundo mismo. Como algo sólido y real a la vez.

Comprendí que cuando se reza el Ave María, la propia Virgen María reza contigo en el Cielo, y ruega al Padre con el orante. Si al rezar el Ave María, la propia Virgen ora y ruega por uno en el Cielo, la oración se puede hacer unión mística y meditación trascendente y sentir una experiencia de profunda morada interior, de “comunidad espiritual”, de compartir místico y sensación de unidad, de “*morar en*”, que es lo que se siente cuando se convive en la misma casa con alguien. La oración es



vehículo de mística unión y meditación trascendente. Ese morar en es mística experiencia interior, que se puede tener con os ojos abiertos o cerrados, pues es una visión interior profunda.

La síntesis de la experiencia fue que el Ave María es la esencia del Ave María. Que las palabras del Ave María contienen el *Espíritu* de la Virgen María, y que al pronunciarlas, si se pasa del plano meramente intelectual y mental al espiritual y místico, sería como estar en su presencia física y espiritual, *-in personam-*.

De rezar unas palabras, ya sea en oración vocal (1ª o 2ª morada), ya sea en oración mental y meditación más profunda solo se implica la mente, el pensamiento, pero se puede ir más allá, poner todo el corazón, y unir mente y corazón para que el alma se active y salga (3ª morada), y se concentre toda la atención en el amor orante *en Plena conciencia o alma plena*. De ese modo se puede pasar, con el tiempo, a una 4ª o 5ª morada, o superior.

Al rezar el “Padre nuestro” se dice “*Padre Nuestro que estas en el Cielo*”, por lo tanto la oración es el camino, la llave, y la puerta del castillo interior, del cielo interior, y por tanto un medio para explorar el cielo de la conciencia en el corazón, por el amor. Lo mismo al rezar el padrenuestro, Dios escucha en el Cielo, representarse que al rezar esas palabras se está en su presencia en el Cielo, es un modo de ponerse en actitud interior de estar en presencia de Dios, y que puede conducir a un experiencia mística (“solo en tu cuarto ante Dios”). Si la oración interior es plena del alma, “con todo el alma”, se podría pensar que incluso el ángel custodio de uno mismo reza contigo en unión, y puede hacer más fuerte la oración. Esta oración total se podría decir que es una oración mística angelical, u oración del alma enfrente de Dios (oración de unidad). Amar intensamente como un fuego interior, y amar profundamente, podrían ser una clave de bóveda de la oración, hasta bóvedas más altas en las que alzarse a las moradas más aspiradas. “*No está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho*”<sup>11</sup>, diría Santa Teresa en las Moradas.

<sup>11</sup> “*Porque me he alargado mucho en decir esto en otras partes, no lo diré aquí. Sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mu-*

Esta experiencia meditativa personal es la que puedo compartir, no sé si es así para cualquiera, si tiene esa denominación para otros, o si encaja con la que denomina o tuviera Santa Teresa, no pretendo asimilarla a otros, puesto que eso hace que pierda el carácter genuino de la vivencia.

Antes de terminar, me venía a la mente ¿qué puedo decir de las moradas?. Diré algo en síntesis:

-Si tienes una experiencia cercana a las moradas, -la cosa no está tanto en qué morada es, o intelectualizarla, sino entregarse a amar y el amor que das y recibes en ese preciso momento es la clave para avanzar a una morada más alta-, puede que se vea algún castillo de piedra, como símbolo de estar cerca de la morada, hay que esforzarse en esa la experiencia, en la quietud plena, y la inmovilidad, para ahondarse en la mística unión que esa imagen espiritual está invitando a ahondar. *Toda mística es amor profundo, y fuego de amor, desde el alma*. Las moradas pueden verse como un castillo, o como una edificación de piedra grande y muy sólida (iglesia o catedral), o incluso edificios de cristal translucidos más modernos, supongo que si Santa Teresa escribiera en el siglo XXI usaría la palabra “rascacielos”, o los “7 rascacielos”).

-Si por ejemplo en oración “*te ves o sientes*” “como trasportado al interior de la iglesia”, sería un inició de morada tercera o cuarta, que te puede permitir interiorizar más en el amor, parafraseando a Santa Teresa se podría decir “*ríndete al Señor que te ha trasladado a su casa, en oración, a su hogar y morada*”, y eso podría llevar a profundizar en la “*mística visual*” hasta que la conciencia es trasladada literalmente –cambia la sensación del espacio y

---

*cho, sino en amar mucho; y así lo que más os despertare a amar, eso haced. Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios y procurar, en cuanto pudiéremos, no le ofender, y rogarle que vaya siempre adelante la honra y gloria de su Hijo y el aumento de la Iglesia Católica. Estas son las señales del amor, y no penséis que está la cosa en no pensar otra cosa, y que si os divertís un poco va todo perdido.”* Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, Moradas 4, capítulo 1º, párrafo 7º. (Obras Completas, Editorial Espiritualidad, 5ª Edición, 2000), pág 844.

a veces, del tiempo-, y es otro estado de conciencia. El alma es trasportada en las moradas, y se ha construido una morada en el alma en la luz interior, un lugar de refugio en el corazón, después de la experiencia de una morada meditativa, se puede recordar o rememorar esa visión y reconectar el alma al momento con ese cielo místico o experiencia espiritual. Si se produce un cambio de lugar en la mente interior, en la visión interior y el alma puede ser preludio de una morada, e incluso en sí ser una morada (3<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>, etc.).

Quedarse ensimismado, es un modo de trasladarse con el alma a otro lugar interior. Uno puede ensimismarse recordando una visión, una memoria o una meditación anterior, como con la conciencia fija en un lugar lejano, o interior. Les sueña la frase ¿dónde te has ido?. ¿dónde estabas?, cuando eso ocurre es una absorción meditativa que puede ser semejante a las moradas 4<sup>a</sup> o 5<sup>a</sup> en función de la intensidad.

-Las moradas serían como entrar en el alma, dentro de tu propia alma, como si fuera un aposento, se ve un lugar espacial, puede ser un lugar sagrado, con sabor a consagración y pureza divina, si se quiere recrear con más intensidad, incluso con olor a incienso, y hacer morada de Dios en ti.

-En estados meditativos profundos, “*ver es crear y ser*”, y hay que crear con el alma (visión, crear y ser van de la mano). Esta es una de las diferencias entre la oración activa y pasiva. Sin embargo, en la oración pasiva, también hay creación propia y movimiento interior del alma, sin embargo, eso ocurren en estados más avanzados de desarrollo espiritual.

-Muchos orantes tal vez no lo sepan y han estado alguna vez – inconscientemente- dentro de alguna morada (3<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup>, o incluso 5<sup>a</sup>). Para comprobarlo cada uno bastaría recordar los momentos que más amor diste en oración y qué sentiste en tu corazón y tu alma, para saber que allí estabas más cerca de una morada, más cerca de tu alma en comunión espiritual de amor con Dios.

Quería aprovechar para dar las gracias al V centenario de Santa Teresa y a la amabilidad de la orden del Carmelo, pues me han permitido seguir las “huellas de Santa Teresa”, y visitar 10 ciudades en la que la Santa fundó conventos para hacer una peregrinación y buscar “las huellas espirituales” que ha dejado en el alma su amor a Dios, que se refleja en sus obras, los monasterios y conventos que fundó y la gran obra literaria y mística que nos legó de las Moradas o Castillo interior.

### **Bibliografía:**

- Sri Aurobindo, *La Vida Divina*, Tomo I, II, III, (Editorial Kier, 1980)
- Satprem. *Sri Aurobindo o la Aventura de la Consciencia*. (Obelisco, 1988).
- Merlo, Vicente, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*. (Kairós. 1997).
- Meher Baba. *Dios Habla. La creación y su propósito*. (Kairós, 2001).
- Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas* (Obras Completas, Editorial Espiritualidad, 5ª Edición, 2000).
- Silas Urbión. *Santa Teresa de Jesús Experiencia viva de Dios* (Monte Carmelo, 2015).
- La Santa Biblia*. (San Pablo, 1989).

# *El profeta místico y metafísico, militante y perplejo*

JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA  
Gredos San Diego Cooperativa, Madrid, España  
pukopatuko@gmail.com

## **Resumen**

La obra del profeta, la del hombre que vive con sus pies embarrados aquí y ahora y la vista cegada de tanto avizorar hacia delante; y fiel, fiel por supuesto al dato que le viene desde ayer, fiel al dato primigenio, pero con fidelidad más que conservadora, denunciante y proyectiva.

## **1. Introducción**

Toda persona humana, por el hecho de serlo, está llamada a ser feliz y a hacer felices a los demás. Está llamada a trabajar para humanizarse y también a trabajar para que las demás se humanicen. Y, esto sólo, se consigue, trabajando por humanizar la sociedad y la vida, tanto a nivel individual como estructural, tanto a nivel colectivo como personal. Por tanto, cuando la persona humana no está en el centro de la economía, ni de la cultura, ni de la política, entonces se está negando a la persona, utilizando a la persona, considerándola como un objeto, degradándola, vejándola. Esto es negar a Dios. Y cuando se niega a la persona y se niega a Dios, entonces se deshumaniza, se destroza el hogar, se mata y oprime al hermano. Y esto, a mi modo de ver, va en contra de las tres aspiraciones más profundas de la persona humana, a saber:

1. La aspiración a ser sujetos protagonistas de sus vidas.
2. La aspiración a ser libres, vivir en la libertad como don<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Remitimos a la conferencia de la profesora Juana Sánchez Gey sobre “Persona y libertad” en la II Escuela de Humanidades: Metafísica y mística “Fernando Rielo sobre el aspecto: Libertad: don y conquista, celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo el 20 de julio de 2015. Este sería un breve resumen: “La libertad es don constitutivo de lo humano, pero es también

### 3. La aspiración a ser iguales, a la fraternidad.

Y en el fondo de todas ellas, la aspiración a ser felices. Por eso la persona humana, cuando toma conciencia de su realidad y de la realidad que le rodea, la contrasta con sus aspiraciones, que están en lo más profundo de su corazón, y descubre, que está llamado y convocado a poner en marcha la gran posibilidad que le constituye: la capacidad de trabajar para transformar la realidad, de trabajar para dar respuesta a esas aspiraciones, trabajar para sentirse persona humana, sujeto, libre y en comunión con el resto de los humanos, de la familia.

Por tanto, un puente para que el hombre tenga en mente y cuerpo esta trayectoria vital, en la que Dios hace de la historia, Historia de Salvación, de tal manera que realidad, vivencia, existencia, experiencia y fe formen parte inseparable de la misma realidad. Este lenguaje sacramental es evocativo, autoimplicativo y formativo, en el sentido de que modifica la praxis humana, la forma y conforma.

Por todo ello, es fundamental y urgen profetas que rehagan los cánticos de Sión. Se necesitan profetas que testimonien a Dios para rasgar la idolatría de Babilonia y para trascender la vida en el exilio. Se necesitan profetas capaces de hacer posible, que el pueblo se llegue a encontrar de nuevo con Dios, el único capaz de recrear y de hacer todo nuevo. Se necesitan profetas capaces de hacer espacios transformadores y transfiguradores de la vida en el exilio. Un profeta místico y militante. Profetas que realicen una lectura en clave teológica sobre la vida como manera de concebirse profeta ante Dios, ante la historia humana, ante la vida en todas sus realidades, en relación con los demás y en lealtad con uno mismo, encarnándose en las periferias, grutas y devaneos de este mundo.

---

conquista que se gana a fuerza de ejercitarla. Es decir, cuando hablamos de la libertad nos situamos en nuestra realidad ontológica. La libertad es capacidad para ser libre, somos potencialmente libres, pero somos libertad condicionada. Por ello hemos de hablar de libertad de y libertad para. Hemos de vivir libres de todo lo que nos impida elegir lo mejor”.

## **2. Claves fundamentales del profeta místico y metafísico, militante y perplejo**

Desde esta lectura teologal se pueden incorporar varios aspectos vivenciales del profeta místico y militante en la tensión perpleja de la contemplación:

**Saldrá a la calle y se irá adentrando en el corazón de la vida, de los acontecimientos, de las personas, en el corazón del pueblo** (Is 6,9 y Jer 1,7). Dios cita al hombre, al profeta, en lo concreto de la vida, en el espesor de la vida y habla al corazón. Por eso se necesita un ejercicio de mirada profunda para leer el mensaje del mundo y arrancarle su significación, es decir, leer lo importante en lo efímero, lo eterno en lo temporal y a Dios en el mundo, hasta descubrir cómo lo efímero se transforma en señal de la presencia de lo permanente, lo temporal en símbolo de la realidad de lo eterno y el acontecimiento, en cita y sacramento de Dios. Esta mirada profunda que se necesita para introducirnos en el corazón de la vida y de los hermanos, nos irá conduciendo a descubrir el diseño de Dios sobre la vida, hasta notar su presencia en cada parcela humana. Esto supone para el hombre de Dios, un trabajo serio y paciente, hasta llegar a adivinar las huellas y la presencia de Dios en la vida: “Crear que no murió, mejor dicho, que murió durante unos días y después volvió a la tierra y desde entonces aquí continúa, aunque visiblemente le diesen el adiós en la colina”<sup>2</sup>.

Otra clave, sería la de **dejar hablar a la vida y escuchar con el corazón**. No son suficientes los análisis objetivos o diagnósticos muy certeros, es necesaria una actitud de fe que permita sentir que entramos en una tierra santa, como Moisés ante la zarza. El profeta debe descalzarse porque pisa tierra sagrada (Ex cap 3). El profeta debe acercarse a la vida con la actitud del pobre, acogiendo la revelación de Dios (Lc 10, 21-24). El profeta entiende que la vida es la carta de Dios y ha de aprender a leerla (Is 50, 4-5), teniendo ojos e inteligencia para poder entender la manifestación de amor que el Padre hace con ella. Nada se escapa al Verbo encarnado.

---

<sup>2</sup> LLANOS, J. M.<sup>a</sup>, *Ser católico y obrar como tal*, Mensajero, Bilbao 1968, p. 35.

Otra clave es, que el profeta en su significatividad debe cuidar, el **estar vigilante y atento porque Dios se va manifestando a través de distintas mediaciones**, como es en el susurro de una brisa (Rey 19, 12-13), o en el huracán o temblor de tierra (Ex cap 19), o como un fantasma en el agua (Mt 14,26), como un desconocido (Jn 21, 4 ss), como un hortelano (Lc 20, 11-18), un compañero de camino (Lc 24, 13 ss)...

Y otra clave del profeta, sería la **respuesta a la invitación que le hace Dios en los hombres y mujeres**. El profeta debe ir descubriendo cómo quiere el Señor cambiar la realidad, salvar esa parcela humana. El profeta, sentado a los pies del Maestro, escuchando la Palabra de Dios, recibirá luz que le iluminará cómo debe situarse en la vida para dejar que el Señor, a través de él, haga todo nuevo. Esta es la más auténtica originalidad del profeta. La Palabra ha ganado el corazón del profeta y le hace obediente a Dios. El profeta vive con un corazón recreado por la Palabra, la acción y el compromiso, que le hace vivir en la Pascua, en el paso de Dios por su vida y la de los demás. Dios vive y quiere las cosas de otra manera.

Ampliando el aspecto del ver la vida con los ojos de Dios<sup>3</sup>. En primer lugar, la mirada de Dios en el Antiguo Testamento. Dios mira con bondad y amor. Ve el mundo como obra de sus manos y con el proyecto de que todos gocen de él. Y a las personas a imagen y semejanza suya, es decir, descubriendo la dignidad de hijos en el Hijo. Dios no se limita a la creación del mundo y del hombre, sino que, formando parte de su plan creador, mira y admira su obra (Gn 1,4. 10.12.18.21.25.31). Lo existente ha sido creado por la Palabra y por ello es significativo, portador de sentido. Sentido que el profeta debe estar raudo a descubrir a través de su mirada profunda en la creación. De hecho, la historia de las acciones salvadoras de Dios comienza por el hecho de que

---

<sup>3</sup> NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 296: "El profeta es el hombre que se siente rodeado por Dios, que no conoce ni en su espacio ni en su tiempo, ningún lugar y ningún momento vacíos de Dios... El peso de los profetas significa entonces la plenitud con Dios".



Dios ve la aflicción de su pueblo (Ex 3,7) y la opresión con que los egipcios los oprimían (Ex 3,9). Yahvé se mete dentro de los acontecimientos del mundo, en oposición a los ídolos que no tienen relación ni con el hombre ni con el tiempo, “porque tienes ojos y no ves oídos y no oyes” (Dt 4,28 y Salmo 115, 5-7).

En segundo lugar, la mirada de Dios según el Nuevo Testamento. Esta mirada encuentra su continuidad, expresión y hondura en la mirada de Jesucristo. Jesucristo mantiene una mirada que convoca (Mc 1, 16-20), que descubre lo más hondo de las personas (Jn 1, 47-51), que exige (Mc 10, 21). Pero hay un rasgo especialmente significativo de la mirada de Jesús y de cómo se acerca a la realidad y a las situaciones que viven las personas. Jesucristo mira con compasión a las personas y acontecimientos (Mc 1,40; Lc 7, 13-14, Mt 9,36). Este ver y sentir es solidario y comprometedor, supone hacerse parte y compartir, implicarse con la situación que afecta al otro. No es sentir lástima. Es compasión que expresa solidaridad profunda en el sufrimiento o alegría y tomar parte en la acción que dicha situación requiere. En el fondo, es situarse en el lugar teológico de los más sencillos.

El ver de Dios, por tanto, es apasionado, compasivo, lúcido, no distante, ni neutral, ni apático, sino que esa manera de llamar le hace nombrar a las cosas por su nombre y señalar con claridad a los responsables históricos concretos de tal o cual situación (Ex 6,5), comprometiéndose con su liberación. La mirada de Dios le acerca y le hace volverse al clamor de los afligidos. Así es el misterio del Dios bíblico (Salmo 102 y Salmo 103). Dios ve la vida con amor y desde la alianza. Su mirar de esta manera le ha dado una manera de ser nueva, encarnada, hasta llegar a la plenitud de la encarnación (Jn 1,14 y Jn 3,16).

Esta mirada nos la expresará perfectamente el propio concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* en el número 1: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas, angustias de los discípulos de Cristo. No hay nada verdaderamente humano que no encuentre eco en

su corazón...”. Todo esto implica, al tiempo, un ver contemplativo. Un mirar que descubre las maravillas de Dios, la acción de Dios y a Dios mirando dicha realidad. Esto es lo que han hecho los profetas a lo largo de la historia.

### 3. Conclusión final

El caudal místico y metafísico del profeta pasa por la vivencia de una serie de pilares que están en estrecha vinculación con la misión profética: Dios, pueblo, denuncia, Iglesia, que aparecen interrelacionadas en la lógica salvífica de su acción profética. El profeta es un vidente escuchando el palpitar de la vida, afirmando con rotundidad la pedagogía de la aceptación, de la comprensión, del intercambio y ayuda, pedagogía de la palabra como negación radical del uso de las armas.

### Bibliografía

ARNAIZ, J.M<sup>a</sup>., *Místicos y profetas. Necesarios e inseparables hoy*, PPC, Madrid 2004.

Juana Sánchez Gey sobre “Persona y libertad” en la II Escuela de Humanidades: Metafísica y mística “Fernando Rielo sobre el aspecto: Libertad: don y conquista, celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo el 20 de julio de 2015.

DOMÍNGUEZ MORANO, C., “Místicos y profetas”, *Proyección* 48 (2001) 339-366.

CABRIA ORTEGA, J.L., Y SÁNCHEZ-GEY, J., *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 2002.

## *Evaluation in Teresa de Jesús' Mystic Communications*

MARÍA GARCÍA-BUENDÍA  
(UNED)

The purpose of this article is to show that Teresa de Jesús's (TJ) instances of communication with Jesus are evaluation acts and how *evaluation* permeates throughout the type of these emotion narratives written by this author. To demonstrate it, we have selected some texts from *Libro de la Vida* on which to apply the model provided by Alba-Juez and Thompson (10) who affirm that "we can find realizations of evaluation at all linguistic levels". We will take into account the five levels of language, *i.e.*, phonological, lexical, morphological, syntactic and semantic in our exemplar analysis.

### **Evaluation: language and discursive strategies**

Evaluation is "the expression of the narrator's shared emotions or feelings [...] and values [that] are negotiated with interlocutors (hearers or readers) and [how in turn] [...] interpersonal meanings sprawl out and colour a passage of discourse" (Martin and Rose 54). In many of her narratives, TJ establishes a *conversation* with Jesus Christ and expresses strong moralistic and theological opinions through his voice. Teresa seems to speak through Jesus while pretending to simply play the role of his disciple. In doing so, the author appears to endow herself with a twofold authoritative cover: one coming from her own experience and the other deriving from the qualified and unquestionable voice of God himself. As a result, TJ engages her readers while at the same time protects herself by creating a shared community of values (Hunston 2011). This recursive mechanism (Thompson 2014) functions by utilizing the peculiar *mise en escène* of her successive mystic encounters, recreations of direct dialogic exchanges defined as mystic communications along a 'continuum of narratives' (Ochs and Capps 2001).

Linguistic and discursive devices convert these mystic communications (“cognitive means” according to Romano, and “contemplation”, “infused wisdom” and “mystic theology” according to TJ) into argumentative texts that constitute a unique type of pragmatization. Through careful reading, the reader can extract from these narratives precious theological lessons and learn about TJ’s writing strategies. The meaning of every text is intrinsically determined by context (Alba-Juez and Thompson 2014). For instance, her first evaluation act opens the *Libro de la Vida*:

Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que, muy por menudo y con claridad, dijera mis grandes pecados y ruin vida... (*Vida Pr.*, 1)

Teresa de Jesús states that she is writing on command. Nevertheless, it must be noted that this statement is her first discursive strategy since it has never been proven that she was ordered to do so. In this short paragraph she lays out the main topics of her work and the argumentative device that she will be using. The “mercedes” (‘mercies’ or ‘gifts’ from the Lord)—which constitute the evaluation acts under analysis here—become a seemingly uncontested argument used to defend her theological opinions and preserve her life. With the help of those mercies she is to construe a series of performative recurrent actions endowed with communicative and literary value for the community that supports her efforts. TJ insinuates her intention to her readers (“... es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto,” *Vida* 18, 8) and recounts God’s mercies to her through the re-enactment of her personal memories as evoked from the distance of the years:

Yo quedé tan espantada, y aún lo estoy ahora escribiéndolo, con que ha casi seis años, y es así que me parece el calor natural me falta de temor aquí adonde estoy. (*Vida* 32, 4)

TJ’s language of evaluation “is not only the mirror of her personal mind but that of [her] corresponding ‘social mind’ or culture” (Alba-Juez and Thompson 8). This highly emotional language

allows her to construe a spiritual vocabulary without a trace of the conventional aestheticism and formalism so in fashion during the Renaissance. Instead hers is the plain and popular everyday-Castilian of the 16th century that allows her to mix in her narrative feeling and doctrine. As she tones down her authorial presence, Teresa de Jesús seems to talk exclusively about her own experience and thus complies with the precept that prevented women from writing about speculative high concepts. Self experience, thus, is *the* backbone of her mystic ideology.

Fray Luis de León, the first editor of the *Libro de la Vida*, states in his *Carta-dedicatoria a la M. Ana de Jesús*:<sup>1</sup>

En la alteza de las cosas que trata y en la delicadeza y claridad con que las trata excede a muchos ingenios, y en la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ella se iguale.

TJ expresses her attitude and personal stance in this so-called “textualized phase”. Evaluation is the actual verbal realization or manifestation of that stance—as indicated by Thompson and Hunston—which permeates her writing throughout. For without these linguistic and discursive strategies, how could she otherwise be a full-time writer despite the dangers involved?

TJ was fully aware of language as her main weapon and protective shield. Her metalanguage has been referred to by Menéndez Pidal as ‘estilo ermitaño’ (hermit’s style) (cited and quoted in Serés 2008). This *estilo ermitaño* is defined by the use of popular terms (*embebecimiento, unión, vuelo del alma*), vulgarisms (*proquesía* vs *hipocresía; primitir* vs *permitir; naide* vs *nadie*), affectionate diminutives (*encarceladita, centellica, consideracioncillas, agravuelos...*), ellipsis, shifted agreement, *concordantia ad sensum*, extensive parenthetical digressions; anacolutes, etc<sup>2</sup>.

All of these intentional resources and cover speech ultimately

<sup>1</sup> *Carta-dedicatoria a la M. Ana de Jesús*, in *Obras completas castellanas*, 1314.

<sup>2</sup> Serés 2008. See also Serés 2003, 137-154

procure the readers' empathy as well as the benevolence of her censors. Teresa de Jesús also recurs to expressions of self-deprecation (a pragmatic strategy and a conventional form of expression among Carmelites), vulgarisms and archaisms with which she feigns her inability to read and write properly, although she was a fully literate and learned individual:

No porque a mí me pareciese había hecho en ello nada, que nunca me lo parecía, ni parece (siempre entiendo lo hacía el Señor, y lo que era de mi parte iba con tantas imperfecciones, que antes veo había que culparme que no que agradecerme); mas érame gran regalo ver que hubiese Su Majestad tomádome por instrumento –*siendo tan ruin para tan gran obra.*” (Vida 36, 6)

TJ's experiential language fits the definition of *evaluation language* for many reasons. Among the most salient of these, we could mention that her language is charged with high levels of emotion that permeate the text from beginning to end:

No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después. (Vida 28, 5) (see Section 3)

Evaluation can be conveyed cumulatively or implicitly. In the latter case, as Hunston explains, *evaluation* consists of establishing a goal (in this case, to determine whether the *mystic communications* are more than a mystic fable) and then noting that the goal has been achieved thereby evaluating the experiment as successful. “This proves that evaluation is suited for texts...” (Hunston 1993a, 10). In the former, the accumulation of definitions conveys evaluation:

Es una luz tan diferente de las de acá, que parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos, en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua clara, que corre sobre cristal y reverbera en ello el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre

por encima de la tierra. No porque se representa sol, ni la luz es como la del sol; parece, en fin, luz natural y estotra cosa artificial. Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada. En fin, es de suerte que, por gran entendimiento que una persona tuviese, en todos los días de su vida podríaimaginar cómo es. Y pónela Dios delante tan presto, que aun no hubiera lugar para abrir los ojos, si fuera menester abrirlos; mas no hace más estar abiertos que cerrados, cuando el Señor quiere; que, aunque no queramos, se ve. No hay divertimiento que baste, ni hay poder resistir, ni basta diligencia ni cuidado para ello. (*Vida* 28, 5)

*Evaluation* is an action performed by means of language. This implies stance-taking. Englebreston (3) defines *stance* (Hunston 10) as “something that people actively engage in”. This analysis is based on a methodology (largely conversation analysis) that regards interactions as the sites where people accomplish social activities (Hutchby and Wooffitt 12). *Stance* as defined by Biber is “a cover term for the expression of personal feelings or assessments” (579).

TJ takes the stance of a mystic expressing her own experience: “Diré, pues, lo que he visto por experiencia”. Fernández suggests that she was the first author to clearly express the individuality and singularity of the authorial own voice –the personal ‘I’ of the Renaissance. Her mystical experience (I – here – now) constitutes an intimate experimentation of God. Her empirical perception of the divinity is conveyed by verbs of experience like *experience* and *experiment*, *see*, *know*, *feel* and *taste* that refer to the reality of what has been lived but remains beyond what can be thought (Marcos 2015).

*Appraisal* is defined as a “system of meanings to which a speaker or writer has access and which may use to (dis)approve, enthuse or abhor, applaud or criticize, and [...] position their readers or listeners to do likewise” (Martin and Rose 42). For TJ it is of paramount relevance to gain the will of her readers in order to save her life. Consequently, her language is deeply persuasive.

TJ's *mystic communications* are pieces of *action* that she performs discursively in order to express her attitude and awareness as a

writer (a female theologian and acute reformer that defends her rights and a nun that wishes to contribute with a revolution from within to the chaotic, ignorant and biased world of men). In order to do so, Teresa construes a subjective position through the use of *mystic communications* (included from chapter 23 to the end of her first major work, *Libro de la vida*), a series of metadiscursive<sup>3</sup> strategies aimed at gaining the readers' empathy, thus contributing to the theological regeneration of the church and to saving her own life from potential incrimination by the Inquisition.

TJ puts forth her ideas through two major literary *characters*: Jesus Christ and herself, the two participants in a dialogue who are in charge of carrying out evaluation acts and speech acts. The former plays the role of offering an indisputable authority; the latter acts as the learner and apprentice who, through self-deprecation, gains repeatedly the reader's empathy and the approval of her censors –who already had her under suspicion- while clearing up the path to offering her theological opinions in the text.

### **Exemplar analysis**

According to Romano 2014, evaluation is expressed through the following criteria:

a) The interactional layout of the two participants; b) The dialogic relationship (intertextuality) construed by the narratives; c) The most salient pragmatic strategies and linguistic devices present in the texts; d) The socio-cultural context; e) The way the narratives are told through direct, indirect and free indirect speech. The narratives themselves are a cross between monologue and dialogue.

Following the five parameters established by Ochs and Capp when defining a narrative (that is *tellability*, *tellership*, *embeddedness*, *linearity* and *moral stance*; Romano 370), TJ's mystic communications are characterized as follows:

---

<sup>3</sup> Hyland defines *metadiscourse* as “the linguistic resources used to organize a discourse or the writer's stance towards either its content or the reader” (2000, 109).



1. As monologic narratives they are highly *tellable* events: recalled from personal experience, they help anchor the heart of the readers to highly significant events.
2. Although these narratives are not oral pieces, they are expressed in a highly natural and emotional language (the so-called 'hermit's style') and convey very intimate experiences of the highest controversial content. Both intimacy and controversy have appealed to readers of all times. Thus, they are high in *co-tellership* as they elicit an intense moving reaction from their recipients.
3. The stories recalled in these narratives include theological opinions and are in turn inserted into a literary frame (i.e., undergoing a process of metaphorization in order to construct the text in itself). These narratives are not part of a real oral exchange but are detached from the narrator's self-experience and inserted in the main narrative. Thus the voice of the narrator is disguised or embedded in that of one of the main characters.
4. The narratives present communicative situations referred either in direct, indirect, or free indirect speech (which is in turn part of the inner voice of the speaker's *persona*).
5. As recalled narratives, they are presented in a linear, non-fragmented fashion (and therefore closer to being interpreted as monologues). They display emotional contents through discursive and linguistic means.
6. By constructing these narratives as moral fables (Ochs and Capps 47), the narrator controls the referential information (i.e., her theological reflections, thoughts, etc.), thus taking a stance as a writer, author, thinker, theologian and moralist.
7. The purpose and contents of each narrative determine their form. Due to the use of constant recursion each narrative becomes a case of pragmatization, i.e., an evaluation act.

TJ's *Libro de la Vida* is heavily indebted to the Bible and to the parable style. The narrative images create scenes and provide

a space for internal evaluation while implicating the reader cognitively and emotionally. TJ pays attention to a) the quality of the characters; b) the profusion of details; c) the inclusion of reported speech, direct speech, free reported speech, and dialogue; and d) the use of formulaic language.

- a) TJ builds God-the-character into a partner in her narrative.
- b) Details are paramount for setting the scene and contribute to create a sense of credibility and to provide the desired or appropriate self-image of the narrator.
- c) Reported speech is a strategy closely related to b). “The narrator creates a dynamic, interactive setting by giving voice to different [characters]” (Romano 378). In these narratives, Jesus is provided with his own voice as “a way of presenting events and their emotional implications for the narrator in a subjective way” (*ibid.*). In addition, when the narrator conveys “ideas through dialogue, [she] creates a dramatic tension that helps to frame information and enhance the feeling behind the events being recounted” (*ibid.*).
- d) The use of formulaic language has the function of reaching the readers and getting them involved in the story (*ibid.*).

### Narrative 1

Estando una vez muy inquieta y alborotada, sin poder recogerme, y en batalla y contienda, yéndome el pensamiento a cosas no perfectas [...] como me vi así tan ruin, tenía miedo de que las mercedes que el Señor me había hecho eran ilusiones. Estaba con una oscuridad grande de alma. Estando con esta pena, comencóme a hablar el Señor, y díjome que no me fatigase, que en verme así entendería la miseria que era, si El se apartaba de mí, y que no había seguridad mientras vivíamos en esta carne. Dióseme a entender cuán bien empleada es esta guerra y contienda por tal premio, y parecióme tenía lástima el Señor de los que vivimos en el mundo; mas que no pensase yo me tenía olvidada, que jamás me dejaría, mas que era menester hiciese yo lo que es en mí. Esto me dijo el Señor, con una piedad y regalo, y con otras palabras en que me hizo harta merced, que no hay para qué decirlas. (*Vida* 39, 20; my own cursive)

Despite the written character of this text, we can perceive here several oral prosodic features stemming from the semantic level and manifested in the way the author organizes the information: there are five opening lines and three closing lines that frame the information provided in the text (see cursives above). Both the opening and the closing lines stress affection and, were they to be recited orally, they reflect a contrast with the intonation pattern of the rest of the paragraph.

The first five lines aim at creating uneasiness, anguish and desperation, and communicate the fear of the speaker. In contrast, the final lines reflect that her spirit is strengthened and in peace. Both sections provide the informational focus of the text based on the following comforting message: 'With my help you will overcome; it is worth it wishing to reach heaven'; 'Don't give up your reforms. See, I am by your side.'

In addition, lines 1-5 and 11-13 mark a semantic contrast. On lines 1-5, words and expressions like 'inquieta' ('uneasy'), 'alborotada' ('agitated'), 'sin poder recogerme' ('unable to collect myself') and 'en batalla y contienda' ('in battle and strife') describe a tense state of the soul filled with doubts; 'en una oscuridad grande de alma, 'in a great darkness of the soul,' points to a state of utmost confusion and desperation ('estando con esta pena,' 'being in this sorrowful condition'). In contrast, taken by themselves or jointly, the closing lines (11-13) describe a comforted soul that remains reassured and in peace when remembering God's message: "Esto me dijo el Señor, con una piedad y regalo, y con otras palabras en que me hizo harta merced, que no hay para qué decirlas." The key words in this section are 'piety and warmth' and TJ makes the reader aware of the feeling suggested by words that come from the same God who built the Church that is now attacking her and to which she addresses this subtle indirect warning: "Parecióme tenía lástima el Señor de los que vivimos en el mundo." With this sentence TJ marks the relevance of the preceding lines and bitterly criticizes the persecution suffered by her and her circle of supporters and friends at the hands of the inquisitors.

Furthermore, words emotionally charged like *jamás* ('never ever') and the adverbial phrase *jamás me dejaría* ('he will never ever leave me') stress (as a secondary informative message) the rightness of the speaker. Thus TJ's attitude and the stance she has taken define her discursive praxis as an evaluation act: "Que no pensase yo me tenía olvidada, que jamás me dejaría, mas que era menester hiciese yo lo que es en mí".

At the syntactic level, the emphasis is conveyed by the inversion of VS and the juxtaposition of the last adversative sentences: 'I will never ever leave you but it is necessary that you do what you must do.'

In sum, the author justifies her mission as having the support of the Lord himself through linguistic and discursive means, as we shall also see in the following examples.

### Works cited

Bakhtin, M. Vern W. McGee tr. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, TX: University of Texas Press, 1986.

Bednarek, M. *Emotion Talk Across Corpora*. Houndmills/New York: Palgrave Macmillan. 2008.

Biber, D. *Variation across Speech and Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Fernandez Rodríguez-Escalona, G. *Música y espiritualidad en el mundo de Santa Teresa de Jesús. Homenaje a Santa Teresa de Jesús en el Quinto Centenario de su Nacimiento*. Unpublished Manuscript. Universidad Carlos III de Madrid, 2014.

Hunston, S. "Evaluation and the planes of discourse: Status and value in persuasive texts." In S. Hunston & G. Thompson eds. *Evaluation in Text: Authorial Stance and the Construction of Discourse*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 176-207.

Hyland, K. *Metadiscourse: Mapping Interactions in Academic Writing*. 2010. [ojs.ub.gu.se/ojs/index.php/njes/article/.../417/405](http://ojs.ub.gu.se/ojs/index.php/njes/article/.../417/405)

León, L. de. "Carta-dedicatoria a la M. Ana de Jesús." In J. Barrientos García ed. *Epistolario: cartas, licencias poderes, dictámenes. Fray Luis de León*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Revista agustiniana. Madrid. 2001.

Marcos, J.A. "Teresa de Jesús: Experiencia de Dios y lenguaje". Conferencia dictada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Santander, 24 de febrero de 2015.

Martin, J.R. and D. Rose. *Working with Discourse: Meaning beyond the Clause*. London: Continuum.

Martin, J.R. and P. White. *The language of Evaluation. Appraisal in English*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan. 2005.

Ochs, E. and L. Capps. *Living Narrative. Creating Lives in Everyday Storytelling*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press. 2001.

Romano, M. "Evaluation in Emotion Narratives". In G. Thompson & L. Alba-Juez eds. *Evaluation in Context*. Amsterdam: John Benjamins, 2014. 367-383

Santa Teresa, Silverio de, P., ed. *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: El Monte Carmelo. 1954.

Serés, G. *Santa Teresa de Jesús*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.

Thompson G & L. Alba Juez eds. *Evaluation in Context*. Amsterdam: John Benjamins, 2014. 3-22.



## *Proyección de la mística de Teresa de Jesús en María Zambrano*

BARTOLOMÉ LARA FERNÁNDEZ  
IES Ángel Ganivet, Granada  
b.l.fernandez.edu@juntadeandalucia.es

### **Resumen**

En este artículo se realiza una valoración de la experiencia mística. En ella se examinan los argumentos de Unamuno, Ortega y Gasset y María Zambrano. Del análisis realizado por esta última autora se sigue que tal experiencia halla en la naturaleza humana su fundamento y constituye un ámbito en el que se manifiesta dicha posibilidad. Se entiende que el concepto de subjetividad teresiano, que tiene como referente la noción de interioridad agustiniana, encuentra en el saber sobre el alma zambrano un espacio de recreación idóneo para la comprensión integral de la condición humana y, en especial, de la experiencia mística, en el que interviene la razón poética. También se apuntan posibles paralelismos entre los caminos experienciales propuestos por Teresa de Jesús y María Zambrano.

A Teresa de Jesús le complacía sentirse en un ambiente alegre, advertía que devoción no es sinónimo de tristeza, por consiguiente sería más que recomendable el recreo, la alegría, la risa. Tenía un hondo y elegante sentido del humor. Le gustaba cantar en sus viajes y organizar concursos poéticos en los conventos; ella misma componía poesías, cantaba villancicos. Se cuentan numerosas anécdotas que avalan esto que decimos; por ejemplo, ante los embates de la Inquisición, conviene recordar que en 1551 se publicaron cuatro índices, en los que se retiraban numerosos libros de espiritualidad, que ella entendía muy precisos, Teresa de Jesús, frente a este inconveniente, consolaba a sus hermanas diciéndoles: «no os quitarán el Paternóster y el Avemaría».

Tenemos noticia de la celebración de un concurso poético del que ella misma vendría a ser jueza. Justa poética que consistió en comentar unos versos que le habían aparecido en la oración, comenzaba con este: «*Alma, me buscarás en mí*». Fue idea del obispo de Ávila, Álvaro de Mendoza. Todo esto se cuenta en una carta, o mejor dicho un documento, de dos de marzo de 1577, conocido como *Vejamen*, nombre que se da, como define la Real Academia, a un “discurso o composición poética de índole burlesca, que con motivo de ciertos grados o certámenes se pronunciaba o leía en las universidades y academias contra quienes en ellos tomaban parte”. En él despliega una fina ironía y pone en juego su criterio inteligente y severo. El certamen poético enfrentaba a un caballero de Ávila, Francisco de Salcedo, al capellán Julián de Ávila, al eminente Juan de la Cruz, nada menos, y a Lorenzo Cepeda, su hermano; todos personas muy queridas por Teresa de Jesús. Los comentarios se los hicieron llegar a Toledo, ciudad en la que se encontraba y, una vez leídos, emitió su juicio. A su hermano Lorenzo le reprochaba falta de humildad; a Francisco Salcedo, el desplegar una humildad mal entendida; a Julián de Ávila, no tratar el tema propuesto; y a Juan de la Cruz, ser demasiado extenso y excesivamente abstracto, entonces Juan de la Cruz tenía treinta y cinco años y no había redactado su *Cántico espiritual*, obra de 1584. No me resisto a recordar parte del juicio que Teresa de Jesús emite sobre éste: “Caro costaría, si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba ni la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron” y más adelante afirma con ironía: “Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quiere hacer contemplación perfecta” (2011e: 1399).

Acogiéndome a lo que llamaba Teresa de Jesús la “santa osadía”, que por cierto recomendaba a sus hermanas, entro en el tema. Y me pongo bajo su criterio intentando ajustarme en lo posible a lo que ella consideraba oportuno, en forma de una serie de recomendaciones:

La primera, la humildad. En *Camino de perfección* la toma como el principio para alcanzar todas las virtudes (16, 3). Me eduqué en



el Instituto Santísima Trinidad de Baeza, que ocupa el edificio de la que fuera antigua Universidad, fundada en 1538, y regentada por Juan de Ávila, a quien Teresa de Jesús de Jesús envió para su examen el *Libro de la Vida*. La galería superior del patio del edificio está coronada con inscripciones latinas, una de ellas reza así: «Ubi est humilitas, ibi est sapientia», es decir, «Donde está la humildad, allí está la sabiduría» (*Proverbios*, 11, 2).

La segunda, la extensión, espero que sea la justa, aunque sé que es una unidad de medida difícil.

Y la tercera, no ser abstracto en exceso, aquí iremos de lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto, menuda regañina que Teresa de Jesús da a los que quieren que todo sea contemplación perfecta.

El tema propuesto para este concurso son los siguientes versos: Alma, me buscarás en Mí,/ tú Me buscarás en ti;/el alma se busca a sí misma en Dios/ y busca a Dios en sí misma.

Trato nuevamente el asunto, con otros invitados, teniendo como horizonte siempre a Teresa de Jesús y lo abro a una reflexión general sobre el pensamiento místico, trayéndolo hasta el momento presente.

En primer lugar la filósofa que aparece en el título, es el caso María Zambrano Alarcón, que nació en Vélez-Málaga, el 22 de abril de 1904 y murió en Madrid, el seis de febrero de 1991, es decir, nace 389 años después de Teresa de Jesús de Jesús, cuatro siglos prácticamente. Su vida se convierte para quien la piense en una figura de vida, real y simbólica, como le ocurre a Teresa de Jesús. Fue premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, en el año 1981. Toda su obra puede entenderse en una clave, lo reconoce la misma autora, la relación entre *El hombre y lo divino*. Igual que hiciera Teresa de Jesús, su obra gira en torno a la relación entre el hombre y lo divino, en expresión de san Agustín recreando un salmo “un abismo invoca a otro abismo” (in *Ps.* 41-42, 8).

María Zambrano es heredera de la tradición mística en el sentido más amplio, especialmente de la española, a la que pertenecen Teresa de Jesús de Jesús, Juan de la Cruz y Miguel de Molinos, y de la teología negativa con la que entroncan, iniciada por el gnosticismo, Plotino, continuada por la Patrística, san Agustín y Dionisio Areopagita; también por la mística sufí, o islámica, con Ibn Arabi; y la judía o cábala, con Moisés de León y el Zóhar y otros.

Una posición que se confronta en diálogo permanente con la filosofía contemporánea, y hunde sus raíces en el pensamiento español: Séneca, Fray Luis Granada, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, Ángel Ganivet y otros; y con el contexto en el que vivió, muy cercano al nuestro.

Porque, como María Zambrano manifiesta, su filosofía comporta una unidad de sistema: “es como un árbol cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique”. Nosotros pensamos también que su concepción de la mística constituye un tema nuclear de toda su obra. La mística está presente en sus raíces y vivifica como sabia abundante todas sus ramas que representan a su filosofía.

Los otros invitados son: Agustín de Hipona, un filósofo que marca decisivamente el pensamiento tanto de Teresa de Jesús como de María Zambrano. Su influencia en Teresa de Jesús es manifiesta, lo cita pocas veces pero se refiere a él en todas sus grandes obras, salvo en *Las Fundaciones*. La del *Libro de la vida* da cuenta de que lo conoce y que supone para ella una segunda conversión. Leería las *Confesiones* en una edición en lengua vernácula impresa en Salamanca en 1554, posiblemente también conocería los apócrifos agustinianos *Soliloquios* y *Meditaciones*. María Zambrano fue una gran conocedora de san Agustín, su espíritu está presente en todo su pensamiento y es autora del libro titulado *La confesión, género literario*.

Don Miguel de Unamuno, cuya filosofía impregnará la de María Zambrano, su valoración de la mística será decisiva para ésta, afirmará en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, que otros

pueblos: “han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas: Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*” (1976: 206).

También citaremos a don Javier Zubiri y a don José Ortega y Gasset, del que se sentirá siempre discípula y elogiará su claridad, ambos son maestros directos de María; y don Antonio Machado Ruiz, que conocerá en Segovia, a la que llega en 1919, después de su estancia en Baeza, amigo de su padre, don Blas Zambrano, ambos fundadores de la Universidad Popular Segoviana.

Quiero que sean nuestros invitados. Todos ellos son contemporáneos en el tiempo de las ideas y las creencias. En ese tiempo quiero que ahora entremos y vivamos. Ellos nos ayudarán en nuestra tarea, que pretenderá una aproximación al pensamiento místico de estas dos pensadoras y viajeras, de estas dos figuras de vida, Teresa de Jesús de Jesús y María Zambrano.

### **La mística: una cuestión disputada**

Considera Alfredo Fierro en su obra *El hecho religioso* que no podemos identificar la mística con la religión, la mística es una búsqueda religiosa de liberación, que aspira a la unión, incluso, a veces, a la fusión con la divinidad (1981:34).

Para abrirnos paso en este asunto conviene trazar una panorámica, aquí no es posible hacer otra cosa, que nos permita comprender por qué no se acepta por muchos filósofos e incluso se tacha de sospechosa toda la filosofía que pueda relacionarse con la mística, diciendo de ella, en el mejor de los casos, que es poesía. En *Claros del Bosque* María Zambrano afirma: “pues que desde hace siglos, o desde el principio de la cultura llamada de Occidente, la mística está en entredicho” (2011: 126).

Don José Ortega y Gasset muy sensible a las exigencias de la vida para la filosofía, oponiéndose a Unamuno, afirmará respecto a la mística:

Como dice un refrán tudesco: «Cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar.» El místico, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas que contar... Mi objeción frente al misticismo es que de la visión mística no redunda en beneficio alguno intelectual [...] si el misticismo es callar, filosofar es decir: descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas [...] Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces. (1980: 89-91)

Por eso Ortega dirá a María Zambrano “hijita, es usted muy hermética”, por su proximidad a la mística, porque aunque María Zambrano se siente discípula suya, opta por un nuevo concepto de razón, a la que llama razón poética, que constituye una nueva manera de mirar, de conocer y de relacionarse con la realidad, en la que tiene cabida la experiencia mística, pues no se trata simplemente de constatar la existencia de lo indecible sino de llegar a conocer ese fondo humano que son sus entrañas, tan desatendidas y cuestionadas por la razón tradicional.

Dirá María Zambrano:

Y es que la mística es algo que sucede dentro del alma, dentro de lo natural que hay en un hombre en virtud de algo no natural [...] Para hacer meditar y pensar que lo que sucede en la mística está al menos fundado en la naturaleza humana, en una posibilidad esencial a ella, tal vez en una condición que se revela en la mística más que en cosa alguna (2008: 265).

Y por consiguiente debemos pensarla. La filosofía, no olvidemos, consiste en pensar la vida, para Zambrano constituye un “amor intelectual”, “buscamos saber lo que vivimos”, “la filosofía es la palabra que si se vive salva”, “es un camino de vida”, y para ello hemos de conocernos, que viene a ser el principio inspirador de la investigación teresiana.

Pues aquí hallamos el primer principio del que partimos: nos ocupamos de una posibilidad de la condición humana, de una dimensión constitutiva y esencial de la naturaleza humana, y de cómo esa posibilidad puede hallar en la mística un ámbito de revelación o manifestación privilegiado, aunque no el único.

### ¿Hemos perdido el alma? Recuperemos el alma

La modernidad ha venido a cuestionar la existencia del alma y como consecuencia vacía el fondo de las entrañas, declarando que tal realidad no existe o, en el mejor de los casos, en ese fondo no es posible una relación con lo divino. Que María Zambrano vuelva a Teresa de Jesús supone una recuperación de una concepción integral de la condición humana, de una visión enteriza de la persona, a diferencia de la escolástica que se limitaba a las potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad; ellas también reconocen el “corazón”, “las entrañas” y otra dimensión esencial, su relación con lo sagrado, pues como afirma María Zambrano “el hombre no es solo espíritu, algo idéntico a sí mismo que no necesita apoyarse en otro”(2007: 179), por tanto se trata de hacer posible recuperar nuestra experiencia con lo divino.

Don Miguel de Unamuno, en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, examina la tradición cultural de Occidente y se refiere a la antigua y conocida leyenda alemana, recreada por Goethe, en la que Fausto renuncia a su alma, pierde su alma cuando besa a la bella Helena, a cambio del conocimiento, de los placeres, de un espejismo de eterno presente. Después Fausto exclamará: “¡Devuélveme el alma!”

Y don Miguel afirma “porque Helena con sus besos nos saca el alma. Y lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sustancia” (1976: 251).

Esa referencia a la pérdida del alma viene a poner de relieve que hemos absolutizado otras cosas, importantes también, no quiero que lo que aquí digamos parezca que se afirma en menoscabo de otros elementos de la cultura, pero quizás hayamos postergado, minimizado o incluso olvidado lo espiritual pensando que no existe. Y quizás nuestro tiempo viva, sin saberlo o intuyéndolo vagamente, la patología de su abandono, incluso como afirmaba Zubiri “el hombre actual [...] huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es

constitutivamente centrífuga y penúltima” (1944: 31). El mismo diagnóstico lo hace María:

La vida necesita del pensamiento, de convicciones claras, de «saber a qué atenerse», según Ortega dice. Y resulta que el esplendor de los sistemas ha coincidido con la pobreza de convicciones. Agravado por el otro gran lujo: el de la técnica. Mientras la vida se llenaba de instrumentos técnicos, de maravillas mecánicas, de cachivaches de todas clases, el alma y el corazón quedan vacíos y las horas, al ser liberadas del trabajo opresor, transcurren más oprimidas todavía, porque están sujetas a la terrible opresión de la vaciedad de un tiempo muerto (2008: 74).

Por eso tiene hoy sentido, tal vez le haya llegado su tiempo, que recreemos aquella reflexión unamuniana: “en el orden del pensamiento ¿no es nada nuestra mística? Acaso un día tengan que volver a ella, a buscar su alma, los pueblos a quienes Helena se las arrebatara con sus besos” (1976: 255).

María Zambrano está de acuerdo con Unamuno, es uno de los inspiradores de su filosofía y un pensador que reivindica el pensamiento místico, frente a la estrechez y la limitación de una cultura atrapada en sí misma y que percibe que esa vuelta a ese sujeto místico puede esbozar una esperanza de apertura. Por tanto se convierte en continuadora de una larga tradición, esa tradición, como han llamado algunos, silenciosa y silenciada que hunde sus raíces en los primeros años de su singladura filosófica y permanecerá constante en ella. Entiende que el pensamiento español es metafísico y místico.

¿Dónde ha de buscar el ser humano? En el alma

Nos recuerda Agustín de Hipona:

Los hombres viajan para admirar la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, el curso de los astros y se olvidan de lo mucho de admirable que hay en sí mismos.” Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 8, 15)

Y expresará en este otro texto:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón...  
Agustín de Hipona, *De vera religiones* 39, 72

Se trata de iniciar la dialéctica interior: no quieras derramarte, de la mística del desapego; después entra dentro de ti mismo, habrá de conocerse a uno mismo, pues allí está la verdad, dirá Teresa de Jesús, siguiendo a san Agustín, «¡qué gran cosa es entender un alma!»; y tercero, trasciéndete a ti mismo; finalmente vive tus exterioridades desde tu interioridad.

Esta vuelta al castillo interior supone profundizar en la noción de interioridad agustiniana. Por consiguiente ya hemos encontrado la dirección, la búsqueda interior. Teresa de Jesús la representa de este modo:

Considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso adonde dice El tiene sus deleites [...]

Y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma [...]  
(2011c, I, 1)

Se recrea en su descripción, y afirma de ella: «hermosura y dignidad de nuestras almas», «cielo pequeño», «no es baja, hija, pues está hecha a mi imagen».

María Zambrano se distancia de la filosofía tradicional que utiliza una razón que da la espalda al alma, incluso niega su existencia. Dirá: “¿No habrá sitio para ella en ese «camino de vida» que es la Filosofía? (2008: 27). Entiende que “Hay, sí, razones del corazón, hay un orden del corazón que la razón no conoce todavía” (*Ibid.*: 28). Y “el corazón es el símbolo y representación máxima de todas

las entrañas de la vida, la entraña donde todas encuentran su unidad definitiva y su nobleza.” (*Ibíd.*: 65)

En su tiempo la gran novedad que introduce Teresa de Jesús es el descubrimiento de la subjetividad, es moderna, pues en ese momento se está acuñando esa noción, en ello coinciden la mayoría de los estudiosos. Teresa de Jesús, como ha expresado Cerezo, desarrolla “una dimensión del espíritu o de la interioridad creadora, gemela a otras experiencias fundacionales de la modernidad” (2012: 161), pero con la salvedad de que es un sujeto abierto, a diferencia del sujeto moderno cartesiano, incluso del sujeto que establece el Humanismo, cerrado en sí mismo que impide una experiencia de apertura a lo “absoluto”. Intuye Teresa de Jesús que la salida de sí depende del conocimiento de uno mismo. En *Camino de perfección* afirma Teresa de Jesús: «Ya habréis oído que Dios está en todas partes, y esto es gran verdad. [...] Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí» (2011a: 28, 2). De ahí que debamos de replegarnos sobre nosotros mismos, entrar en el castillo, cruzar los umbrales que dan acceso al alma.

### **La búsqueda interior: la dialéctica del amor**

¿De dónde procede el dinamismo del proceso místico, la fuerza que lo anima y lo alienta? María Zambrano va a decir algo parecido a Teresa de Jesús, de la carencia, de la incompletud, lo expresa María Zambrano así: al místico es como si no hubiese nacido entero, algo le falta. La mística se basa en una creencia, sí, pero eso no es suficiente para acercarnos a la mística en general, ni a la mística de la creación carmelitana, a la incansable vida teresiana, tanto en su manifestación externa, con todas sus fundaciones, como en su vida interior, ambas vidas que confluyen en la experiencia unitiva, que es un experiencia de plenitud, de éxtasis amoroso. Como digo no basta la simple creencia, como dijera Juan de la Cruz, “la noticia oscura amorosa, que es la fe”, para explicar todo esto. Debe haber algo más. Ese algo más lo halla María Zambrano en el amor, el alma no está cómoda en esta vida, vive en una situación



de desequilibrio provocado por el amor. El místico “no quiere conocer, quiere ser”. No le basta ni el conocimiento ni el sentir ni el poder, como expresa María Zambrano, “es como si le faltase una parte de sí mismo”, nunca satisfecho con lo que tiene ante sí. Machado (1989: 675), admirador de Teresa de Jesús, afirmaba algo semejante, en nosotros surge un manantial, un caudal, es el amor, pero la dialéctica teresiana del amor es compleja y logra alcanzarse a través del deseo y del ímpetu. Ella dice de sí misma que es una mujer deseosa, reconociendo, por otra parte, lo esencial de su humanidad. La fuerza del amor consiste en el deseo, dirá, “no se contenta el alma con menos que Dios” (2011b: V, 29, 13).

María Zambrano afirma que el ser humano desea y el deseo le hace trascender, abre el futuro, “deshace toda consistencia” que cierre la vida. Pero como expresará María Zambrano “el objeto del amor difiere del objeto del deseo en ser algo que la posesión no destruye” (1998: 270). El deseo de nuestros místicos no tiene un afán narcisista, sino una avidez que se revela asombrada, respetuosa y esperadora de la manifestación de lo otro.

El deseo busca, pero no todo depende de él, no todo está en nuestra mano, podemos echar el cubo al pozo, si no hay agua, será inútil, o como dijera san Agustín, puede nuestra embarcación tener todas las velas desplegadas, pero si no llegan los vientos, de nada sirve. Lo expresa Teresa de Jesús así: “aquí no hay remedio de resistir... viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube caudalosa y cogeros con sus alas” (2011b: V, 20, 3). El ímpetu se convierte en deseo y el deseo se acrisola transfigurándose en amor, ambas pensadoras así lo entienden. Ese deseo que alienta en nuestra existencia se ha alzado y convertido en amor.

En este proceso esa puerta limita mis fuerzas, puedo orar, lo que llama la oración mental, me esfuerzo, trabajo, espero; pero no todo depende de mí, el otro ha de venir a abrir la puerta para que se produzca el encuentro. Lo expresa bellamente Teresa de Jesús:

porque el corazón que mucho ama no admite consejo ni consuelo, sino del mismo que le llagó; porque de ahí espera que ha de ser remediada su pena. Cuando Vos queréis, Señor, presto sanáis la herida que habéis dado; antes no hay que esperar salud ni gozo, sino el que se saca de padecer tan bien empleado (Exclamación, XVI)

Entonces vendrá la oración de quietud, la cuarta agua de la que nos habla en su *Libro de la vida*, el agua en forma de lluvia que viene del cielo. Ya cesa el esfuerzo, no hay trabajo, es la gracia, el regalo, la gratitud del que abre la puerta. Ya no son mis palabras, es el Otro el que me las ofrece para ser llamado “el Señor me enseñe palabras cómo se pueda decir algo la cuarta agua...Acá no hay sentir, sino gozar... se goza un bien, adonde junto se encierran todos los bienes... Ocúpanse todos los sentidos en este gozo de manera que no queda ninguno desocupado para poder en otra cosa exterior ni interiormente, no queda poder en el cuerpo ni el alma le tiene para poder comunicar aquel gozo.” (2011d: 18, 1). Para María Zambrano, es el saber pasivo, se entrega a un proceso no controlable con lo Absoluto, como lo expresa en su obra *Claros del bosque*: “Una órbita que solamente se manifiesta a los que fían en la pasividad del entendimiento”. (2011:14)

Para nuestra cultura ha tenido más importancia la figura del Génesis, del Dios creador, omnipotente, por el que hemos sido creados a su imagen y semejanza, incluso de la falsa promesa “seréis como dioses”, más que del Dios hecho hombre, la humanidad de Cristo, referente constante del itinerario teresiano. Un ser humano abierto a Dios, o abierto a lo absoluto, necesitado de Él, pero humano, como queda expresado en el Expolio, del Greco, pintor con el que coincidió en Toledo y que debió conocer.

Es la causa, que como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo; porque también crece el amar mientras más se le descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor; y viene en estos años creciendo poco a poco este deseo de manera que la llega a tan gran pena como ahora diré (2011b: VI, 11).

Esa experiencia interior transformadora producirá la aparición de un ser nuevo, que hay que preparar mediante la oración, pero que tiene como fin la experiencia de unidad, de Dios.

Lo que llamará la atención de María Zambrano es que esta subjetividad de Teresa de Jesús constituye una nueva manera de plantear la relación entre el hombre y Dios. Se trata de una experiencia de vida, como expresa ella, este es “el discurso de mi vida”, “diré lo que pasa por mí” (2011b: V, 10, 8), por consiguiente no se trata de un simple planteamiento abstracto, la experiencia de Dios nos permite conocernos y conocer ámbitos de nuestro ser a los que de otro modo no accederíamos. Así dirá Teresa de Jesús “[a] mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios. En el alma se produce el encuentro”, así también María Zambrano entiende el alma como “una realidad mediadora”. En Teresa de Jesús está el Dios personal cristiano, María Zambrano defiende una noción de lo sagrado que no se concreta, como ha recordado Haase (2013), “en ningún personaje teológico, a él se refiere como “lo uno”, el “sentir originario”, lo “absoluto”.

### **El exilio como experiencia mística**

Si la experiencia mística significa un encuentro, ¿cómo se produce ese encuentro? Aquí me detendré en la idea de exilio. María Zambrano tuvo que experimentarlo. Después de terminada nuestra guerra civil, salió de España voluntariamente y recreo ese proceso, que si lo pensamos con detenimiento es un arquetipo de la tradición occidental: el exilio del pueblo de Israel, el exilio del propio cristiano de la patria verdadera, que nos lleva a sentirnos como un viajero, un homo viator.

También hemos de recordar cómo conjuga Teresa de Jesús su vocación contemplativa con su incesante viaje, las moradas son una forma de exilio del mundo y la posibilidad de arribar a la patria verdadera, viaje que venía exigido por su vocación contemplativa. En María Zambrano se produce un viaje físico que convierte e interpreta con una metafísica del exilio, a un alejamiento de la

patria: París, México, Puerto Rico, Cuba, Roma.... En todo ese proceso se van a producir fundamentalmente tres formas, que comienzan con el “sentirse abandonado”, estos tres momentos los describe en «Los pasos del exilio» (2004: 31 y ss): primero, el refugiado, “el refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aun concede y, en el más hiriente de los casos, donde se le tolera”; segundo, el refugiado se convierte en el desterrado, “en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla”, en esta segunda forma se experimenta el sentimiento de expulsión; y tercero, “la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido; y aquí empieza el exilio, el sentirse ya al borde del exilio”.

El exilio se convierte, curiosa paradoja, en un proceso ascético, un proceso de renuncia que le acercará a una experiencia de naturaleza mística. Igual que Teresa de Jesús o Juan de la Cruz, María Zambrano en su obra *Claros del bosque* actúa como ellos, son mistagogos, guías espirituales, son pensadoras de la experiencia. Saben, como expresa María, que “la experiencia irrenunciable se transmite al ser revivida, no aprendida” (2008: 86). Pues como digo, María Zambrano recrea las vías de la mística carmelitana, explicadas con detalle en *Las Moradas*. Las tres primeras moradas constituyen la vía purgativa, en ella se experimenta “sequedad y aridez”, en ese proceso cumplido por toda experiencia mística, que comienza con una vida nueva, marcada por el *Amor Dei*, momento que supone la mortificación, que comporta eliminar todo aquello que impide avanzar y, además supone un proceso de liberación del hombre viejo, que cede paso al hombre nuevo, dirá María Zambrano “no es que el amor no exista sino que su existencia no halla lugar en la propia alma de quien es visitado por él”, el alma debe estar vacía, si no, no puede recibirlo. Recurre a la metáfora de la crisálida “deshace el capullo donde está amortajada”, se trata del desasimiento, del desapego para crear el espacio, guiado por “la voracidad del amor”, que prepara al alma para llegar a “lo Uno”. Recogerse en la quietud y en el silencio. María Zambrano entiende la vida como un desasimiento y una renuncia al propio

yo, supone un abandono. El exilio significa una pérdida en todos los sentidos, el refugiado, el desterrado y, finalmente, el exiliado. Pero la pérdida, el vaciamiento lo vivimos con un profundo dolor y sufrimiento, es un padecer que abre nuevos horizontes.

Escuchemos a María Zambrano:

una suerte de desnudez que por sí misma hace sentir que se está renaciendo, pues que como se nació desnudo, sin desnudez no hay renacer posible; sin despojarse o ser despojado de toda vestidura, sin quedarse sin dosel, y aún sin techo, sin sentir la vida toda como no pudo ser sentida en el primer nacimiento; sin cobijo; sin apoyo, sin punto de referencia (2011: 154-155).

Después llega la vía iluminativa, la segunda, que se logra atravesando las tres moradas siguientes, “el alma queda ya herida del amor del Esposo”, supone el paso de la meditación a la contemplación, en ella el alma recibe la luz divina, se ha desprendido de los sentidos, ha aquietado las potencias del alma... Nuestra alma es cristalina y transparente y llega hasta ella la luz de la “la fuente y [de] aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma”. No basta para María Zambrano el abandono hay que salir de sí para ir al encuentro con el otro, con la divinidad, todo movido por el amor, ya que de él venimos, del amor preexistente del que hemos nacido...Y renacer.

Se trata de hacer posible que llegue la luz, que ilumine nuestras entrañas, ha de exiliarse de sí mismo para hacer sitio para la llegada del Otro. Hacer un claro supone una concepción de la verdad no como desvelamiento sino como revelación, donación gratuita, receptividad, regalo. Por eso dirá:

[...] a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es aletheis, sino revelación graciosa y gratuita: razón poética” (1987b: 53).

La humildas teresiana y zambraniana se enfrenta a una cultura de la violencia y de la soberbia. Tanto Heidegger como Zambrano nos proponen un “saber de oído”, “estar a la escucha”. Ese saber que nos permite entrar en el orden del corazón al percibir su latido, que impide el alejarse de la vida; a diferencia del conocimiento intelectual basado en la visión que parece acabar con el tiempo. Escuchemos, nunca mejor dicho a María Zambrano:

La palabra escondida, a solas celada en el silencio, puede surgir sosteniendo sin darlo a entender un largo discurso, un poema y aun un filosófico texto, anónimamente, orientando el sentido, transformando el encadenamiento lógico en cadencia; abriendo espacios de silencios incalmables, reveladores (2011: 213).

Qué buen defensor tenía Teresa de Jesús con san José, el hombre del silencio, el hombre de la fe y de la escucha. Qué bien entiende esto María Zambrano cuando afirma que “la verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya, desfigurándola” (2008: 40-41). Expresará en *Claros del bosque*, ya la “palabra que no es concepto porque es ella la que hace concebir” (2011: 213). No es comunicación sino comunión. En *Apuntes sobre el tiempo y la poesía* dirá:

la palabra se volverá hacia lo que parece ser su contrario y aun enemigo: el silencio. Querrá unirse a él, en lugar de destruirle. Es ‘música callada’, ‘soledad sonora’, bodas de la palabra y el silencio. Pero al retroceder hasta el silencio ha tenido que adentrarse en el ritmo... porque solo siendo a la vez pensamiento, imagen, ritmo y silencio parece que puede recuperar la palabra su inocencia perdida, y ser entonces pura acción, la palabra creadora (1971: 49)

Y finalmente, la vía unitiva, que conduce a la unión del alma y Dios, es la séptima morada en la que se produce el éxtasis “la unión mística con Dios”, toda el alma se convierte en morada de Dios:

Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor

manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo [...] queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios. (2011b: VII, 2, 3)

Para María Zambrano encuentro entre el alma con el absoluto, cuando se ha convertido, como ella expresa en una “criatura de verdad”.

La identificación, si se realiza por la unión, se da en el morir o en algo que se le asemeja. O se le acerca. La identificación máxima apenas concebida es la de la vida y la muerte; que sólo en el ir muriendo se alcanza, allí donde la muerte no es acabamiento sino comienzo; y no una salida de la vida, el ir entrando en espacios más anchos, en verdad indefinidos, no medidos por referencia alguna a la cantidad, donde la cantidad cesa, dejando al sujeto a quien esto sucede no en la nada, ni en el ser, sino en la pura cualidad que se da todavía en el tiempo. En un modo del tiempo que camina hacia un puro sincronismo (2011: 155).

Recordemos la expresión teresiana “lo que comunica Dios allí al alma en un instante”, porque los místicos viven en varios tiempos: el de la meditación; el tiempo sucesivo, el de la acción; y luego el del instante que es el del éxtasis, el tiempo del despertar, luz auroral. “Solo, dirá María, el éxtasis en cualquiera de sus formas parece agotar el anhelo”, el deseo (OC VI, 937). Se referirá a Teresa de Jesús como la encarnación del instante (M-555-1).

### **Al otro llega el ser humano que se trasciende**

El amor nos hace trascender, pues dirá Teresa de Jesús: “sólo quiero que estéis advertidas que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho y así lo que más os despertare a amar, eso haced (2011b: IV, 7).

Aquí está el sentido de “el que quiera seguirme, olvídense de sí mismo” (Mateo, 16, 24). Como hemos dicho la salida está en uno mismo, dirá san Agustín “entra dentro de ti mismo y trasciéndete a ti mismo”. Todo cobra un sentido nuevo, estamos renaciendo.

Toda esta experiencia tiene una traducción en la relación con el otro. Dirá Teresa de Jesús :

Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir ni menear el pensamiento porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión, y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor, y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a tí; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma, no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad (2011b: V, 3)

Y María Zambrano:

La visión del prójimo es espejo de la vida propia; nos vemos al verle. Y la visión del semejante es necesaria precisamente porque el hombre necesita verse. No parece existir ningún animal que necesite contemplar su figura en el espejo. El hombre [...] vive en plenitud cuando se mira, no en el espejo muerto que le devuelve la propia imagen, sino cuando se ve vivir en el vivo espejo del semejante. [...] Creer en la realidad de sí mismo no es cosa que se dé sin más, parece ser que es certidumbre recibida de un modo reflejo, porque creo en mí y me siento vivir de verdad, si me veo en otro. Mi realidad depende de otro. [...] De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en que estoy sumergido, salgo a mi realidad a través de alguien en quien me veo, en quien siento mi ser (2007: 264)

La salida nos permite recrearlo todo. Como afirmaba Ganivet: “Porque el misticismo no es el éxtasis; es mucho más y mejor: arranca del desprecio de todas las cosas de la vida y concluye en el amor de todas las cosas de la vida” (1999: 81). Recordemos al Cántico: «¡Mi amado, las montañas,/ los valles solitarios nemorosos,/ las ínsulas extrañas,/ los ríos sonoros,/ el silbo de los aires amorosos».



O bien Teresa de Jesús que se apartaba de la naturaleza y ahora vuelve con una nueva mirada a ella: «Aprovechávame a mí también ver campos, agua, llores, en esa cosa hallava yo memoria del Criador...» (2011d: IX, 5), hasta prorrumper en exclamaciones como las conocidas del *Libro de la Vida*: «Ya, ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor» y confesar que con no ser poeta «le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas», «me paso mucho tiempo contemplando cómo es el agua» (2011d: XVI, 2).

Los textos de Teresa de Jesús y de María Zambrano, especialmente las *Moradas* (1577) y *Claros del bosque* (1977) nos emplazan para la vida. Comporta un compromiso con uno mismo y con los demás. Por eso, cuando María Zambrano recuerda lo que soñó ser, lo primero que viene a su memoria fue su deseo de ser una caja de música:

Primero quise ser una caja de música. Sin duda alguna me la habían regalado, y me pareció maravilloso que con sólo levantar la tapa se oyese la música, pero sin preguntarle a nadie ya me di cuenta de que yo no podía ser una caja de música porque esa música por mucho que a mí me gustara no era mi música, que yo tendría que ser una caja de música inédita de mi música, la música de mis pasos, de mis acciones... (1987a: 69)

Cada uno de nosotros tenemos que escribirla, nuestra música; las melodías de Teresa de Jesús y de María Zambrano solo podemos recrearlas, que no es poco y constituyen una invitación a nuestra propia experiencia mística.

Este diálogo, que comenzó pareciendo ser un concurso poético, que nos ha llevado por algunos espacios de la experiencia mística, no tiene final, ni habrá juicio, cada uno de nosotros habrá de valorar lo que aquí hemos dicho.

Para terminar citaré un verso de Federico García Lorca, que me permito recrear, él representa y condensa simbólicamente todo lo que Teresa de Jesús y María Zambrano vivieron y que quiero que sea entendido en clave de esperanza: “Voy buscando una luz que me consuma” (2013: 239).

## Bibliografía

Bundgård, Ana (2000): *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid.

Cerezo, Pedro (2012): *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Escolar y Mayo, Madrid.

Fierro, Alfredo (1981): *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona.

Ganivet, Ángel (1999): *Granada la bella*, Colegio de Doctores y Licenciados, Granada.

García Lorca, Federico (2013): «Gacela de huida», en Diván del Tamarit, *Antología*, Visor, Madrid.

Gómez Blesa, Mercedes (2011): «Introducción», en María Zambrano, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid.

Haase, Jenny (2013): «María Zambrano y la mística. Leyendo a una filósofa moderna con Santa Teresa de fondo», en *SymCity*, 4.

Machado, Antonio (1989): «De un cancionero apócrifo», en *Obras Completas*, tomo II, pág. 675, Espasa Calpe, Madrid.

Ortega y Gasset, José (1980): ¿Qué es Filosofía?, *Revista de Occidente*, Madrid

Santa Teresa de Jesús (2011a): *Camino de perfección*, págs. 443-642, en *Obras Completas*, Montecarmelo, Burgos.

— (2011b): *Castillo Interior o Las moradas*, págs. 663-858, en *Obras Completas*, Montecarmelo, Burgos.

— (2011c): *Exclamaciones*, págs. 1271-1328, en *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos.

— (2011d): *Libro de la vida*, págs.27-442, en *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos.

— (2011e): *Vejamen*, págs. 1394-1406, en *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos.

Unamuno, Miguel (1976): *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa Calpe, Madrid.

Zambrano, María (1971), «Apuntes sobre el tiempo» en *Obras Reunidas*, Aguilar, Madrid.

— (1987b): *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, Madrid.

— (1998): «San Juan de la Cruz (De la «noche oscura» a la más clara mística)», en *Los intelectuales en el drama de España*, Trotta, Madrid, págs. 263-274

— (2004): *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid.

— (2007): *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid.

— (2008): *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid

— (2011): *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid.

— (2014): «Delirio y destino. Los veinte años de una española», en *Obras Completas*, tomo VI, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

— (1987a), A modo de autobiografía, en *Antrophos*, Revista de documentación científica de la cultura, 70-71.

— «Teresa, la encarnación del instante», Manuscrito 555-1, nota 349, pág. 1498, en *Obras Completas*, tomo VI, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Zubiri, Javier (1944): *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid.



***La mística de los sencillos y la mística  
de los filósofos  
(Lo místico de la filosofía y lo filosófico  
de la mística)***

PABLO LÓPEZ LÓPEZ

*Dedicado a Juana, mi madre,  
cuya mística de alma sencilla me ha enseñado lo mejor que sé*

**Introducción**

¿Son incompatibles o lejanas la mística y la filosofía?. Desde una visión superficial y parcial pueden parecerlo. Pero, si a algo se oponen ambas, es a la superficialidad y a la parcialidad. Ambas manifestaciones del espíritu humano surgen y se encuentran en la búsqueda y el hallazgo de la verdad más profunda y completa. *Es secundario cómo clasifiquemos a los buscadores más hondos de la verdad, llamándolos “místicos”, “filósofos”, “poetas”, “teólogos”, “sabios”, o como queramos. Lo esencial es que busquen y hallen bien las principales verdades, y las compartan adecuadamente.* Acaso pueda añadirse que la diferencia previsible entre ellos sea de método. ¡Pero hay tantos métodos, procedimientos o estilos distintos entre los mismos filósofos y entre los místicos!. Con todo, no cancelemos toda diferencia entre la búsqueda filosófica y la cumbre mística. Más bien, descubramos su común esencia sapiencial y su complementariedad.

Tal consanguinidad la contemplamos sobre todo en las personas sencillas. *En la sabia sencillez de espíritu avanzaremos en la senda de la auténtica filosofía hasta recibir el don de la unión mística con Dios y la humanidad, anticipo intenso de la gloria celeste.* Además de proponerte la presente lectura, *te invito ante todo a ser: sencillo, que no simplista; filósofo, que no sofista; y místico, que no gnóstico o esotérico.*

Comprendamos *la mística desde su filosofía* o sabiduría interna. ¡Tanto tiene que decirnos de lo más noble y digno del ser humano y de su categoría personal!. Y, a la vez, ahondemos en *la entraña más misteriosa e incluso mística de la filosofía*, de racionalidad especialmente profunda y sutil. ¡Tanto puede aportarnos sobre nuestro itinerario de búsqueda de la máxima verdad!

Para todo ello, comparemos *la mística cotidiana y popular de los sencillos y la mística más reflexiva de los filósofos*. Propiamente, no son dos místicas. Mística sólo hay una, pues, por definición, cabe sólo un Absoluto, el Absoluto, de quien se recibe la unidad y la unicidad propias de la vivencia mística. Pero sí podemos cotejarlas como dos estilos de la universal mística. Son dos estilos convergentes. Al final, ¿qué diferenciaba la mística de Tomás de Aquino, fraile de la pluma, y la de Martín de Porres, fraile de la escoba?.

### **I) Mística de los sencillos y mística de los filósofos**

*“Mística popular” y “mística filosófica” parecen oxímoros, místicas imposibles.* Por “mística” suele entenderse un exquisito y elevadísimo grado de vivencia religiosa y hasta de éxtasis unitivo con el Absoluto. Tal experiencia resultaría propia de un muy selecto número de almas entregadas a la divinidad, por encima de entorpecedores intelectualismos. Así, por sistema parecen quedar descartados de la mística tanto el pueblo en su casi totalidad, como, en particular, los intelectuales, sobre todo los filósofos. Algunos de éstos son quienes más abiertamente retan a la mística desde sus visiones alternativas de supuesta gran racionalización sobre lo total y lo supremo. El tono vívido, emocional y cuasi-profético de buena parte de ellos los sitúa en clara competencia con los místicos prototípicos. Y bastantes filósofos profesionales, en especial de un tiempo a esta parte, han amasado fama como opositores y alternativa a lo religioso. En fin, el vulgo por vulgar y los filósofos por su osadía intelectualista no se muestran claros candidatos a las ambrosías místicas.

No obstante, si analizamos más de cerca la entraña de la mística, descubriremos que *lo misterioso, íntimo y elevado de lo místico*

*no implica su escasez o infrecuencia, sino sólo la dificultad de ser percibido de manera externa y divulgada. Que no cunda el conocimiento sobre experiencias místicas ajenas, no significa que no se den o no puedan incrementarse mucho más de lo que se cree. En principio, el místico no desea exhibición alguna de su experiencia. Él es pura y humilde discreción. Y sabe de lo inefable de su vivencia. Sólo contando con una especial providencia divina y por el bien mayor del prójimo, el alma mística revela algo de lo vivido por la vía y en la ocasión más prudentes. Por lo demás, si el conocimiento de las numerosas vidas místicas no cunde como debiera, es porque no se divulga debidamente o porque se hace oídos sordos a dichos testimonios tan alentadores.*

Para empezar, despejemos algunos prejuicios. La idea preconcebida de que la mística es para muy pocos y se da con manifestaciones muy excepcionales y hasta milagrosas, forma parte del *prejuicio de que la santidad es para muy pocos*, los más ascéticos, normalmente miembros de algún cuerpo sacerdotal o monacal. Este error remite a otro mayor: el de pensar que en el fondo Dios hace acepción de personas y de que es remiso a compartir su santidad.

Sin embargo, todo el ser de Dios es santo y, al compartir el ser en la Creación y en la Recreación salvífica (principios de las grandes religiones monoteístas), comunica de algún modo su ser y su santidad. Lo que varía y mucho, es el grado de ser y santidad que el Creador y Salvador transmite en su aliento generador. En todo caso, es insensato pensar que Dios reduce la opción de ser santo a muy pocos de sus hijos. La misma filiación divina implica comunicación y comunión en la santidad única de Dios. Y, desde luego, *como no hay mística sin santidad, no es concebible la santidad sin una introducción a la mística. La propia mística es la óptima introducción a la gloria eterna.*

Esa insensatez está plenamente descartada en teología cristiana, aunque en tiempos pasados haya cundido algo de dicho prejuicio en la mentalidad popular y en ciertas predicaciones. Al fin y al cabo, se nos insta en el Evangelio a considerar que ancho es el camino y la puerta de la perdición y muchos son los que entran

por ella, mientras que estrecho son el camino y la puerta de vida y salvación, siendo pocos los que acceden por ésta (cf. Mt 7,13). Se nos anima al esfuerzo, se nos hace ver la dificultad real, pero también se nos brinda la imprescindible ayuda divina. La imposibilidad de que los ricos entren al Reino de Dios, de repente se torna posible a la omnipotencia divina (cf. Mc 10, 25-27). Nosotros los humanos, los ricos en esencial pobreza, podemos ser redimidos y elevados por quien desde su infinita riqueza ha abrazado e incorporado nuestro pobre ser. Entonces, abiertas las puertas al hogar y templo de la santidad terrena, ¿por qué no reconocer abierto el sancta sanctorum de la mística unidad?. La santidad no es sino el camino de la mística hacia una mística mayor. *Dios nos ha creado a todos para sí, para la santidad y, por tanto, para la mística, así en la Tierra como en el Cielo.* Y, si las prostitutas nos precederán en el Reino de los Cielos, hasta los filósofos, hijos del divino Platón como del Qojelet, del Sirácida, de los salmos y Proverbios, de Job, del Cantar y de Sabiduría, podremos entrar en Él, en Dios.

Jesús alaba a su Padre celestial, porque ha escondido los misterios del Reino de los Cielos a los sabios y entendidos, mientras los ha revelado a los niños. Si no nos hacemos como niños, no entraremos en el Reino de los cielos (cf. Mt 18, 3). Con tal premisa, muy difícil parece para los filósofos y otros intelectuales acceder al Reino celeste y sus misterios. ¿No es para ellos la mística?. No para los sabios y entendidos mundanos, pero sí para los sabios en sabiduría de Dios. *¿No era sabio y entendido el mismo Verbo Encarnado en Nazaret, que había ido creciendo y madurando en humana sabiduría?*

Frente a las dificultades o advertencias señaladas por el Evangelio (refrendadas hasta cierto punto por otras religiones, que no exigen grado alguno de intelectualidad), el hecho es que *numerosos filósofos señeros de la historia se han abierto no sólo a cierta vivencia religiosa básica, sino a un entusiasta y elevado vuelo espiritual hacia el Absoluto.* Esto facilitó la tarea de autores de obras colectivas como “Mística y filosofía” (Universidad de la mística, Ávila, 2009, 376 pp.), que prudentemente seleccionan a filósofos



que pronto dan juego para relacionar filosofía y mística. Entonces, ¿quedarían otros filósofos irremisiblemente impermeables a la apertura mística, bien por ateísmo, agnosticismo o deísmo, bien por indiferencia sobre religión?

Si profundizamos en la noción de lo religioso, la ampliaremos a todo lo que sea búsqueda y sensación de absoluto y transcendencia. Aquí, en tal buscar y sentir, se reencuentran: los llamados “filósofos ateos”; desconcertantes ramas del budismo e incluso del hinduismo que parecen prescindir de la divinidad (pero no de un absoluto y una transcendencia); y, por supuesto, todas las religiones en sentido más propio, y los sistemas teocéntricos o teístas de cultura y culto. A partir de esta amplia religiosidad primigenia y en parte inconsciente, inevitable en quien como “homo sapiens” busca y establece una referencia suprema y existencial, *se abre a todos esa poesía silente o de pocas palabras, pero de suma transcendencia, llamada “mística”.*

En cuanto a la necesidad de cierta infancia o sencillez espirituales, no veo obstáculo alguno, sino una confirmación para el filósofo genuino, sin aditivos academicistas o convencionalistas. El auténtico filósofo conserva y refresca una mirada infantil o primitiva (que no pueril ni salvaje) de asombro entusiasta ante lo más originario. El filósofo desarrolla mente y corazón abiertos, de niño explorador, que todo lo cuestiona y todo lo quiere saber sobre todo. El filósofo pregunta intrépido como un niño, aunque procure responder como un sabio anciano. Abunda en preguntas como un niño, pero las aquilata como un provector adulto. Repristina la niñez sin caer en puerilidad, a la vez que, paradójicamente, avanza en madurez hasta la senectud sin que envejezca su conciencia ni se anquilese su espíritu. *El filósofo combina la sencillez de un niño y la de un mayor. De tal modo, queda abierto a la compleja sencillez de la mística, unitaria y trina a la vez, así como individualizante y comunitaria.*

La mística, como toda la religiosidad auténtica, no se impone a nadie. Tampoco se compra ni se vende y nadie se la puede arrogar. Es un don, no una autoadjudicación ni una imposición. Es el

máximo don terreno. Quien se la arrogue, no es místico, sino un impostor ególatra. Si se pretende imponer, deja de ser religión, para ser una mera instrucción castrense, una teatralización, una cáscara hueca. Ahora bien, *la mística no se cierra a nadie, porque Dios, digno de su nombre, a nadie se cierra. Cuando Dios, que es apertura, se abre, es para hacerlo de par en par.*

Sin trivializar ni caer en simplismos, los filósofos profesionales necesitamos ser más sencillos y lograr una expresión sencilla de las profundas verdades halladas. En todo caso, si de verdad somos filósofos, no renunciemos a la verdad global y profunda, la que distingue el empeño filosófico, sapiencial. La verdad es una y, por tanto, más allá de la complejidad de sus desarrollos, es también sencilla. Identificados con la verdad, también los filósofos hemos de ser sencillos, en nuestro modo de ser y en nuestras claves de pensamiento y expresión. Muchos filósofos profesionales creen que tienen que mostrarse poco accesibles y crípticos, ocultando lo inane de su discurso con un enjambre de innecesarios tecnicismos y citas. En realidad, su tarea olvidada es la de ser enjundiosos y clarificadores, independientes y colaborativos. A su vez, los predicadores y representantes religiosos, sin abandonar esa esencial y cristalina sencillez, deben dar más fuste racional y filosófico a sus propuestas. Las mismas teologías confesionales se hundirían sin una base de teología natural y sin un razonable contexto filosófico. *Filosofía, teología y religión también se encuentran en la sencillez de la verdad primigenia, vivenciada con máxima sencillez en la mística.*

Rematemos esta sección subrayando que su título no pretende oponer a los sencillos y a los filósofos. Es posible y hermoso ser sencillo de corazón y filósofo de mentalidad. Lo que se ha querido comparar, es la posibilidad de mística tanto entre la gente sencilla en estudios o inquietudes intelectuales como entre los más entregados a las complejidades filosóficas. Pero destaquemos ahora que *la sabiduría, objeto del filósofo, es de una sorprendente sencillez, y que la suma sabiduría se da en la mística, que es de sencillez máxima.* Sencillez no es simpleza o parcialidad. La

sencillez de la sabiduría y de su cumbre mística es de una densidad tal, que abarca todo lo verdadero y valioso. El Absoluto, objeto último de la sabiduría y primero y único de la mística, es la suma sencillez, por su unidad y autosuficiencia plenas.

## **II) La mística de la filosofía y la filosofía de la mística**

Hemos generalizado sobre la mística, pero habría que distinguir entre místicas y entre filosofías. No da igual una filosofía que otra, o una religión que otra, por muy eclécticos, ecuménicos o dialogantes que seamos. Análogamente, la pulsión mística, abierta a todos, no se concreta y desarrolla con igual éxito y pureza en todos. La mística es un vuelo de la más alta libertad y, como tal, conlleva sus riesgos y sus grados de autenticidad o elevación. Para discernirlo, la misma sabiduría amada o filosofía nos ayuda con su mirar profundo. La filosofía se ocupa de lo más universal y originario. Por ello, la filosofía más crecida y madura no sólo desemboca en mística, sino que también se desarrolla como filosofía de la mística. *Se compenetran la filosofía de la mística y la mística de la filosofía*: el filósofo llega a penetrar en mística al tiempo que entra en lo más íntimo de la hondura filosófica, la mística.

La filosofía es camino hacia la sabiduría, un camino que parte de las preguntas y búsquedas más rudimentarias. Como tal camino, va alcanzando etapas y metas intermedias, disfrutando de la sabiduría como fin en sí misma, como fin incluido en la persona y en la vida humanas, que son fin en sí. La mística también recorre sus etapas, pero son ya etapas espiritualmente elevadas. Por ello, mientras que la filosofía nos acompaña y vertebrata todo el itinerario de la vida consciente y racional, la mística constituye las etapas de mayor madurez, sabiduría y santidad. De ahí que, consciente o inconscientemente, *en última instancia la filosofía sea camino hacia la mística, hacia su sabiduría inigualable. Es un camino de amor hacia el máximo amor místico.*

Filosofía y mística acaban fundiéndose en una vivencia global de la persona, de su inteligencia y de su voluntad, de su memoria y

de sus esperanzas, de su alma y de su cuerpo más armonizados que nunca. Se funden en una experiencia altísima del amor a la verdad y de la verdad del amor. *El amor a la sabiduría conduce a la sabiduría del amor, cumbre de la filosofía y núcleo de la mística.*

Y recuérdese que, aunque como criaturas los humanos somos seres relativos, lo más próximo que en esta vida alcanzamos como experiencia del Absoluto, es el amor, en tanto éste sea puro y auténtico. *Filosofía y mística llegan a unimismarse en el más puro y eterno amor, plenitud de saber y de ser.*

Los demás saberes buscan una certeza absoluta sobre lo meramente relativo. En cambio, *la filosofía apunta a una certeza, aunque sea relativa, sobre lo plenamente absoluto. Consciente o inconscientemente, busca una certeza mística.* En pos de la sabiduría última que ama, el verdadero filósofo se afana por lo incondicionado e infinito, por lo más primigenio y definitivo. Cuando llega a contemplarlo y vivirlo con intensidad, se imbuje del misterio definidor de la mística. Se imbuje de la unión íntima y consciente con el Absoluto, con Dios. No hay encuentro más personal e intenso. La certeza mística es no sólo intelectual, sino que también alcanza el conjunto de la persona desde su mayor intimidad.

A la vez que personal, la verdadera mística, como la auténtica filosofía, es comunitaria. Toda mística de la persona se inscribe en un contexto familiar y comunitario, sin el cual la persona no sería tal. La mística es, efectivamente, la experiencia más personal y personalizadora. Y cierto es que lo personal es lo más individualizador. Pero al mismo tiempo, y aunque parezca paradójico, lo personal es intrínsecamente familiar y comunitario. De modo simultáneo, lo personal individualiza y comunitariza. *Al ser la mística la máxima experiencia de personalización, todo lo místico resulta poderosamente individualizante y comunitarizador.* La mística es la gran experiencia de unión y comunión, sin confusión. En la mística tanto los individuos amantes como la comunión de amor quedan incomparablemente reforzados en su identidad y consistencia.

En cambio, son muy sospechosas las propuestas supuestamente místicas que, como las de las religiones dhármicas, ofrezcan cualquier tipo de disolución en un todo impersonal, vago e indefinido. Su problema básico es que, al carecer de una antropología de la persona, no pueden ni plantearse una escatología personal. La lucha contra los excesos del ego no justifica la anulación de la identidad personal. *La mística no es borrosa ni disolvente, sino perfiladora y muy transcendente. Es divinizante a la vez que muy humanizadora.* Puede vivirse en la inmanencia de lo cotidiano y popular, del modo más sencillo posible. Pero siempre alberga transcendencia, distinción, unicidad, creación y recreación. No cabe tampoco un sucedáneo de mística inmanentista, atea o agnóstica y nihilista. Es importante negar lo que no es Dios, pero el mayor error antisapiential y antihumano es negar o enturbiar el conocimiento que ya podemos tener de Dios. El mero conocimiento natural del Creador de lo natural no nos imbuje en la mística, pero es un primer paso preparatorio imprescindible y saludable. La pretendida libertad sin Dios o contra Dios es una libertad de la nada y para la nada. Es nada de libertad. Es la humanidad reducida a nada.

Compartimos la libertad y la sabiduría con Dios y con el prójimo. Por ello, Sócrates deambulaba dialogando y enseñando por las calles, confundido incluso entre los sofistas. Su misión ético-política era de raíz transcendente, divina. Por designio divino enseñaba dialogando y dando buen ejemplo. Aún antes, el primero a quien se atribuye el nombre y título de “filósofo”, hizo méritos para ser considerado “místico”: el muy racional, matemático y religioso Pitágoras. *Numerosos nombres muy destacados ilustran también la doble nómima de filósofos y místicos*, como por ejemplo Plotino, Justino, Agustín, el Aquinate, Tomás Moro, Pascal, Blondel o Edith Stein. Pero, si escarbamos en la biografía o en los escritos de otros muchos, encontraremos más aproximaciones o incursiones místicas de lo esperado. Parménides, Platón, Filón, Nagarjuna, Boecio, Avicena, Erasmo, Wittgenstein, Unamuno, Morente, Zambrano, Ricoeur, R. Panikkar son sólo algunos ejemplos.

Incluso los más insospechados por sus posturas antirreligiosas, de repente revelan atisbos de lo que pudiéramos nombrar como “*mística negativa*” o entusiasmo absolutizador de valores mundanos o relativos: v. gr., Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger o Ciorán. Tales casos muestran cómo aflora la honda tendencia humana a lo absoluto, transcendente, sacro, místico y celeste cuando no se conduce por buen camino, inmanentizándose en exceso, cerrándose en uno mismo.

Ahora, tan legítimo es *reconocer la mística de los filósofos como la filosofía de los místicos*. Recuérdese por ejemplo a Pseudo-Dionisio, Rumi, Eckhart, Catalina de Siena, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz.

Las reservas de Pablo de Tarso en Colosenses (2, 8) han de entenderse dirigidas hacia cierto tipo de filosofía dominante en su época. Hoy también el verdadero amante de la sabiduría no puede identificarse con gran parte de lo que, con hartos intrusismo e incompetencia, se publica, se enseña y se ensalza bajo el nombre de “filosofía” o de cualquiera de sus disciplinas. Hay falsos místicos y falsos filósofos, que deben ser desenmascarados por el bien común. Es un consuelo que haya tanta filosofía auténtica y tanta pura mística discretamente vividas, sin noticia pública, pero que tanto aportan a la fibra viva de la sociedad. En todo caso, lo importante no es si se utiliza la palabra “filosofía” en un sentido positivo o negativo, sino si de hecho se hace buena filosofía, si se busca, se asimila y se comparte la mayor verdad por encima de todo. En esto el de Tarso es ejemplar, tanto cuando dialoga en el Areópago de Atenas, como en el conjunto de su vida. En ella fue gigante como teólogo y predicador, pero ante todo fue un místico consumado y un excelso argumentador amante de la sabiduría. En general, todo filósofo debe tener algo de converso, habiendo asumido un momento de su vida como punto de inflexión a partir del cual entregarse de lleno a la plena Verdad. *Sin conversión o “metanoia” no hay filosofía ni mística*.

En nuestros diletantes inicios todos partimos desde ópticas y actitudes muy parciales y, a veces, muy desatinadas ante la

grandeza y hondura de la verdad a la que estamos llamados. Nadie nace sabiendo. Nunca sabemos realmente mucho y al comienzo sabemos poco y mal. Ni las mejores escuelas pueden reemplazar la iniciativa de cada sujeto en su impulso decidido en pos de la verdad primera y última. Tal impulso no es espontáneo. Hay que decidir darlo de verdad y sin mirar atrás. Cuando menos, *necesitamos una conversión intelectual*. Ésta estriba en una sincera y profunda reflexión personal. No tiene que ser especialmente libresca o académica. Y ya incluye cierto avivamiento de nuestra mejor voluntad. La necesitamos al menos como opción militante y prioritaria por buscar la verdad más allá de los tópicos y esquemas con que nos han envuelto. No por ello jugamos al rupturismo indiscriminado, pues no hay conversión de progreso sin tradición con raíces. Muchos pseudo-intelectuales mueren sin haber aprendido nada sustantivo, al faltarles esa mínima conversión intelectual e incluso una nimia purificación mental. Pero podemos convertirnos por etapas. Agustín de Hipona vivió una primera conversión intelectual leyendo el “Hortensio” ciceroniano. Años después, tras madurar más, accedió a su completa conversión intelectual y sobre todo de corazón.

No abogamos por un mero intelectualismo moral, según el cual bastaría avanzar en conocimientos éticos para ser virtuoso. Sin embargo, los progresos intelectuales (no necesariamente académicos) y los morales no pueden divergir mucho. Resulta inverosímil que alguien muy opuesto a la bondad o santidad de vida penetre mucho en la verdad de la vida. En cambio, es normal que *el santo sea sabio y que el sabio sea santo, y, así, ingrese en la ambrosía y la militancia místicas*.

Y, de nuevo, no olvidemos a los más sencillos. Suyas son también la filosofía y la mística, por humildes y discretas que resulten en muchos de ellos. Grandes filósofos son grandes místicos. Y grandes místicos son grandes filósofos. También vale tanto que los pequeños filósofos son pequeños místicos, como que los pequeños místicos son pequeños filósofos. En todo caso, la grandeza y la pequeñez son muy relativas ante *Dios, que siendo máximo, para*

*posibilitarnos la mística unión con Él, se hace mínimo.* Desde la Encarnación el estrecho y confuso cauce de unión mística se ha agigantado y universalizado definitivamente.

Añadamos que el texto místico por excelencia, el más influyente cultural, religiosa y místicamente, la Biblia, es también de un enorme y poco reconocido caudal filosófico o sapiencial. Como muestra baste considerar en el canon bíblico más universal el conjunto de libros denominados precisamente “sapienciales”. *La unidad filosófico-mística se esclarece a lo largo del libro de los libros, la Biblia, y en su vivo contexto tradicional judeo-ecclesial.* Así es, pese a la miopía de tantos, encallados en roídos esquemas que imaginan un abismo entre un supuesto dogmatismo ciego de la sabiduría religiosa y una desmesurada libertad e indeterminación crítica entre los clasificados como “filósofos”. Muchos de éstos son harto más dogmáticos que las religiones y, lo que es grave, muy arbitrarios y estériles en sus principios o presupuestos. En cambio, la dogmática o axiomática del humanismo cristiano, por sorprendente y paradójica que se muestre, es verosímil, coherente, fructífera, sabia, humanizadora y bellísima. Invito a conocerla y vivirla.

### **III) Filosofía, religión y teología**

En realidad, la argumentación más previsible habría deslindado primero la relación entre “religión” y “filosofía”, para después entrar en la relación entre “mística” y “filosofía”. Así es, porque *la mística no deja de ser la dimensión más pura y densa de la experiencia religiosa.* Además, tal aclaración siempre es urgente al abordar temáticas como ésta, dada la habitual desorientación de muchos de los actuales filósofos académicos o profesionales y la del público en general en cuanto a la comprensión global del hecho religioso y de su estatus de racionalidad y humanismo.

No obstante, contentándonos con las nociones previas de cada lector al acoger estas primeras páginas y confiando en su comprensión, he empezado “in medias res”, directo al grano de la problemática abordada. De inmediato nos hemos planteado *la*



*doble paradoja de afirmar una mística para la multitud popular de los sencillos y para el difícil sector de los más dedicados a filosofar. Después, me he centrado en reconocer la honda consanguinidad entre filosofía y mística, entre filósofos y místicos.*

Ya es hora de bucear en los presupuestos de todo lo dicho, planteándonos *la relación entre “filosofía”, “religión” y “teología”*. Esto nos exige dilucidar qué entendemos por cada uno de estos tres conceptos y sus respectivas tipologías. Asimismo, perfilaremos la noción de “mística”. Procuraré proponer definiciones muy breves, nítidas y profundas, con la esperanza de concitar cierto acuerdo terminológico al menos aproximado. Con todo ello, aclararemos más y veremos reforzada la unidad sapiencial místico-filosófica.

Entiendo por “*religión*” la relación vinculante con el Absoluto. Tal relación posee un carácter de fuerte vinculación o “religación”, que madura en tanto la asumamos en libertad. Y, de hecho, la libertad misma madura en igual medida. Con independencia de las creencias, como seres relativos ontológicamente todos estamos en relación con el Absoluto, en una relación de dependencia básica para existir. La religión consolida e intensifica tal relación básica haciéndola existencial o vivencialmente vinculante. La vinculación religiosa crece hasta catapultarse al nivel místico o extático.

*La mística* es la misteriosa vivencia más elevada, personal y unitiva de la religión. Es la religión o experiencia religiosa en grado máximo. Es experimentar absolutamente al Absoluto. Es la íntima hierofanía sobrenatural en lo natural. Es un impetuoso viento de eternidad en la frágil temporalidad de una alma. Es la milagrosa integración del Ser infinito en seres que son finitos y tantas veces se rebelan contra Él.

*La teología* es el esfuerzo por racionalizar sistemáticamente nuestra comprensión de Dios, de su modo de ser y de su presencia, es decir, de su existir, de su ser, de su estar y de su hacer. Es la más osada de las ciencias, pues intenta expresar en ciencia humana la ciencia de Dios y hasta a Dios mismo como objeto de nuestra parcial y

limitada ciencia. La teología puede ser religiosa, confesional o sacra, o bien, más básica, meramente especulativa o natural.

A partir de la misma noción griega, *la filosofía* se comprende como amor a la sabiduría o sabiduría amada, esto es, como apasionado saber fundamental sobre el todo real o posible, o saber de las verdades principales. La filosofía acude allá donde hay verdad global o principal, sin dejarse imponer limitaciones previas de método o prejuicios culturales. En filosofía no cabe imponer un credo confesional religioso, político o especulativo, como tampoco cabe descartarlo de antemano. La verdad no se impone, sino que se ofrece con inteligencia y se acoge de corazón. En filosofía caben todas las voces que hablen sabiamente. La verdad es una y única, pero las aproximaciones son, en su diversa riqueza, plurales y complementarias.

Es clara la connaturalidad entre *pensamiento teológico*, más sistemático o científico, y *pensamiento religioso*, más apegado a la experiencia íntima y celebrativa. Y, pese a los falsos dilemas sobre todo modernos y contemporáneos, también debe asimilarse la originaria y permanente compenetración entre *teología sacra* y *filosofía*, cuando ambas maduran y crecen en su común vocación sapiencial.

Por de pronto, reconozcamos que *filosofía y religión coinciden o convergen nuclearmente en buscar ante todo una amplísima y radical contemplación*. La filosofía, en su reflexión, y la religión, en su orar, son eminentemente contemplativas. No en vano el capadocio Basilio, padre del monacato bizantino, denominaba en griego la vida contemplativa del cenobio “vida filosófica”.

*Filosofía y religión concuerdan también en el objeto último de su contemplación: lo absoluto*. La mística más claramente le distingue como el Absoluto: Dios. Para estudiar sectores de lo relativo ya están todas las demás disciplinas. Sólo la experiencia sapiencial, esencia común de la filosofía, la teología y la religión, se abre directamente al todo universal (lo existido, lo existente y lo existible o planteable), y, desde él, al Absoluto.

Filosofía y religión se encuentran a fondo al dedicarse básicamente a lo mismo: a buscar y encontrar las verdades más profundas, y, en definitiva, la verdad primera u originaria. Se dirá que buscan con diferentes métodos. Pero, como ya hemos recordado, también es cierto que los métodos de las distintas filosofías y distintas religiones son también muy dispares. *Centrémonos en lo principal de la filosofía y la religión, en lo común de ambas: la prioritaria búsqueda racional y existencial de la Verdad, de su Unidad, Bien y Belleza.* En la medida en que encuentran tal Verdad, encuentran la sabiduría, se encuentran a sí mismas y entre sí como un único saber supremo y existencial. Así, incluso descubriremos que la inicial distinción entre “filosofía” y “religión” es fruto de un peculiar recorrido histórico-cultural, y no una incuestionable diferenciación universal o absoluta, como suele creerse ahora. La común riqueza de ambas resplandece en especial en la filosofía abiertamente religiosa y en el núcleo filosófico o sapiencial de la religión. Resplandece sobre todo en lo más elevado de la filosofía y de la religión.

En todo caso, si bien importa no confundir precipitadamente los términos “filosofía” y “religión”, no hipostasiemos sus diferencias al margen del contexto histórico desde el que las clasificamos. En amplios espacios culturales dicha distinción se disuelve o resulta secundaria, como por ejemplo en el gran territorio cultural de la India.

*Tampoco pueden distanciarse la religión y la filosofía por asignar a la primera un unilateral carácter práctico y a la segunda otro teórico.* La filosofía es la teoría por antonomasia. Pero, gracias a esto, es también el gran arte de pensar y de vivir de acuerdo con tal pensamiento. La religión es praxis devocional y moral que regula individual y comunitariamente el conjunto de la vida y de sus acciones. Pero justo para ello consiste también en una densa meditación de gran índole sapiencial. Religión y filosofía son, a lo más grande, teoría o contemplación e intensa y amplia acción.

Por su parte, la teología surge como sistemático esfuerzo racionalizador de carácter sapiencial o filosófico y, a la vez, como

vertebración intelectual de la vida religiosa personal y sobre todo comunitaria. *La teología es un puente natural para lo que puede haber de diferente entre religión y filosofía.* La misma teología se subdivide en sus variantes meramente naturales o especulativas y sus variantes religiosas o confesionales. Unas y otras alcanzan un alto esplendor de racionalidad y humanismo.

Algunos pensadores famosos de tendencia escéptica y tibios o renuentes en experiencia religiosa (Kant, Ortega, Russell) se han atrevido a sostener que la mística no se distingue por tratar de Dios y que Dios es objeto sólo de la teología. Sin embargo, *es mucho más atendible sobre mística lo que enseñan los propios místicos, los teólogos y los filósofos realistas y con sólida experiencia religiosa.* Siempre hay que preguntar sobre un tema a quien sabe del tema. En todo caso, una supuesta “mística” sin Dios o Absoluto resulta un concepto vacío y contrario a la experiencia. Y no nos desorienta el peculiar empleo paradójico que algunos escritores místicos hacen del término “nada”. En última instancia, se refieren a la poquedad o nonada de lo mundano en comparación con la plenitud divina experimentada.

Por encima de todo, en la medida en que comprendamos y vivamos la Verdad primera, pierden relevancia las distinciones formales entre “ciencias”, “artes”, “filosofía”, “teología” o “religión”. Al fin y al cabo, importan más los contenidos, su veracidad y hondura (frente al error y la superficialidad) y su plasmación vital, que nuestros encorsetamientos formales y académicos, resultado de particulares derivas culturales. *En la cúspide de la experiencia humana teórico-práctica e intelectual-afectiva, la ciencia, el arte, la filosofía, la teología y la religión son una rica unidad de sabiduría global y plenificante. Es o tiende a ser mística.*

Todo lo dicho redundará en la intimidad entre filosofía y religión. Tal intimidad se agiganta en los estadios místicos de la filosofía, así como en los niveles más netamente filosóficos de la mística. *Y como la filosofía y la mística están abiertas tanto a los sencillos como a los más entregados a las complejidades filosóficas, una y otra se encuentran de lleno en unos y otros.*

Un pretendido místico sin filosofía, sin sabia racionalidad, es un alucinado o lunático. La experiencia de lo divino va unida a una gran humanidad, la cual mengua en tanto nuestra razón y su sabiduría decrecen. Un filósofo que se cierre a la mística o hasta a los niveles más básicos de religiosidad y de teología, contradice la esencial y distintiva aspiración filosófica al infinito y absoluto, y hasta incurre en grave ignorancia. No se trata de exigir en acto una vivencia de religiosidad o religación bien encauzada, humanista y trascendente, ni mucho menos de mística. Se trata de esperar en cada filósofo una mínima autenticidad en su búsqueda ilimitada, sin recortes anticipados o prejuiciados, sin fáciles sofismas de partida, ni teorizaciones sobre la base de meras frustraciones personales. ¿Qué menos que abrirse en potencia a una Verdad plena y plenificante?. *El místico ha de ser filósofo y el filósofo ha de abrirse a la mística.*

La vida es el gran don fundamental con el que nos encontramos y que debemos siempre agradecer. Por nuestra constitución personal, es decir, espiritual, nos ha sido dada una vida inmortal. Tal inmenso don de la vida conlleva una tarea inmensa, continua y progresiva. El culmen de este don y tarea vitales es la mística. Como la vida misma, no nos podemos otorgar a nosotros mismos y por nosotros mismos la experiencia mística. Ésta es un sobredon llamado “gracia”. Es, terrenalmente, la más alta gracia. Sin embargo, a un mayor don corresponde una mayor tarea. *Dentro de tamaño tarea vital de apertura a la mística, destaca la reflexión más amplia, honda y contemplativa: la reflexión sapiencial o filosófica.* Por esto, la mística es tan sumamente filosófica, aunque de modo discreto, debido a la preeminencia afectiva y a la globalidad psicosomática de dicha experiencia. También por ello, la filosofía, bien madura y elevada, es tan sumamente mística.

Por más hincados que el filósofo tenga los pies en la tierra, la filosofía tiene, más que ningún otro saber, un alcance sanamente utópico y trascendente. Aspira al saber más alto y completo, al más comprensivo. Lo desea por puro amor a tal sabiduría, sin renunciar a orientar del modo más sabio o perfecto toda la vida

humana. Tal es la utopía cognoscitiva y orientadora del arte y ciencia filosóficos. *Tan ilusionante y distintivo carácter utópico de la filosofía toca su cénit en la mística*. Superados escepticismos y mediocridades disfrazados de prudente circunspección exhibida, ¿a qué más puede aspirar el filósofo, como humano y como intelectual, que a la visión beatífica, a la felicísima contemplación plena y transformadora de la Verdad y del Bien absolutos?.

De camino a su utopía o ideal, en la práctica el filósofo anda habitualmente desperdigado entre diversas ramas de su saber. Si bien la filosofía destaca en su vocación unificadora y ecuménica del conocimiento, al avanzar en sus especialidades, entra en una tentación similar a la de las demás ciencias: la de la dispersión de conocimientos y enfoques. El ideal filosófico es vivenciar y compartir una contemplación transformadora que al unísono sea metafísico-epistemológica, ético-estética y antro-po-teológica. Es decir, una vivencia filosófica completa. La filosofía o sabiduría amada es el saber que como tal es fin en sí mismo. Por ello, su ideal es ella misma, con tal de alcanzar la plenitud en su autenticidad. El ideal de la filosofía es la plena filosofía, la filosofía completa. Pues bien, *el ideal sapiencial de la filosofía se alcanza en la verdadera mística, que es una inigualable contemplación transformadora y unitiva de hondo cariz metafísico-epistemológico, ético-estético y antro-po-teológico*. La mística unifica al máximo las más altas potencias humanas en pos de la sabiduría, de la más alta verdad bien vivida. Es justo como desea la filosofía.

Para superar la dispersión filosófica conviene que recuperemos la noción aristotélica de “filosofía primera” y nos centremos en ella. Así, encontraremos su convergencia con lo que bien podemos denominar la “religión primera” y “teología máxima”: la mística. La “filosofía primera” aristotélica abarcaba lo que después se ha ido distinguiendo como “metafísica”, “epistemología” y “teología natural”, dando el marco global para las reflexiones ético-política, estética y antropológica. La mística comprende intensamente toda esta gama de aspectos. Pero podemos sintetizarlos como una experiencia de filosofía primera o metafísica. La mística es

una experiencia plena de plena realidad. En efecto, *la mística, constituyendo el grado máximo de experiencia religiosa en carne mortal, y siendo la religión primera o por excelencia, encarna el ideal filosófico de toda la filosofía, representada como filosofía primera y ciencia suprema: conocer al máximo el máximo de realidad.* No en vano, imaginaba Aristóteles la más perfecta vida humana y filosófica como la más próxima a la intelectual vida que atribuía a Dios. Sin darse cuenta, el Estagirita preanunciaba la unidad de la más alta filosofía y de la mística más auténtica. Es la unidad de la filosofía primera más desarrollada y de la vida divina que como nadie acogen los místicos.

De este modo, se entiende que en su sentido originario el filósofo haya de descubrirse como un “teófilo”, nombre del destinatario del evangelio lucano. Quien ama la sabiduría, antes o después se halla amando a Dios. Él es la fuente de toda sabiduría y la sabiduría misma: Verdad absoluta y eterno Logos universal, razón y comunicación de todo lo creado, palabra fiel y reveladora de todo sentido. El filósofo, el amante de la sabiduría, es teófilo, amante de Dios. ¿Y quién ama a Dios más que los místicos?. De nuevo, vemos que la filosofía toca en la mística su ideal o utopía. Paradójicamente, *la mística es la más grande utopía hecha la más rotunda realidad. En ella la filosofía hace realidad su sueño de verdad absoluta hondamente vivida y compartida.* No obstante, no deja de ser una realidad terrena.

La mística no es el puro Cielo o Absoluto vivenciado y universalmente compartido. No es la pura visión beatífica. La mística es el Cielo en la Tierra. Aún está envuelta en misterio, en el más grande. Ella es la luz más grande que puede hallarse en las terrenales tinieblas. Por ello, la mística constituye el estado más paradójico: la máxima luz celeste en medio de la gran tiniebla terrena. No extraña el canto místico de “vivo sin vivir en mí,...que muero porque no muero”. La luz mística de la vida celeste resalta la mortecina tiniebla de este vivir terreno. En él hay días soleados, pero éstos siempre alternan con noches no siempre apacibles. Por todo ello, la mística ni exime de la razón ni del compromiso

terreno, sino que, por el contrario, impulsa al máximo la razón y el trabajo. Los místicos, todos ellos grandes y luminosos pensadores, son personas muy comprometidas laboral y socialmente. Viven en un continuo testimonio vital dispuesto al martirio. Su misma vida es una provocación para la ira de las fuerzas mendaces del mal. Por tanto, *el filósofo que como tal madura hasta la mística, vive con la mente en el Cielo y los pies en la Tierra, con las manos callosas y el corazón puro, comprometido entre calles y gentes y desprendido ascéticamente de todo lo relativo*. Así es, porque su vivir entero se unimisma con la Verdad y el Bien absolutos.

**Mística  
Religión**

**Filosofía**  
*(incluida la  
teología especulativa  
o natural)*

**Artes**  
*(bellas  
y técnicas)*

**Teología**  
*(religiosa  
o confesional)*

**Ciencias  
Saberes populares**



## *Mística y metafísica en el doctor Manuel García Morente*

JOSÉ MARÍA MONTIU DE NUIX

El presente trabajo se basa principalmente en mi tesis doctoral “El proyecto metafísico-ético del doctor Manuel García Morente”, dirigida ésta por el Dr. Eudaldo Forment Giralt. García Morente tuvo una experiencia de tipo místico. A la misma se la conoce como el Hecho extraordinario. Vivencia espiritual ésta que afectó, de modo permanente e inmenso, a su metafísica, deviniendo substancialmente distinta y configurándola grandemente. Además de devenir verdadera metafísica filosófica y filosofía cristiana, adquirió una nueva dimensión, describible como “la metafísica propia de un místico” o las condiciones de posibilidad de la misma. Para una metafísica tal, tan abierta a la mística, no podía servirse ya, como de guía principal, de alguno de sus antiguos maestros. Sólo encontró una ayuda adecuada en la filosofía del Aquinate, grande metafísico místico. Morente, gran conocedor de la modernidad, había pertenecido a los círculos del institucionalismo y de Ortega, había estado en entornos de presencia masónica y de izquierdas, su antiguo pensamiento había sido una alternativa al cristianismo. Antes de su conversión, aún cerrado a la religión sobrenatural, se abrió coherentemente a la verdad y a los valores naturales. Una vez converso, elaborará una metafísica de gran significación para el desarrollo de la metafísica española.

### **Introducción**

Debajo de este trabajo subyacen los diversos resultados obtenidos en mi tesis doctoral en filosofía<sup>1</sup>, titulada: *El proyecto metafísico-ético del doctor Manuel García Morente*. Tuve el honor de que la dirigiera el Dr. Eudaldo Forment Giralt<sup>2</sup>. Fue publicada: MONTIU-

---

<sup>1</sup> Esta tesis doctoral obtuvo el Premio extraordinario de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (UB).

<sup>2</sup> El Dr. Forment es Académico ordinario de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino; catedrático, en la UB, de Metafísica. Es un gran

DE NUIX, J. M. *Manuel García Morente, vida y pensamiento de un filósofo*, Edicep, Valencia 2010, 428 pp. Abreviaré este libro por VP. Soy deudor al respecto de diversas conversaciones mantenidas con el antedicho profesor y amigo.

El relato de Morente, *El Hecho extraordinario*, lo abreviaré por *Hecho*. Lo citaré por el texto de VP. Los otros escritos de Morente los referiré según las Obras Completas, que abreviaré por OC: GARCÍA-MORENTE, M. *Obras Completas*, Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos - Fundación Caja Madrid, Madrid 1996. Así, OC, II/2, significará: tomo II, volumen 2, de OC.

## 1. Una experiencia de tipo místico

La noche del 29 al 30 de abril de 1937 el académico Manuel García Morente tuvo una experiencia de tipo místico, conocida como el Hecho extraordinario. También referida como el Hecho. Ésta, muy conocida, consistió en lo siguiente: “Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él (...) Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción (...) le percibía allí presente, con entera claridad (...) le percibía, aunque sin sensaciones”<sup>3</sup>. Percibía ésta presencia, divina. “No sé cuánto tiempo permanecí inmóvil y como hypnotizado ante su presencia. Sí sé que no me atrevía a moverme y que hubiera deseado que todo aquello –Él allí– durara eternamente; porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo, que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa y gravita, una sutileza tan delicada de toda mi materia, que dijérase no tenía corporeidad; como si yo todo hubiese sido transformado en un suspiro o céfiro o hálito. Era una Caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que emanaba de Él y que me envolvía y me sustentaba en vilo, como la

---

estudioso de Morente. Ha sido director general de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). Ambos coincidimos en la SITA de Barcelona y en la Escuela tomista de Barcelona, del Dr. Francisco Canals Vidal.

<sup>3</sup> *Hecho*, p. 416.

madre que tiene en sus brazos al niño. Pero sin ninguna sensación concreta de tacto”<sup>4</sup>.

Según los que han analizado esta experiencia, todo cuadra con tratarse de un hecho místico o con la fenomenología de tales hechos. Así concluyen, por ejemplo: a) MOLINA-PRIETO, A. *Valoración teológica del “Hecho extraordinario” en la conversión del profesor don Manuel García Morente*, en “Boletín del Instituto de Estudios Giennenses” (Jaén 1987) 21-49; b) MARTÍN-VELASCO, J. *La experiencia de Dios y los criterios de su autenticidad. A propósito de un texto de Manuel García Morente*, en “Revista Española de Teología” 57 (1997) 129-143. Profesor éste que se ha ocupado frecuentemente de dicha cuestión. Existe también un grande e inédito estudio del Dr. Eudaldo Forment Giralt, titulado *La sobrenaturalidad de “El Hecho extraordinario”*. En mi opinión éste es el estudio más profundo sobre el Hecho. De que el Hecho fue una experiencia mística estoy plenamente convencido y ello después de casi un cuarto de siglo de sacerdocio y de interés por la vida y obra de Morente, de diversas conversaciones con el Dr. Forment, y de no pocos años de dedicación profesional a las causas de los santos<sup>5</sup>. “Esta experiencia del Dr. Morente fue una vivencia mística, un fuego que quema, incendia y super-modifica el alma, una señal indeleble marcada a fuego vivo”<sup>6</sup> (Montiu). Se puede hablar aquí de un “*conocimiento experimental de las profundidades de Dios, o de pasión de las cosas divinas, que conduce al alma, por una serie de estados y de transformaciones, a experimentar en el fondo de sí misma el contacto de la deidad, y a ‘sentir la vida de Dios.’*”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>5</sup> Obtuve el número uno de mi promoción en el curso “Studium” (Vaticano) de la Congregación de las Causas de los Santos. Actualmente soy el postulador diocesano de la causa de beatificación y de canonización de *Mn. Gil Castells Rovira y XLV compañeros mártires*.

<sup>6</sup> MONTIU-DE NUIX, J. M. *Manuel García Morente, el catedrático. De cosmovisión sin Dios a llama de amor*, Edicep, Valencia 2011, p. 50.

<sup>7</sup> MARITAIN, J. *Distincuir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires 1968, p. 416.

El Hecho ha de ser un hecho místico ya que en él confluyen los dos elementos siguientes: a) la índole misma del Hecho, con algunos de sus aspectos un tanto explicados por Morente; y, además, b) si el Hecho no fuese una experiencia mística, no podrían explicarse algunas de sus consecuencias, capitales para su vida y pensamiento. Sobre esto último, nótese que, su cambio, sincero, humilde, profundo, radical, tanto en su vida como en su pensamiento, va desde los grandes abismos intelectuales de una mente muy hecha hasta grandes cimas intelectuales y espirituales. Así: 1) el cambio intelectual va, por ejemplo, desde un Morente no converso, del que, Manuel Guerra Gómez, -sacerdote católico, gran especialista en masonería-, ha dicho tuvo un pensamiento de tipo masónico<sup>8</sup>, -(naturalismo,...)-, hasta un Morente converso, que en verdad devino tomista en sentido amplio; y, 2) el cambio vital va, por ejemplo, desde haber “vivido sin Dios” hasta devenir sacerdote plenamente católico, bien formado y de grandísima ejemplaridad, como han señalado quiénes tanto le conocieron: los obispos Leopoldo Eijo y Garay<sup>9</sup> -académico-, y José M<sup>a</sup> García Lahiguera<sup>10</sup>. Eudaldo Forment Giralt, Manuel Guerra Gómez<sup>11</sup>, el catedrático de historia Javier Paredes, y creo también Lydia Jiménez,..., pensamos sería muy bueno se concediera la gracia de que se procurara introducir la causa de beatificación y de canonización de Morente.

Morente caracterizó el Hecho así: a) “Dijérase una percepción por el alma sola, sin auxilio del cuerpo condicionante”<sup>12</sup>; b) “el Hecho es una intuición de presencia desprovista de toda condicionalidad corpórea (sensación)”<sup>13</sup>; c) es “una percepción sin sensaciones o

<sup>8</sup> Cf. GUERRA-GÓMEZ, M. *San Manuel García Morente*, en “Burgense” 56/1 (Burgos 2015) 107-109. Evidentemente, masonería y cristianismo no son compatibles. Son incompatibles.

<sup>9</sup> Cf. EIJO-GARAY, L. *Unas palabras sobre García Morente*, en Ateneo 32 (Madrid 11.IV.1953) 3.

<sup>10</sup> Cf. GARCÍA-LAHIGUERA, J. M. *Espiritualidad de García Morente*, en Homenaje: ABC (7.XII.1967).

<sup>11</sup> El académico, profesor y amigo, D. Manuel, ha sido Presidente de la Facultad de Teología de Burgos.

<sup>12</sup> *Hecho*, p. 417.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 417.

–si me permite (...) la fórmula audaz- una percepción puramente espiritual”<sup>14</sup>; d) “se trata de una ‘noticia al alma’; o (...) percepción puramente espiritual, ‘*sine corpore interposito*.’”<sup>15</sup>. Para dilucidar qué experiencia mística fue, nótese que, para el Aquinate, las experiencias místicas más elevadas son las puramente espirituales (cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 171, a. 1)<sup>16</sup>.

Las limitaciones de espacio impiden aquí argumentar extensamente que el Hecho fue una experiencia mística. Aunque, como matemático, me gustaría poseer, al respecto, una certeza matemática o metafísica, materias tales no permiten tales certezas. Tampoco es fácil convencer a muchos de que se trató de un hecho místico. Para la presente comunicación basta con notar que el Hecho fue un hecho presuntamente místico. Después se verá que éste influyó grandemente en la confección de su nueva metafísica.

## 2. La metafísica de un místico

El Hecho extraordinario tejió o determinó sus *tan nuevos géneros de vida*, vida adjetivada: a) “vida de neoconverso”, “vida cristiana”, y, b) “vida sacerdotal”. El Hecho le revistió como de otra naturaleza. Fue, éste, como una importante forma que da forma, configura, estructura toda su vida. 1) Dios consiguió “afianzar mi conversión con una gracia tan profunda”<sup>17</sup>, el Hecho. Una realidad tan inmensamente distinta<sup>18</sup>, su nueva vida, fue confirmada por el Hecho. 2) “(...) consecuencias que el Hecho produjo en mi alma: una resolución inquebrantable (...) de dedicarme, (...) por estado y ministerio, al servicio de Dios”<sup>19</sup>.

La persona de Cristo brilla ya en su conversión y en el Hecho. Su “concepción de Cristo” determinó tantísimo su vida de

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>16</sup> Cf. *VP*, pp. 247 s.

<sup>17</sup> *Hecho*, p. 420.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 415.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 419.

neoconverso<sup>20</sup>. La espiritualidad de su vida cristiana fue siempre muy cristológica. Su director espiritual, después arzobispo, Venerable García Lahiguera, afirmó<sup>21</sup>: fue “siempre un enamorado de Cristo”, su vida fue “movimiento vertiginoso, siempre ascendiente (...) hacia Cristo”. Pero, a pesar de ser tan grandes los progresos espirituales en las dimensiones contemplativa, orante y de amor a Dios, el Hecho seguirá siendo “el acontecimiento más profundo de toda mi vida”<sup>22</sup> (Morente, 1939). El Hecho, que es, a la vez, hecho de Jesús, hecho divino, regalo y mensaje de Cristo para él, polarizaba su atención, como destacándolo sobre todo. Cuadra con esta grandeza que su hija M<sup>a</sup> Pepa me contó que le dijo que él mismo habría de ir a Roma para explicar su propia experiencia al Papa.

El Hecho dejó huella. Permaneció “recuerdo indeleble”<sup>23</sup> que “no se aparta de mi espíritu y no ha habido día (...) que no (...) piense en él”<sup>24</sup> (Morente, septiembre 1940). Consecuencia del Hecho fue “una gracia que se conservó actual durante más de un año”<sup>25</sup>, hasta convertirse en la gracia de mi confesión sacramental de 1938. “Siempre el recuerdo del Hecho (...) me ha servido de escudo y me ha ayudado a triunfar en todas las dificultades y adversidades”<sup>26</sup>. Así pues, interpretamos que, en algún modo y en último término, los sucesivos recuerdos del Hecho, fueron, aunque gratuitamente, portadores de gracias divinas, las cuales tenían en el Hecho mismo su principio. Así, cada nuevo día, “la gracia del Hecho” volvía a actuar, determinando, fructificando, influyendo poderosamente. En suma, es exacto que el Hecho determinó grandemente toda

---

<sup>20</sup> Cf. MONTIU-DE NUIX, J. M. *El Cristo de García Morente*, en LOBATO, A. (dir). *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino*, vol. IV, Publicaciones obra social y cultural Cajasur, Córdoba 1999, pp. 1685-1693 passim.

<sup>21</sup> GARCÍA-LAHIGUERA, *Espiritualidad* cit.

<sup>22</sup> GARCÍA-MORENTE, M. *A su tía la M. Loreto (Poyo, 19.I. 1939)*, en OC, II/2, p. 540.

<sup>23</sup> *Hecho*, p. 420.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 420.

su vida. Simplificando pedagógicamente puede decirse que cada día el mismo Hecho volvía a hacerse presente, volvía a ser actual, volvía a actuar, determinando así su nuevo andar.

Según vimos, para este apasionado, la vida es Cristo. Decir “Cristo” es decir su vivencia personal de Cristo, el “Hecho”. Decir “Hecho” es lo mismo que decir “Cristo”, Cristo que vive en mí. Para él, la vida ha de ser con, por, en y para Cristo. Morente vive del Hecho, vive un tanto por el Hecho, vive con y en el Hecho –o presencia del Hecho, habitual, cotidiana-, y vive para Cristo. El Hecho le es clima, atmósfera que todo lo impregna, cristológico plano permanente donde está servida su vida.

Siendo su nueva vida tan explícitamente cristológica, -“vida cristológica”-, ha de ser “teológica”, vitalmente “metafísica” -o “vida metafísica”-. Es sabido que en Morente iban muy unidas su reflexión y su vida. Su gran conversión le hizo apasionarse por su futuro, llorar su pasado, personal e intelectual. “He vivido sin Dios y ahora me parece que entonces estaba como muerto. Cada vez que comulgo me entran ganas de morir”<sup>27</sup>. Su gran coherencia tradujo su gran mutación vital en gran cambio de su forma mental. Verdadero metafísico, transformó el cambio de su mente en mentalidad de “metafísico cristiano”. “(...) ha adquirido una nueva visión de todas las cosas”<sup>28</sup>: nueva concepción de Dios,... Se propuso reedificar su sistema filosófico, compatibilizándolo con el pensamiento cristiano. Originará así un nuevo proyecto metafísico, muy condicionado éste por su experiencia espiritual. Éste ha sido estudiado en *VP*, pp. 312-359. Su construcción mental, nueva metafísica, será la “metafísica de un místico”, pues su autor intelectual vive en la región del Hecho, en el atractivo del Hecho, en el atractivo de Cristo, vive un tanto en la onda mística.

---

<sup>27</sup> IDEM, *Diario de los Ejercicios Espirituales*, en *OC*, II/2, p. 458.

<sup>28</sup> MONTIU-DE NUIX, J. M. *El itinerario filosófico en la conversión del Profesor Manuel García Morente*, en *Atti del Congresso Internazionale su L'umanesimo cristiano nel III millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino*, 21-25 Settembre 2003, I, Edita Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City 2004, p. 870.

La última fase de su vida fue tomista. La misma ha sido muy estudiada por el Dr. Forment. Así, por ejemplo, en el siguiente grande estudio sistemático: FORMENT-GIRALT, E. *La interpretación de Santo Tomás como "filosofía abierta"*, en "Cuadernos de Pensamiento" (Madrid) 2 (1988), 147-169. Morente siguió al Aquinate, repensándolo filosóficamente y conservando algunos elementos de filosofía moderna compatibles con aquel. Fue tomista en sentido amplio. Su tomismo fue madurando paulatina y progresivamente. Antonio Millán Puelles, -académico, ex - alumno de Morente-, se expresó inexactamente sobre la relación mediante entre éste y el pensamiento del Aquinate. Después, en 2003, me dijo que lo que él pretendió expresar es lo que aquí digo sobre el tomismo de Morente. Acto seguido se desgranará algo de lo que ya indicado. Morente, -que había sido considerado el principal traductor del idealista Kant al castellano,...-, devino filósofo realista<sup>29</sup>. Para él, la filosofía ha de ser clásica<sup>30</sup>, pura, abierta<sup>31</sup>, abierta a Dios<sup>32</sup>, abierta a la mística<sup>33</sup>, verdadera, objetiva<sup>34</sup>, realista. La principal de tales filosofías es la del Aquinate. Ésta "es (...) nada más que filosofía. (...). Nada de píos fraudes"<sup>35</sup>. Si consideramos que "en la verdad, el pensamiento se ajusta al objeto (...) tenemos (...) filosofía (...) abierta. (...). La filosofía abierta es (...) realista; procura acomodar el pensamiento al ser; (...). Es objetiva (...), es decir, sumisa humildemente a las modalidades del objeto puro"<sup>36</sup>. "La filosofía de Santo Tomás puede presentarse (...) como modelo perfecto de objetividad racional"<sup>37</sup>, "Es filosofía verdadera"<sup>38</sup>. "De estas filosofías abiertas, objetivas, (...), el ejemplar más logrado es

---

<sup>29</sup> Cf. VP, pp. 320-325; GARCÍA-MORENTE, M. *El Pontificado y la Hispanidad*, en OC, II/2, pp. 277-292 passim.

<sup>30</sup> Cf. IDEM, *El clasicismo de santo Tomás*, en OC, II/2, pp. 91-104 passim.

<sup>31</sup> Cf. VS, pp. 314-331.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 325-331.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 330 s.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 319-325.

<sup>35</sup> GARCÍA-MORENTE, M. *La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino*, en OC, II/2, p. 68.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 68.



(...) la filosofía de Santo Tomás”<sup>39</sup>. Éste era persona de “un grado altísimo de oración”<sup>40</sup>, místico, “gran poeta”<sup>41</sup>, “filósofo clásico por antonomasia”<sup>42</sup> Morente seguirá al Aquinate: “¡Que nuestro espíritu siga sus divinas (...) enseñanzas (...)”<sup>43</sup>.

Toda “metafísica de un místico” ha de cumplir tres condiciones necesarias: señalar la realidad absoluta del ser divino; constatar la infabilidad divina, que requiere de la analogía; estar abierta a la posibilidad de un encuentro interpersonal, místico. 1) Morente, nota: “Dios vivo”<sup>44</sup>, “realidad de Dios (...) absoluta”<sup>45</sup>, “ser absoluto”<sup>46</sup>, “ser infinito”<sup>47</sup>, “excelencia (...) de Dios (...) infinita”<sup>48</sup>, “Haz de mí lo que quieras”<sup>49</sup>; 2) Dios es inefable: “Sólo conocemos a Dios (...) cuando le creemos por encima de todo lo que el hombre puede pensar de Él”<sup>50</sup>. “La razón (...) enseña (...) lo que Dios no es”<sup>51</sup>. “(...) Jesús llega a las más sublimes e inaccesibles alturas”<sup>52</sup>. “Cristo inevitablemente arrastra y encanta a todo el que (...) mira con ojos limpios (...). Basta conocer a Cristo para amarle”<sup>53</sup>. Dice también: “nuestra razón puede formar algún concepto de Él; pero necesariamente (...) ‘análogo’ (...)”<sup>54</sup>. Me contó Antonio Millán Puelles: “Morente daba una especial importancia a la tesis de la analogía del ser, la consideraba como la clave y el centro de la filosofía clásica que a su modo de ver era la más apta para la teología de la fe y no sólo para la teología

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>42</sup> IDEM, *El clasicismo* cit., p. 95.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>44</sup> *Hecho*, p. 414.

<sup>45</sup> IDEM, *Diario* cit., 443.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>50</sup> IDEM, *La razón* cit., p. 64.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>52</sup> IDEM, *Prólogo a Cristo vivo*, en OC, II/2, p. 409.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 411.

<sup>54</sup> IDEM, *La razón* cit., p. 63.

natural o filosófica”. Afirmar la analogía<sup>55</sup> “representará una (...) posición tan fundamental, tan central en la filosofía, que (...) habrá de imprimir carácter en todo el resto del sistema filosófico, hasta en sus más menudas y lejanas ramificaciones (...) definirá (...) todo el pensamiento, toda la personalidad, todo el estilo de un filósofo”<sup>56</sup>; 3) La apertura a toda la realidad, particularmente, al orden sobrenatural y a la mística, se da magníficamente siguiendo al Aquinate tal y como hizo Morente. Éste también se interesó por S. Juan de la Cruz,...

### 3. Conclusiones

Morente experimentó un hecho místico. Hecho éste que influyó inmensamente en la configuración de su nueva metafísica. El krausista “Julián Sanz del Río, (...) Giner de los Ríos (ambos masones)”<sup>57</sup>, -fundador de la Institución Libre de Enseñanza-; Kant, José Ortega y Gasset, ..., ya no pueden serle guías. En efecto, Morente, que ha pertenecido a la Institución y ha sido considerado el mejor discípulo de Ortega, tiene ahora verdadera interna necesidad de tener un guía filosófico de más altos vuelos. Esto lo encuentra en el Aquinate, místico - metafísico, “actual y eterno (...) el filósofo más moderno de nuestra generación”<sup>58</sup>. Hecho éste, no percibido por el académico Julián Marías, pero trascendental para la historia de la metafísica en España. En el catedrático Morente hay la “metafísica de un místico”, pues: a) su autor vive en la atmósfera un tanto mística del Hecho; b) como tomista, su metafísica está anhelantemente abierta a la mística; c) su pensamiento cumple las condiciones necesarias para la existencia de “la metafísica de un místico”. Imprimió una dirección

---

<sup>55</sup> Sobre analogía en Morente (cf. VS, pp. 334-336).

<sup>56</sup> GARCÍA-MORENTE, *El clasicismo* cit., pp. 97 s.

<sup>57</sup> GUERRA-GÓMEZ, M. *Masonería, religión y política*, Sekotia, Madrid 2012, p. 391, nota 644; Muchos krausistas fueron masones. Según DE LA CIERVA, R. *La masonería invisible*, Fénix, Madrid 2002, p. 602: “La Institución Libre de Enseñanza (ILE) (...) es un ejemplo claro de Masonería Invisible”. Según GUERRA, *San Manuel* cit., p. 102: “intuyo que en la ILE había una ‘fraternidad masónica’ (...)”.

<sup>58</sup> GARCÍA-MORENTE, *La razón* cit., p. 71.

definitiva a su metafísica. No pudo madurar plenamente ésta porque converso en 1937, estudioso del Aquinate en 1938-1939, sacerdote en 1940, falleció prematuramente en 1942. Convendrá seguir profundizando en las conclusiones definitivas halladas, conjeturas formuladas y perspectivas que se abren al afirmar en Morente “la metafísica de un místico”.



## *Sentir y experimentar la maravilla “extática”*

LUCIA MARIA GRAZIA PARENTE  
Università degli Studi dell'Aquila (Italia)  
Investigadora de Filosofía teórica  
lucia.parente@cc.univaq.it

### **Abstract**

La Luz de Dios está dentro del hombre: está en el principio de la conciencia que alumbra a todo *hombre* que viene al mundo. Pero toda unión íntima y vital con la Luz no se puede olvidar o desconocer, por miedo, sino hace falta “desvelarla”, elevando la fuerza de la “maravilla extática” en un impulso precioso del corazón. Este “modelo de nuestra conciencia” es una sinfonía donde cada sistema emite un sonido, pronuncia un tono, una nota que, según el lugar que ocupa en el cosmos, determinará su melodía creadora. Si la humanidad quiere seguir evolucionando en este proceso creativo universal, necesita descubrir su *nota singular-universal*, que es la de su propia y *eterna respiración natural*.

El presente trabajo aspira a situar esa delicada cuestión del *sentir la eternidad*, relacionada con la vida y el concepto de tiempo de la existencia dentro la “radiación policromática” de la eternidad de la Luz.

### **Introducción**

Un alma en Dios escondida  
¿qué tiene que desear,  
sino amar y más amar,  
y en amor toda escondida  
tornarte de nuevo a amar?  
Un amor que ocupe os pido,

Dios mío, mi alma os tenga,  
para hacer un dulce nido  
adonde más la convenga.  
(S. Teresa<sup>1</sup>)

En el presente trabajo vamos a discurrir sobre la delicada cuestión del sentir y experimentar la maravilla de una “mirada remota”<sup>2</sup>, que se revela como abstracción *extática* en cuanto luz reveladora que pone al descubierto la verdad más honda de la existencia, sin sorprenderse a sí mismo queriendo adentrarse en una perspectiva tan evidente como crucial. Es una mirada que se relaciona con la maravilla de la vida y el concepto del tiempo de la existencia, según el peculiar estilo poético-*filosófico* de María Zambrano, *que estaría inspirado por* la estupenda tradición antigua de Plotino y moderna de Bergson. Sin embargo, no quiere ser una relación de ideas caprichosas, sino un testimonio del pensamiento plotiniano (y, en general, del neoplatonismo) como fuente que reforzaba las intuiciones metafísicas bergsonianas y que, sin duda, también influyeron hondamente en la configuración de las meditaciones de la filósofa malagueña.

Desde la *perspectiva metafísica zambranianiana*, la calidad del nexo entre *filosofía* y *literatura*, descubre unos puntos de interés más

<sup>1</sup> S. Teresa (1919): “*Coloquio amoroso*”, en *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, p. 84. Véase también la cita en Picon Garfield, Evelyn; Schulman, Iván A. (1991): “Santa Teresa de Jesús”, en *Las literaturas hispánicas: Introducción a su estudio*, vol. II: España. Detroit: Wayne State University Press, pp.70-72, p. 70.

<sup>2</sup> El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación del Ministerio de Investigación y Ciencia, “*La Escuela de Madrid*” y *la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707). La traducción es de la autora; la revisión del texto en castellano es de Gerardo Bolado, que deseo agradecer muchísimo por el exquisito trato profesional y humano *dispensado por su amistad sincera*. Este texto, que ha sido revisado, ampliado y actualizado por la autora para su publicación, sirvió como base del texto (2015): “María Zambrano y la “mirada remota”, en Arévalo, Héctor; Bolado, Gerardo; Piñas, Antonio (Eds.), *Pautas: Filosofía Contemporánea de España y América*. Serie “Entre Europa y América”, vol. III. Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja, pp. 167-211.

importantes para nosotros, mediante caminos a la vez diversos y unificadores para alcanzar una particular mirada, la poética y a la vez mística. Eso implica considerar como inevitable una explicación que compartimos con Marcelino Menéndez Pelayo:

Para llegar a la inspiración mística no basta ser cristiano ni devoto, ni gran teólogo ni santo, sino que se requiere un estado psicológico especial, una efervescencia de la voluntad y del pensamiento, una contemplación ahincada y honda de las cosas divinas, y una metafísica o filosofía primera, que va por camino diverso, aunque no contrario, al de la teología dogmática [...] Es un estado del alma, y su virtud es tan poderosa y fecunda, que de él nacen una teología mística y una ontología mística, en que el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Ser, a que el seco razonamiento no llega.<sup>3</sup>

Claro que este camino del “logos fronterizo”<sup>4</sup> del hombre “efervescente en la voluntad y en el pensamiento”<sup>5</sup> recurre en sentido contrario a la lógica puramente racional, la lógica que esconde su manantial inspirador: la poesía. Pues la palabra poética,

---

<sup>3</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino (2008): *De la poesía mística*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (Edición digital basada en la de *Discursos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964), p. 2. Dirección URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcsb4k4>. [Consulta: 18.10.2015].

<sup>4</sup> Desde la clave fenomenológica de Eugenio Triás, podríamos decir que el logos fronterizo es una forma de razón que tiene su base y fundamento en el simbolismo. En esta perspectiva filosófica, el símbolo opera de ordenador de las formas espacio-temporales de la sensibilidad antes que la razón pueda conceptualizar e idear, al igual que en Kant la razón (con su *órganon*) viene a conceptualizar, enjuiciar y ordenar, siguiendo los dictámenes de las ideas, el material intuitivo que se ha ordenado en las formas espacio-temporales de la sensibilidad. A esta concepción del ser que habita el límite, “el descubrimiento del símbolo nos permite acceder a lo que está más allá de todo lo límite” (Revilla, Avelino (2003): “La propuesta metafísica de Triás”, en *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, p. 64). Pues “habitar la frontera” es una franja limítrofe instalada entre el “cerco hermético” y el “cerco del aparecer”, y “exige una mediación reflexiva que sólo la filosofía puede facilitar. Soportar el temblor sísmico de los bordes que nos asedian, este arduo sosiego del exilio, nos obliga a un pensar que se parece al sonar” (Castro Rey, Ignacio (21.02.2013): “Palabras de frontera: Eugenio Triás”, en *Fronterad. Revista digital*. Dirección URL: <http://www.fronterad.com/?q=palabra-frontera-eugenio-trias> [Consulta: 25.10.2015]).

<sup>5</sup> Menéndez Pelayo, Marcelino (2008): *De la poesía mística*, ob. cit., p.2.

como verdad expresa con ritmo en la forma del canto, es el intento de un *decir esencial* y *más allá*; es canto de la necesidad, de amor y de dolor, alegre y trágico junto. Así, sólo se puede decir que la manera de empezar el *camino vital* (es decir, de la autenticidad del ser sí mismo) está dirigido al esfuerzo que es común a filosofía y poesía, a metafísica y mística. Las primeras quieren dar razones acerca de las “cosas”, tratando de argüir y argumentar; en cambio, la poesía y la mirada mística aspiran a la unidad entre el propio ser y el cosmos mediante la “mirada oblicua”<sup>6</sup> –podríamos decir, según las palabras de Juan Ruiz de Torres– que cada “alma noble”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Véase el estudio que ha dedicado Juan Ruiz de Torres en los treinta últimos años, a trabajar con centenares de poetas en trabajos y otras actividades de la Asociación Prometeo de Poesía de Madrid, sobre el sugestivo concepto de “mirada oblicua” del poeta (por ejemplo, Luis de Góngora y Juana Inés de la Cruz, Rosalía de Castro y César Vallejo, etc.) que, según Ruiz de Torres, se puede establecer en cinco niveles (sin rango de superioridad o precedencia entre sí): primero, o plano de la palabra individual (el plano verbal); segundo, o plano de la frase (el plano metafórico); tercero, o plano del cambio a la visión monosémica (el plano de la ficción); cuarto, o plano de la huida polisémica (plano del superrealismo); quinto, o plano de la huida espiritual (el plano místico). Ruiz de Torres, Juan: “Una propuesta de análisis literario: la «mirada oblicua» en la poesía”. Trabajo leído en las IX Jornadas Literarias “Mar adentro”, Candás, Asturias, 2010, organizadas por el poeta Teodoro Rubio y el Ayuntamiento de Carreño [online]. Dirección URL: [www.juanruizdetorres.net](http://www.juanruizdetorres.net). [Consulta: 18.10.2015].

<sup>7</sup> En el carácter especulativo-intelectual de la mística de Eckhart, el conocimiento verdadero tiene que superar los límites de la razón humana para dejarse inspirar de la inteligencia divina, la única que puede devolver el alma del hombre noble, **pues en la criatura humana existe un “algo” divino e increado: Dios está en nuestro fondo más íntimo, pues nuestra alma fue creada en un punto entre el tiempo y la eternidad, y Él hará su lugar en nosotros si nos encuentra en casa y el alma no ha salido de paseo con los cinco sentidos.** El alma constituye la única razón, el contenido y el fin de la prédica de Eckhart, y otorga a sus exposiciones una monotonía iluminada, casi se puede decir, que la hace “noble”. En uno de sus sermones (*Obras Alemanas. Tratados y sermones*. Edición de Ilse Teresa Masbach de Brugger. Barcelona: Edhasa 2013, II, s. 53, p. 695), Eckhart resume los temas principales para elevarse paso a paso hacia las alturas de la *unio mystica*, escribiendo: “Cuando predico suelo hablar del desasimiento y del hecho de que el hombre se libre de sí mismo y de todas las cosas. En segundo término [suelo decir] que uno debe ser informado otra vez en el bien simple que es Dios. En tercer término, que uno recuerde la gran nobleza que Dios ha puesto en el alma para que el hombre, gracias a ella, llegue hasta Dios de mane-



(es decir, en la que está desprendida en su totalidad de todo lo creado, en donde no existe ni el tiempo ni el espacio) dirige hacia un particular estado de bienestar o de gracia “por la llama del amor” que ilumina la geografía del alma, al igual que el límpido cristal expuesto al sol: sus reflejos y sus colores se expanden, superando infinitas distancias, rozando los detalles de los pensamientos en su esencia. Casi se crea un éxtasis y un bienestar comparable al suspiro del viento, a la emoción de una gota de agua que se lanza en el vacío entre ecos y melodías de una catarata, a la visión de una hoja que cae a tierra y, lentamente, se derrite en ella para volver al tiritón de las raíces.

María Zambrano vive una inclinación muy fuerte hacia el sentir su vida por esa “llama auténtica” que se “hace texto”<sup>8</sup> vital, y une su pensamiento al deseo de acercar al lector a su visión de la relación entre el decir poético y lo filosófico, pues ella entiende la pureza de la poesía como “madre de la filosofía”<sup>9</sup> en cuanto única

---

ra milagrosa. En cuarto término [me refiero] a la pureza de la natura divina... el resplandor que hay en la naturaleza divina, es cosa inefable. Dios es un Verbo, un Verbo no enunciado”. Este supone un fuerte influencia de Maimónides sobre Eckhart, también con todo respecto al método del exégesis alegórica de aquél, y que, sin duda, sugestionará el pensamiento de Zambrano.

<sup>8</sup> Como nota Roland Barthes, el texto “mientras se hace, es símil a un bordado de Valenciennes que nace delante de vosotros, bajo los dedos de la bordadora: cada secuencia pende como el huso provisoriamente inactivo que espera mientras el vecino trabaja: después viene su turno, la mano retoma el hilo, lo lleva al tambor; y, poco a poco que el dibujo se rellena, cada hilo señala su progreso con una aguja que lo mantiene y que poco a poco se mueve”: Barthes, Ronald (1973): *S/Z*. Torino: Einaudi, pp. 146-147. Así el pensamiento crea la imagen, se hila, se teje y entrelaza en un lento pasar de acciones mentales.

<sup>9</sup> De ahí que el horizonte filosófico y el poético entrelazan sus destinos y se nutren de la misma esencia vital al conocimiento. En efecto, incluso en el tratado sistemático se oculta la sabiduría poética, como escribe la filósofa en “Poema y sistema”, donde se lee: “la Filosofía, aunque siempre ha sido hija de la Poesía, logró crear en sus momentos de madurez en el dominio total de sí misma, una forma en la que reaparezca la antigua unidad, aunque sea irreconocible a primera vista”. Zambrano, María (2008): “Poema y sistema”, en *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 53-54. Véase también Parente, Lucia (2011): “«Escritura de oído a oído»: l'estetica di María Zambrano”, *Estetica. Studi e ricerche*, año 3, n.2. Roma: Aracne, pp. 83-102; y Ead. (2015):

experiencia del pensamiento, sin duda de eco heideggeriano<sup>10</sup>, que es “la más inocente de todas las tareas”<sup>11</sup> y que ha recogido la función antes reservada a la filosofía misma, es decir, de redimir la queja de lo que clama escondido o sofocado, de lo que gime condenado y no conocemos. Con ello lo que Zambrano desea es expresar la energía del corazón y de la cabeza, pero sin *intentar* dar una definición acabada, para llevar a cabo lo que es el proceso de la razón poética<sup>12</sup> en una serie de opciones existenciales, metafísicas, místicas, estéticas, incluso éticas.<sup>13</sup>

---

“Si deve semplicemente essere: la promessa di un umanesimo nuovo”, en Murray, David G.; Pereira Melo, Yónatan (Eds.), *Metaphysics 2012. Proceedings of the Fifth Word Conference (edición multilingüe)*. Madrid: Editorial Fundación Fernando Rielo, pp. 601-625.

<sup>10</sup> Véase Heidegger, Martin (2005): *Desde la experiencia del pensar (Aus der Erfahrung des Denkens)*. Madrid: Abada, Edición bilingüe Alemán-español.

<sup>11</sup> “Dichten: Diss unschuldigste aller Geschäfte”: así escribe Hölderlin a la madre en Genero de 1799 (cita en Heidegger, Martin (2000): *Hölderlin y la esencia de la poesía (Hölderlin und das Wesen der Dichtung)*. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. Barcelona: Anthropos, p. 32). Sin duda, de acuerdo con las palabras de Jota Gutiérrez Avendaño, “hay un pensamiento poético que, sin embargo, no se agota en la tematización, es decir, que no se reduce a las definiciones ni a lo dicho como tal; antes bien, se entrega al pleno decir de la palabra que emerge profunda de la gravedad del mundo” (“La poesía, la filosofía y la historia”, en *El mundo* (09.06.2006). Dirección URL: <http://www.elmundo.com/portal/pagina.general.impresion.php?idx=21856>. [Consulta: 04.01.2016]).

<sup>12</sup> Claro que la razón poética zambraniana no suele identificarse con la poesía, sino con un camino personal para superar la racionalidad moderna y responde a la vez como intuición reveladora y como el medio de crear a través de la palabra. Solo se puede intentar así la reconciliación entre razón y vida, que se inserta en el juicio de un presente laberíntico.

<sup>13</sup> En efecto, el planteamiento de la meditación entre la palabra filosófica y la poética, al igual que la “transversalidad” entre metafísica y mística, tiene amplias posibilidades de desarrollo y expresa una necesidad sentida sobre todo hoy en día en que todo lo que parecía sólido se desvanece en el aire. Sin duda, la cuestión es delicada y merece una consideración futura más amplia. Véase: Maillard, Chantal (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona: Anthropos, pp. 63-78.

Es una razón *mediadora* entre las cosas del mundo y el hombre, como ella misma la define en *El pensamiento vivo de Séneca*<sup>14</sup>, y que siempre busca *lo otro*, mirando y escuchando su llamada.

Escribe la autora:

El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia, a mitad de camino porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada que tiene quien ambiciosamente se separó de la realidad. A ése difícilmente la realidad volverá a entregársele. Pero a quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es *Aletheia*, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética.<sup>15</sup>

Justo esta *revelación graciosa y gratuita* anhela a una forma particular de mirada mística en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto en nuestra intimidad asimismo constitutiva.<sup>16</sup> También Ramón Xirau precisa que María Zambrano “se acerca a la expresión, sugestiva, casi silenciosa de la religión en terrenos que parecen ser los de la mística”.<sup>17</sup> En otras palabras, ella define una manera de mirar las cosas y de maravillarse frente a ellas, que es la del que elige la poesía: *perdidos en la luz*. Precisamente de

<sup>14</sup> Zambrano, María (1987): *El pensamiento vivo de Séneca* (1944). Madrid: Cátedra, p.23.

<sup>15</sup> Ead. (1987): *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939). Madrid: Endymion, p. 53.

<sup>16</sup> A lo largo de la mística cristiana, la experiencia de la “intimidad constitutiva” del ser humano ha hecho surgir diversas denominaciones: “*Acien cordis* en San Agustín, *apex mentis* en San Buenaventura, *scintilla rationis* en Santo Tomás, *lex spiritus* en San Juan Damasceno, *sustancia del alma* en San Juan de la Cruz, *centro del alma o lo muy hondo e íntimo del alma* en Santa Teresa de Jesús...; pero sobre todo, la realidad de nuestra intimidad constitutiva la pone de manifiesto aquella ilustrativa exclamación agustiniana reflejada en el *tu autem eras interior íntimo meo et superior summo meo*. [...] Este patrimonio es lo que nos hace a imagen y semejanza de Dios”: Véase RIELO, Fernando (2012): *Concepción mística de la antropología*. Editado por López Sevillano, José M<sup>a</sup>, y equipo de la Escuela Idente. Madrid: Fundación Fernando Rielo, p. 57.

<sup>17</sup> Xirau, Ramón (1998): “María Zambrano. Camino a la esperanza”, en *Homemaje a María Zambrano*. México: El Colegio de México, p.85.

esta luz constitutiva de la mirada del ser humano subraya lo que intentamos decir en esta reflexión y que consideramos estar dentro del hombre, porque es una mirada que está en el principio de la conciencia que alumbra cada *hombre*.

### Perdidos en la luz

Ser contigo...

¡La voz del universo!

(Fernando Rielo<sup>18</sup>)

La unión entre la mirada humana y la luz de lo divino es iluminadora y vital y no se puede olvidar, o desconocer por miedo, sino hace falta “desvelarla”, elevando la fuerza de la maravilla<sup>19</sup> en un impulso precioso del corazón. Así este impulso se convierte en modelo de nuestra conciencia, casi como una sinfonía donde cada sistema emite un sonido, pronuncia un tono, una nota que, según el lugar que ocupa en el cosmos, determinará su melodía creadora. Si la humanidad quiere seguir evolucionando en este proceso creativo universal, necesita descubrir su “nota” singular-universal (o conciencia de sí mismo) que es la de su propia *respiración natural: parece ser una particular maravilla extática de los sentidos que lentamente nos acerca a los confines de la corporeidad. Es como si la corporeidad se evaporara, dulcemente, transformándose en un perfume, un sonido, un color, una luz que eleva la frecuencia del corazón. Todo eso ocurre cuando osamos romper el velo del sí, para probar el verdadero estupor de nuestro autentico ser. Pues nuestra “nota única” necesita ajustarse a los ritmos de la naturaleza cósmica, si quiere seguir viviendo dentro de ella. De ahí que la razón poética es el mejor modo (hasta lo único) de elegir y no desviar la mirada, o sea, captando todo, no dejándose nada.*

---

<sup>18</sup> Rielo, Fernando (1979): “Voz del universo”, en (1979): *Paisaje desnudo*, ob. cit., p. 122.

<sup>19</sup> El concepto de maravilla no solo alude a la fuerza impulsiva que Aristóteles señaló como el principio de la filosofía, es decir, la curiosidad por la naturaleza de las cosas, el deseo de conocer por conocer; sino quiere aludir a la “llamada” de la interioridad del ser que define su origen y su vocación.

Metafóricamente hablando, parece una labor de trillador que separa entre tanta luz, que concreta obligada por la página en blanco. Bastante claro si se piensa en la sensación contradictoria que tiene el que escribe sobre esta luz: cuanto más cerca se está de lo que se quiere escribir, más lejos de lo que se querría decir, aunque sea la única manera de acercarse al “secreto propio”<sup>20</sup>, como debe entenderse en el sentido del *pensamiento* simbólico y alusivo de Zambrano. En efecto, se puede decir que a través del puro razonamiento lógico el ser humano reduce las palabras a rígidos conceptos, reprime su polisemia de sentidos; en cambio, a través de la mirada poético-mística, el hombre hace uso de las figuras retóricas<sup>21</sup> para abordar situaciones concretas y ahondar en ellas, porque remite a la complejidad del ser humano. Ya Humboldt escribía que “[...] cuando se trata de ideas más profundas o de sentimientos más íntimos, concedemos a las palabras una significación que desborda, por decirlo así, su acepción común, un sentido o más amplio o construido diversamente, y el talento de hablar y de escribir en este caso consiste en hacer sentir lo que no se halla inmediatamente en las palabras”.<sup>22</sup> Claro está: hay lugares, físicos, corpóreos, que son nuestras geografías interiores, y como las que habitamos, como los paisajes delante de que nos *encantamos* (nos cantamos dentro de nosotros mismos), ponen en vibración áreas antiguas, zonas del *origen*, casi como las zonas de antiguas reminiscencias o pinturas rupestres dentro de las cuevas de nuestros progenitores, para traer a la memoria las pinturas de sus manos, a Lescaux, por ejemplo. Nos la recordamos, es verdad,

---

<sup>20</sup> La predisposición a la acogida de “su secreto” es “lo que no puede decirse con la voz por ser demasiado verdad; las grandes verdades no suelen decirse hablando. La verdad de lo que pasa en el secreto seno del tiempo, es el silencio de las vidas, y que no puede decirse... Pero esto que no puede decirse, es lo que se tiene que escribir”: Zambrano, María (2008): “Por qué se escribe”, en *Hacia un saber sobre el alma*, ob. cit., p. 38.

<sup>21</sup> Hay un reconocimiento por el mismo Aristóteles cuando advertía que el dominio de la metáfora era “lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento”, Aristóteles (1988): *Poética*. Madrid: Gredos, 214, 1459a, 7-8.

<sup>22</sup> Humboldt, Wilhelm von (1972): *Carta a M. Abel Rémusat sobre la naturaleza de las formas gramaticales en general y sobre el genio de la lengua griega en particular*. Barcelona: Anagrama, p. 87.

casi le sentimos cuándo le miramos y sentimos su presencia viva arriesgándose en el vientre de la tierra como dentro de aquel cuerpo interior, que cada uno es. Y uno (la tierra) y otro (el nuestro cuerpo interior) son la expresión de una memoria que está incluso antes de nosotros, expresión de huella ineludible que caracteriza nuestro cuerpo de sustancial intuición, a través del cual nosotros siempre percibimos el cosmos. En otras palabras, no vemos el mundo, nosotros sólo vemos nosotros mismos, como si el punto ciego (se llama así la parte del ojo a que llega la luz y sus paquetes de corpúsculos y olas, y percibimos sin apartarnos de nada, sin entender lo que ocurre) nos inyectara en las venas aquella frecuencia de la luz y los cuerpos de que ella se compone, poniéndonos en nosotros la base de la percepción. Si ésta ocurre con la luz de una imagen, funciona del mismo modo con la oscuridad, más bien, la oscuridad es el portavoz de aquel paisaje vital<sup>23</sup> que el ojo captura (recuerdo que hemos hablado de punto ciego: lugar que está a la raíz del ojo y es el bulbo que se insemína de imágenes, al margen de nosotros mismos, aquel margen que invade de nuestro mundo interior y del otro, que llamamos externo pero no exterior).

### **Estremecimiento de transcendencia**

Apágame los ojos: puedo verte;  
ciérrame los oídos: puedo oírte;  
y hasta sin piernas puedo ir a Ti  
y hasta sin boca, puedo conjurarte.  
Destruyeme los brazos, puedo asirte  
mi corazón lo mismo que una mano;

---

<sup>23</sup> Debe ser recordado que la filósofa hace caso, más que a la luz irradiada en pleno día por el sol, al claror discreto de la aurora como acontecimiento de una revelación que irrumpe de las tinieblas sin echarla definitivamente. Es la luz empapada de sombra propia del arte, como la luz “pálida” de los cuadros de Velázquez.

párame el mi corazón, y mi cerebro  
palpitará, y si arrojas fuego en él  
te llevaré en la sangre.

(Rainer María Rilke<sup>24</sup>)

¿Qué es y de qué son compuestos aquellos lugares que a menudo celamos a nuestra conciencia? Por cierto, es el *lugar de la aurora* cuando nos cubre como hábito que nos junta en una mirada por su intensidad, por su fuerza expresiva, y que nos ponen a menudo en conflicto con nuestra razón, desestabilizando equilibrios que hemos construido en el tiempo de nuestra historia individual que a su vez se ha vuelto luego colectivo. Sólo esta particular mirada llega a ser guardia de nuestra percepción más nítida, empujada en respuesta de la común energía que nos materializa, nos crea como *estancia* y nos hace *instancia* de la luz y nos permite de vivir así aquel estremecimiento de transcendencia por la maravilla de la “mirada delicada, sensible, remota” y por la inexorable verdad de la *palabra esencial* que es ante todo el lugar poético y místico.

Es un estremecimiento que va más allá del tiempo, bolo y nutrimento por quien todavía sentirá aquel soplo místico soplar sobre nuestro árbol, idéntico a lo que Margherita Guidacci<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> “Lösch mir die Augen aus: ich kann dich sehn, / wirf mir die Ohren zu: ich kann dich hören, / und ohne Füße kann ich zu dir gehn, / und ohne Mund noch kann ich dich beschwören. / Brich mir die Arme ab, ich fasse dich / mit meinem Herzen wie mit einer Hand, / halt mir das Herz zu, und mein Hirn wird schlagen, / und wirfst du in mein Hirn den Brand, / so werd ich dich auf meinem Blute tragen”. Véase la cita de la poesía de Rilke en Morante, José Luis (2001): “Apágame los ojos” (Lösch mir die Augen aus), en *Largo recorrido*. Madrid: Ediciones Rialp, p. 25.

<sup>25</sup> En el periodo del exilio de Zambrano en Roma, se publicarán importantes reseñas y artículos sobre la producción poético-literaria española e iberoamericana, escritos por Francesco Tentori Montalto (hispanista y traductor, entre otros textos, de artículos y de obras zambranianas), de Cesare Segre y de Oreste Macri. En una de las numerosas reseñas (A. II, n. 3, Julio-Septiembre, 1953, p. 95) Margherita Guidacci subrayaba al final de su texto, tras elogiar la antología de Oreste Macri (*Poesia spagnola del Novecento*), la necesidad de no olvidar “como confirmación de una humanidad que damos por sentada mas allá de la

imagina por similitud con la palabra poética. La poesía, ella dice, en su mirada mística, es como un árbol...

... se uno

ha veramente a cuore la sapienza,  
non la ricerchi in vani giri,  
come di chi volesse raccogliere le foglie  
cadute da una pianta e già disperse dal vento,  
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce  
solo dalla radice, una e molteplice.  
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce  
discenda nel profondo, là dove opera il dio,  
segua il germoglio nel suo cammino verticale  
e avrà del retto desiderio il retto  
adempimento: dovunque egli sia  
non gli occorre altro viaggio.<sup>26</sup>

---

poesía, el destino de muchos poetas en la prueba de la guerra civil (la herida cuya cicatriz lleva cada uno de los supervivientes); Lorca y la flor de su sangre contra una pared andaluza, Antonio Machado muerto en exilio, Hernández muerto tras años en la cárcel política de Alicante, y los emigrados: Jiménez, Felipe, Guillén, Salinas, Alberti, Cernuda, Altolaguirre...”

<sup>26</sup> “... si uno / tiene realmente a corazón la sabiduría, / no la investigas en vanas vueltas, / como de quien quisiera recoger las hojas / caídas por una planta y ya dispersadas por el viento, / esperando reponerle sobre la rama. / La sabiduría es una planta que renace / sólo de la raíz, uno y múltiple. // Quien quiere verla florecer a la luz / descienda en la profundidad, allá dónde obra el dios, / siga el botón en su camino vertical / y tendrá la recta vocación del recto deseo: dondequiera él sea / no le hace falta otro viaje”



Es verdad: el filósofo que sigue el botón en su camino vertical hacia el recto deseo de cumplir su vocación, debe hacer alarde de su ingenio para dar cuenta de los diferentes matices, de los dispares pliegues y repliegues de la existencia, allá donde el inventario de palabras a su disposición y los giros acuñados por la tradición resultan insuficientes. De ahí la legitimidad de lo poético y del interés literario, en este contexto, para recordar también el poeta Thomas Eliot. ¿Por qué recordarlo justo en este contexto? Bueno, porque Eliot escribe su poesía *Burnt Norton* (que pronto citaré en parte) de una manera que puede ser adecuada incluso para empezar esta línea de pensamiento sobre la fuerza enigmática de lo que nos queremos definir, “maravilla extática”, en un impulso precioso de nuestro corazón dentro del tiempo de la vida, hasta casi reconocer, además, la existencia de resonancias semánticas de origen holístico, por decirlo así.

Se lee en *Burnt Norton*:

El tiempo presente y el tiempo pasado  
acaso estén presentes en el tiempo futuro  
y tal vez al futuro lo contenga el pasado.  
Si todo tiempo es un presente eterno  
todo tiempo es irredimible.  
Lo que pudo haber sido es una abstracción  
que sigue siendo perpetua posibilidad  
sólo en un mundo de especulaciones.  
Lo que pudo haber sido y lo que ha sido  
tienden a un solo fin, presente siempre.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Eliot, Thomas Stearns (2003): “Burnt Norton”, en *Four Quartets* (en la versión española: tr. de Pacheco, José Emilio (1989): *Cuatro Cuartetos*. México: El Colegio Nacional y FCE, p. 9). *Burnt Norton* es el primero de los *Cuatro Cuartetos* que fue escrito cuando Eliot estaba trabajando sobre la obra *Murder in the Cathedral*, y fue publicado en 1936 en *Collected Poems* (1909–1935). En 1943 fue publicado de nuevo con otras tres composiciones similares (*East Coker*, *The Dry Salvages*, *Little Gidding*), redactadas entre 1940 y 1942.

El poeta americano nos ilumina con sus versos por una luz intensa que mira en sus intenciones profundas y creativas. Y esto mismo modo de proceder puede ofrecer una buena oportunidad para adentrarnos en los caminos más enigmáticos de la estructura secreta del cosmos que acoge la finitud de nuestros cuerpos. Entonces, si quiere ponerse a sí mismo y frente al universo, tenemos que transformar la simple visión de los ojos en una particular mirada creativa, traspasada por los rayos de la luz extática; luz que, para Zambrano, es un lazo nupcial con la divinidad. Así la experiencia de nuestros ojos mira dentro de sí mismo y vive la maravilla de sentir su esencia que contiene y produce todo ello. La atención, que tenemos que considerar en este delicado contexto, está en la particularidad de entender esta experiencia como extática y la estructura vital como “conciencia”, en el sentido más amplio de “expansión temporal” de todo el campo perceptivo del ser humano hacia un “camino de perfección”, como en el temblor del pensamiento profundo de Santa Teresa de Jesús.<sup>28</sup>

Se trata de un nuevo punto de vista, o de la invitación a volver sobre una cuestión, sin duda, de difícil aclaración a fin de aportar densidad a su estructura conceptual.

### **“Abismarse” en la belleza**

Los millones de años de constante renacimiento existen solo en el concepto, como en él [el hombre] solamente existen todo el pasado y el futuro: el tiempo pleno, la forma del fenómeno de la voluntad, es únicamente el presente y para el individuo el tiempo es siempre nuevo: el se encuentra siempre renaciendo. Pues la vida es inseparable de la voluntad de vivir y su única forma es el ahora. La muerte [...] se asemeja a la puesta del Sol, el cual solo en apariencia es devorado por la noche, cuando en realidad, siendo el mismo la fuente de toda luz, arde sin descanso y trae nuevos días a nuevos mundos, siempre naciente y siempre poniente. Comienzo y fin afectan solo al individuo a través del tiempo, que es la forma de ese fenómeno para la representación. Fuera del tiempo no esta más que la voluntad, la cosa en sí kantiana, y su adecuada objetividad, las ideas platónicas. De ahí que el

---

<sup>28</sup> *Camino de perfección* es la expresión de la belleza por medio de la palabra de Santa Teresa. *El libro de la vida*, estremece. *Las moradas*, en particular si se considera la séptima, elevan el castillo interior que la Santa edifica en su alma.

suicidio no nos salve: lo que cada cual quiere en su interior, eso ha de ser: y lo que cada cual es, eso quiere.<sup>29</sup>

Creemos que esta *larga cita* de Schopenhauer recoge, en buena medida, el espíritu de la particular “visión fragmentaria del tiempo”<sup>30</sup>, como un implacable proceder de horas *tam velociter*<sup>31</sup>, como “un presente eterno”, siempre en la cita de Eliot. No se puede olvidar que el poeta medita durante mucho tiempo en los primeros años del siglo XX. Eso, por supuesto, pone de relieve la afinidad de versos con la meditación de Zambrano: ambos viven intensamente el tiempo como fuente de reminiscencias del pensamiento de Heráclito sobre el fluir, el movimiento y la atracción por la reconciliación de los opuestos<sup>32</sup>, tal como reconquista del tiempo en el sentido bergsonianiano de la visión fecunda y aún paradójica del hombre que vive “dentro y fuera del tiempo”.

En esta debatida cuestión, se abre una pregunta espontánea: ¿quién podría vivir realmente en el pasado (dentro) o vivir en el futuro (fuera)? Claro que se puede vivir *el* presente en el instante que lo caracteriza y que (mientras escribo) ya se considera pasado.

---

<sup>29</sup> Schopenhauer, Arthur (1977): *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). Zürich: Zürcher Ausgabe, I. Véase la edición española (2009) con la traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María: *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, p. 208.

<sup>30</sup> “El tiempo es solamente la visión fragmentaria y disgregada que tiene un ser individual, de las ideas, las cuales están fuera del tiempo y son, por lo tanto, eternas: por eso dice Platón que el tiempo es la imagen movida de la eternidad”: *Ibíd.*, p. 108.

<sup>31</sup> En *De brevitae vitae* (1,1) de Séneca: “*tam velociter, tam rapide dati nobis temporis spatia*”. El filósofo invita así al lector a reflexionar sobre la importancia de no desear en vano y no temer a las incógnitas del porvenir “*At ille qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnem diem tamquam vitam ordinat, nec optat crastinum nec timet* (7,9). El tiempo es la vida misma. Respecto a este asunto, la bibliografía crítica es muy amplia; aquí se mencionan sólo los ensayos considerados: Bertini Malgarini, Alessandra (1984): “Seneca e il tempo nel «De brevitae vitae» e nelle «Epistulae ad Lucilium»”, en *Annali dell’Istituto Italiano degli Studi Storici*, n. 8, pp. 75-92; Marramao, Giacomo (1992): *Kairòs. Apologia del tempo debito*. Bari: Laterza; Moreau, Joseph (1969): “Sènèque et le prix du temps”, en *Bulletin de Association G. Budé*, n. 1, pp. 119-124.

<sup>32</sup> Véase. Heráclito, *Fragments*, nn. 49, 51, 59, 60, 88, 91.

Por lo tanto, vivir en el presente o vivir “un hoy perpetuo” (según la conocida definición agustiniana) no quiere representar una tensión utópica de la existencia, ni un ideal que el hombre, en todo caso, no puede prescindir de crear por sí mismo. Se alcanza así el núcleo de la razón poética zambraniana a través de la perspectiva de la temporalidad, o mejor dicho, de la experiencia vital de renacer de la multiplicidad de los tiempos en la que hay que penetrar para trascenderse: “Tiempo y realidad constituyen el medio específico de este ser llamado hombre que ha de descubrir la realidad trascendiéndola y trascendiéndose a la vez a sí mismo, mas siempre en ella”<sup>33</sup>, como acertadamente señala Zambrano.

Si se quiere también compartir, en este horizonte de reflexión, la idea de Jorge Luis Borges<sup>34</sup> en “Nueva refutación del tiempo”, podemos decir que la sustancia del hombre es el tiempo, no es el espacio. Claro que se entiende el tiempo del hombre, lo del ser que habita innúmeros presentes. Es decir, mientras el periplo de la planta, del animal vive una sucesión ordenada de presentes, sometido al espacio, el ser humano, en cambio, vive el tiempo como simultaneidad de presentes que proceden de los sentidos. Vivir el presente es vivir la verdad de la vida que se manifiesta en la sencillez y la inmediatez del ser: sinónimos aquí de lo que se puede entender mejor con la expresión zambraniana de “vocación del ser”. Tan sólo siguiendo los caminos auténticos de nuestra existencia, o sea sólo escuchando “la voz de oro [...] como un éxtasis de alas”<sup>35</sup>, como en los versos de Juan Ramón Jiménez, el

---

<sup>33</sup> Zambrano, María (2013): “Filosofía y educación: la realidad”, en *Filosofía y educación. Manuscritos*. Casado, Ángel y Sánchez-Gey (Eds.). Málaga: Ágora, p. 153.

<sup>34</sup> Borges, Jorge Luis (1974): “Nueva refutación del tiempo”, en *Otras inquietudes* (1952). Buenos Aires: Emecé Editores, pp. 757-771.

<sup>35</sup> “Una voz que resonase / Por el fondo de la casa, / Que me inundara de música / Las soledades del alma... // Voz que no fuera ninguna / De estas voces que me cansan, / Voz única, voz de oro, / Voz celeste, voz sin mancha... // Que diera alegría al sol / Divino de mis mañanas, / Que me encantara el silencio / De la luna solitaria... // Que tuviera en sí el encanto / De las más bellas palabras, / Que en cada nota encerrase / Toda la paz y la gracia... // Que viniera... para mí... / Desde un fondo de esperanza, / Abierta de par en par, / Como un

hombre podrá dejar *huellas*<sup>36</sup> de su existencia en la perspectiva orteguiana que considera dos tipos de tiempo: el cósmico, que es solamente el presente puesto que el pasado no es y el futuro todavía no es; y el del viviente, es decir el proyecto del futuro de modo embrionario.

Vemos entonces que el enigma a “descifrar lo que se siente”<sup>37</sup>, como Zambrano repite numerosas veces, se realiza en la visión temporal cósmica y viviente en los instantes del despertar de la conciencia del ser humano. Todo eso se percibe dentro del continuo fluir temporal, como movimiento sin pausa de la triple dimensión del tiempo: el pasado que deja huellas de sí; el presente, que es vivido como instante que precede el futuro; y el futuro, que es lo anunciado por la conciencia sin ser realizado. Así vivimos la simultaneidad de presentes de cada instante “como un círculo que girará infinitamente”<sup>38</sup>, en donde el ser alterna nostalgias con deseos y pasiones, proyectados por el tiempo de la persona única o de su unicidad de ser. De ahí que el hombre es “llamado”<sup>39</sup> a vivir el pasado y el futuro en un presente de amplia respiración, o más bien tiene que rescatarse de la condena “del tiempo que fue”, y advirtiendo el vértigo del futuro que está a punto de venir.

---

éxtasis de alas”: Jiménez, Juan Ramón (2006);, *Ellos*. Expósito Hernández, José Antonio (Ed.). Madrid: Linteo, p. 162.

<sup>36</sup> Nos entendemos ser la huella de la existencia como una especie de nómada que no tiene centro, igual que la huella del pájaro en su vuelo en el aire.

<sup>37</sup> La misma idea es una constante en el pensamiento y en la obra de la filósofa y también se puede hallar en libros como *Claros del bosque*, *Hacia un saber sobre el alma* y *Notas de un método*.

<sup>38</sup> “Nadie ha vivido en el pasado, nadie vivirá en el futuro: el presente es la forma de toda vida, es una posesión que ningún mal puede arrebatarse... El tiempo es como un círculo que girara infinitamente: el arco que desciende es el pasado, el que asciende es el porvenir; arriba, hay un punto indivisible que toca la tangente y es el ahora. Inmóvil como la tangente, ese inextenso punto marca el contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, que carece de forma, porque no pertenece a lo conocible y es previa condición del conocimiento”: Schopenhauer, Arthur (1977): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ob. cit., p. 54.

<sup>39</sup> Es una expresión zambraniana tan presente en *Claros del bosque* y que recuerdan a los místicos como especialmente a San Juan de la Cruz, sin olvidar a Molinos, por supuesto.

La dirección que parece ofrecer mayores posibilidades es la de un tipo de consideración que ve presente una tensión constante en el cosmos que el ser humano siente y vive en su dimensión temporal y que le crea una especial inquietud del alma. En este sentido, Zambrano anhela y mira la intensidad del presente eterno<sup>40</sup>; y el misterio (que da origen a la variante mística) une el ideal filosófico y estilo de vida (que van más allá de los límites de la condición humana), queriendo alcanzar una unión con lo excelso y sublime. Es ciertamente en virtud de tal unión que el ser “iluminado” logra advertir el pulsar vital de la respiración cósmica que golpea al unísono con el suyo, del mismo modo que su centro vital (esencia del ser) pulsa a tiempo con el ritmo que le impone un sistema más vasto que lo comprende: un ritmo que seguramente está a escala armónica con nuestra respiración natural en un círculo de vibración por resonancia. Por analogía, nuestro sistema solar obedece al pulso del centro de la galaxia, sobre el cual gira la *vía láctea*. Si todo sistema de nuestro misterioso universo tiene una pulsación o frecuencia propia determinada, significa que todo lo existente vibra. La diferencia que percibimos con nuestros sentidos reside en la amplitud y la frecuencia (periodo de vibración). Casi se puede imaginar como los brazos de nuestra galaxia se abren y se cierran en cada respiración (expansión, contracción) cósmica, semejante al latido del corazón y a la respiración pulmonar. Convendrías que los átomos, las moléculas, la célula, el tejido, los órganos, el sistema nervioso, el circulatorio y todo el organismo humano, incluso cualquier existencia, son sistemas en vibración por *resonancia*. Entonces, ¿no es justo este centro vital “por *resonancia*” para señalar el instante del despertar de

---

<sup>40</sup> Quiero hacer observar como Fernando Rielo expresa con intensidad de sentimiento puro el Eterno vivir: “Mi beso es un templo donde tú te ocultas / y nadie, Dios mío, lo sabe, sino yo... / que vivo dentro como llanto en éxtasis / que a veces ríe y a veces... es lamento. // Y me veo tan lejos... tan último... tan cierto, / que todo me refulge como si un perfume / el vuelo atravesara de mi morir cristalino / en cuyo espejo... mi vida se extingue. // Oh muerte, no me pidas la libertad / para dejar de serlo. Que si no ser / es hermoso... no menos lo que muere // en mi vivir eterno”. Rielo, Fernando (1979): “Eterno vivir”, en *Paisaje desnudo*. Prólogo de López Sevillano, José M. Madrid: Ornigraf, p. 115.

nuestra conciencia? Y mientras se despierta ¿puede acontecer que descubrimos el lugar del corazón que recoja el amor, cuando va a recogerse? Y todavía, siempre en este orden de ideas, preguntamos: ¿estamos hablando de recogerse a lo Único plotiniano o al amor herido de San Juan?

“De lo que se trata en María Zambrano es de «abismarse» en la belleza”<sup>41</sup>, de acuerdo con la idea de Xirau, sin olvidar que la actitud religiosa de la filósofa “es la del místico, del descubridor de misterios, de este continuo y olvidado misterio que es el mundo, nuestro mundo”.<sup>42</sup> En cada idea zambraniana casi oímos la voz oracular que se manifiesta a través de ella a veces en la visión de lo Único, otra vez en el amor herido. De ahí la mirada abierta a la cosmogonía de la maravilla que conduce a lo indecible, a lo que se puede “sentir, mas no decir”<sup>43</sup>, como muy bien recuerda San Juan de la Cruz, y que, por tanto, podemos denominar “extática”. La misma filósofa, en volver a leer la mística de San Juan, nota como este culmina en una acabada unidad de amor y conocimiento y añade que él es un “ser ejemplo de clara mística”<sup>44</sup>, citando sus palabras, como vemos:

“¡Oh, cristalina fuente / si en esos sus semblantes planteados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados!”...

---

<sup>41</sup> Xirau, Ramón (1998): “María Zambrano. Camino a la esperanza”, ob. cit., p. 87.

<sup>42</sup> *Ivi.*

<sup>43</sup> De la Cruz, Juan (1972): “Subida al Monte Carmelo”, en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, de Crisógono de Jesús O.C.D., revisada y aumentada con notas por Matías del Niño Jesús, edición crítica de las obras del Doctor Místico, notas y apéndices por Licinio Ruano O.C.D. Madrid: B.A.C., p. 456.

<sup>44</sup> Zambrano, María (1992): “San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la mas clara mística”, en *Albur*, año IV, n. especial de Mayo. Ciudad de La Habana, pp. 174-177. Se precisa que la primera edición fue publicada en *Sur* (LXIII, Buenos Aires, 1939); y, a seguir: en *Litoral* (CXXIV-CXXV-CXXVI, Tomo II, Málaga, 1983); en Ortega Muñoz, Juan Fernando (ed.), (2007): *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta (pp. 123-134), p. 129. Para el desarrollo entre la mística de Juan del Cruz y el realismo español, véase también Zambrano, María (2004): “El realismo español como origen de una forma de conocimiento”, en Gómez Bleza, Mercedes (ed.), *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 47-70.

Perfecta objetividad del amor, que lo es también de la poesía, pues el nexo de la mística con la poesía radica aquí precisamente; en el que al ser una mística clara lleva aparejada la presencia de su objeto que se muestra poéticamente. La definición de la poesía podría ser ésta, pues no hay poesía mientras algo no queda en las entrañas dibujando.<sup>45</sup>

Para la filósofa, el particular objeto de maravilla del decir místico y poético está presente en verdad: ello se muestra poéticamente e imprime su figura en el íntimo, en las entrañas, donde la Belleza se une a la Verdad:

Morí por la Belleza, pero apenas

acomodada en la Tumba,

Uno que murió por la Verdad yacía

En un cuarto contiguo-

Me preguntó en voz baja por qué morí.

-Por la Belleza -repliqué-

-Y yo -por la Verdad- Las dos son una-

Somos Hermanos -dijo-

Y así, como Parientes, reunidos una Noche-

Hablamos de un cuarto a otro-

hasta que el Musgo alcanzó nuestros labios-

y cubrió -nuestros nombres-.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Zambrano, María (2007): *Algunos lugares de la poesía*, ob. cit., p. 130.

<sup>46</sup> "I died for Beauty – but was scarce / Adjusted in the Tomb / When One who died for Truth, was lain / In an adjoining Room – // He questioned softly "Why I failed"? / "For Beauty", I replied – / "And I – for Truth – Themself are One – / We Bretheren, are", He said – // And so, as Kinsmen, met a Night – / We talked between the Rooms – / Until the Moss had reached our lips – / And covered up – our names –". Para la poetisa, inspirada en lo versos de John Keats (*Ode on the Grecian Urn*), la Belleza y la Verdad (como la estética y la ética) de-



Por tanto es una mirada que puede *trans-valorar* el qué esté presente en un ser capaz de una llamada silenciosa –entre la Belleza y la Verdad– de una invitación a detenerse delante de la obra de la creación, con el alma abierta a la revelación que ella puede ofrecer.

Aquí encontramos el testimonio que apunta a la razón por la que la filósofa está en comunión con la *Noche Oscura* de San Juan, pero sin olvidar que ella está también en buena sintonía de pensamiento con la reflexión de Plotino en las *Enéadas*<sup>47</sup>, íntimamente relacionadas con su concepción de la estructura de la realidad y de la vida espiritual y que podemos entender como un “único verso”: es decir universo, *unius versus*, el verso del Uno, del Entero, de lo Absoluto. Todo eso para hacernos comprender la unidad del universo que está bajo nuestra mirada, e integrar ahí el movimiento (tan enigmático como fascinador, pero también con rasgos melancólicos) de nuestra conciencia vital. En otras palabras, el análisis de la memoria del ser subraya el vínculo indisoluble por el que la conciencia une temporalidad, discursividad, presencia (mediata a sí misma y a los demás) e intencionalidad de la percepción. De ahí, la conciencia es una entidad por la que la naturaleza se puede dar cuenta, incluso cuando no aspira más que a desaparecer y a encontrar al fin el reposo en su auténtica (aunque parcial) manifestación del ser.

Entonces, parece que se puede tratar de un especial retorno de

---

ben estar unidas. Véase, Dickinson, Emily (2011): “Morí por la Belleza” (1862), en *Oblicuidad de luz* (95 poemas). Costa Picazo, Rolando (Ed.). Valencia: PUV, p. 127.

<sup>47</sup> En las *Enéadas* de Plotino concibe un proceso constante y circular formado por dos grandes momentos correlativos: de un lado la procesión o emanación a través de la cual brota la realidad a partir de lo Único pasando por el Intelecto o Inteligencia, y a través del Alma hasta llegar a la materia. Pero, en correlación con ello, el alma humana debe tender a un proceso inverso de elevación hacia el Supremo Principio, y este proceso de regresión adquiere en Plotino una dimensión religiosa. Por consiguiente, el primer movimiento o movimiento cósmico se aleja de la unidad y se dirige a una multiplicidad cada vez mayor; el segundo, el movimiento de la vida espiritual, vuelve desde la multiplicidad hacia la unidad perfecta y originaria, hacia el supremo grado de unificación.

nuestro movimiento primordial de vibración hacia el origen del primer pulso o movimiento del “sentir originario”, como a menudo lo define Zambrano, en un instante de íntima maravilla que se consume en los lugares de la poesía, allí dónde se puede encontrar la filosofía primera, casi en una forma de visión mística de la que María Zambrano intenta transmitirnos como emoción, deseo irrenunciable o “multiencendida pasión”.<sup>48</sup> Incluso siguiendo las huellas de Zambrano cuando habla del sueño y de la mirada extática en su obra *Claros del bosque*:

Hay que dormirse arriba en la luz. Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio. Allá en los profundos, en los ínfimos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo. Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aún sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección.<sup>49</sup>

### Conciencia “coextensiva”

Tu corazón es del aire.

Del aire es tu pensamiento.

Como es del aire tu alma.

Como es del aire tu cuerpo.

Toda tú fuiste del viento;

Como la llama en la lumbre;

Como la nube en el cielo.

(José Bergamín<sup>50</sup>)

---

<sup>48</sup> Zambrano, María (1990): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, p. 25

<sup>49</sup> Zambrano, María (1977): *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, p. 39.

<sup>50</sup> Bergamín, José (1997): *Antología poética*. Martínez Torrón, Diego (Ed.). Madrid: Castalia, p. 148.

Los seres humanos somos sistemas únicos, irrepetibles y originales de la fuente universal creadora. La oscilación vital humana se forma por expansión y contracción: el movimiento oscilatorio de los contrarios (metáfora de la *ambigüedad* radical de la condición humana de lucha entre *desengaño y esperanza, entre medida y delirio, en su síntesis de ser alma y cuerpo*) entorno a un punto de equilibrio estable (cuerpo planetario) está sometido al afán de encontrarse y recuperar la unidad originaria.

Aceptar la vida como inevitable respuesta al origen del que “guarda el soplo”<sup>51</sup>, significa reencontrar la mansión originaria, de donde proviene y a la que realmente pertenece la “criatura”, hija del universo, promesa que consigo lleva la necesidad de eternidad. Solo el viviente puede sentir su esfera íntima y así experimentar el camino de estupor hacia el enigma del viviente. Y si nos preguntamos de qué manera eso puede realizarse, nos parece sólo posible a través de los antiguos ejercicios espirituales<sup>52</sup>, también encerrados en la fase fundamental de ensimismamiento, es decir: “una conquista más, al igual que ocurre con las demás facultades que nos definen desde un punto de vista etológico: la facultad de hablar, de preguntar, de percibir signos externos, de elegir, de crear. [...] y es el que cae de lleno en la capacidad creativa, en la *poiesis*, del hombre”<sup>53</sup>, como precisa Antonio Heredia en su “Elogio del ensimismamiento”. Si en esa “contracción” hacia sí mismo el ser humano elige dejarse ir y confiarse a la maravilla del soplo del origen, esta fase puede infundirle tranquilidad; y el ensimismamiento, que se presenta en la naturaleza como “condensada palpitación del cosmos”<sup>54</sup>, resulta ser mejor que la

---

<sup>51</sup> *Ivi*. Para captar una síntesis del sentimiento del tempo originario, como lo entiende Zambrano, véase Maillard García, María Luisa (1997): *María Zambrano: La literatura como conocimiento y participación*. Barcelona: Universitat de Lleida, pp. 77-79.

<sup>52</sup> Véase la forma de ensimismamiento, que aparece ya en los primeros filósofos griegos y que es objeto de estudio del filósofo francés: Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

<sup>53</sup> Véase Heredia, Antonio (2004): “Elogio del ensimismamiento”, en *Paradigma, Tribuna Malagueña de Diario Sur*, pp.23-24; p. 23.

<sup>54</sup> Zambrano, María (1990): *Los bienaventurados*, ob. cit., p. 25.

aventura de la exploración superficial del mundo. El ser humano goza de su libre albedrío para aceptar contento “su vida” que le dicta el movimiento oscilante universal, en verdad, si quiere comprender su doble naturaleza divina y animal, del alma y del cuerpo. Incluso en esta decisión radica el uso de su verdadera libertad que deja las huellas vitales de una nueva cognición del valor. Quizá, si en este contexto, sorprenda ver a Zambrano y Plotino, dos filósofos alejados en el tiempo y con circunstancia autobiográficas tan diferentes, compartiendo el mismo espacio metafísico con la ardiente pasión (poder del alma) hacia el deseo insatisfecho de conocimiento.

Por lo que acabamos de decir, puede presumirse que en Zambrano, hallaremos la vida más de lo *zoé* (vida eterna, sin límite, infinita) en el sentido de los griegos. Pues la vida es “tiempo del ser” que une dos modalidades temporales: una, cualitativa ya marcada, es decir “tiempo sucesivo en que unas cosas, unas criaturas surgen y después otras, la procesión primera que acaba, finitud”<sup>55</sup>; la segunda, un “retorno” como día distinto o “más allá de la procesión del tiempo”<sup>56</sup> cronológico. Pero a las dos se une otra mirada sobre otra “versión vital”<sup>57</sup> del tiempo, y que define la peculiaridad del tiempo del ser:

El salir de la procesión, el derramar el tiempo en que todavía se está durante el ciclo de la vida, el salirse para derramarse y encontrarse en la vida sin más, en la vida toda. El gozo de la vida y su canto.<sup>58</sup>

Nos parece que esta peculiaridad ya está presente en el “tiempo del alma” plotiniano. En efecto, para Plotino, la vida es trozo de cosmos entre la naturaleza y el yo, tratando de encontrar su belleza interna mediante la purificación. Según la idea plotiniana sobre la dualidad del ser humano que busca la unificación, él escribe en la *Enéadas* V (8, 11)<sup>59</sup>:

---

<sup>55</sup> *Ivi.*

<sup>56</sup> *Ivi.*

<sup>57</sup> *Ivi.*

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>59</sup> Se precisa que la traducción es de la autora.

Pero si uno de nosotros es incapaz de ver a si mismo y, poseído por el dios supremo, traslada fuera de sí su visión para verla, traslada fuera de sí incluso a si mismo, él mira sólo su imagen adornada. Si, sin embargo, deja esta imagen, aunque sea hermosa, y logra la unidad con sí mismo sin dividirse más, él es uno y todo al mismo tiempo, junto con el dios que está presente en el silencio, y se detiene con él, hasta que pueda y quiera. Pero cuando vuelve la dualidad, él es siempre, hasta que se mantenga puro [...]. En este volverse a la “dualidad” él ha logrado esta ventaja: primero, llega a tener una percepción de sí mismo de modo que se distinga de él; pero, más tarde, de vuelta en su interioridad, él posee de nuevo el todo y así, rechazando la percepción, vuelve atrás por miedo de ser diferente de él y de nuevo se convierte en uno, allá arriba. Pero si se desea verlo como diferente, hace exterior aún a si mismo.

Como acabamos de ver, en la antigua reflexión plotiniana está encerrado el concepto embrionario de conciencia que se manifiesta entre la percepción puramente sensible del propio ser (que muestra la eficaz descripción corpórea como “imagen adornada”) y la percepción de nuestro ser más interior, que nunca está separada de la corporeidad, aunque sea distinta de ella.<sup>60</sup> Esa “unidad sistematizante: trascendencia, inmanencia y conversión”<sup>61</sup> ha de ser plena, dinámica, inicial y final, en donde el significado del concepto plotiniano de conciencia, casi como visión de pluralidades perceptivas, ha sido examinado ampliamente por

---

<sup>60</sup> En este sentido, recordamos las reflexiones de Chiaradonna, cuando escribe: “In Plotino l’assimilazione tra corporeità ed estensione acquista un valore particolarmente importante ed è usata spesso come elemento discriminante per cogliere la differenza tra sensibili e intellegibili. Le sostanze intellegibili, tra le quali è l’anima, sono sottratte ad ogni estensione quantitativa”: Chiaradonna, Riccardo (2012): “Plotino su pensiero, estensione e percezione sensibile: un dualismo «cartesiano»“?, en *Il Platonismo e le scienze*. Roma: Carocci, p. 84. Véase también: Id. (2009): “Esiste un’etica nella filosofia di Plotino?”, en Spinelli, Emidio; Donatelli, Piergiorgio (eds.): *Il senso della virtù*. Roma: Carocci, pp. 61-72; Id. (2009): “Plotin: La mémoire et la connaissance des intelligibles”, *Philosophie antique*, n. 9, pp. 5-33; Id. (2009): *Plotino*. Roma: Carocci.

<sup>61</sup> Véase Santa Cruz, María Isabel (1997): “Plotino y el neoplatonismo”, en García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial CSIC, Vol. 14, pp. 339-362, p. 344.

Bergson<sup>62</sup>, y después por la filósofa Zambrano.<sup>63</sup> En efecto, para la indagación de las actividades de conciencia, ambos consideran a Plotino como un precursor de la modernidad del concepto de “conciencia coextensiva”; es decir, de la conciencia en su más alto grado de expresión a través de la síntesis de múltiples percepciones. “Si el alma es pues aquello que, según el comentario del *Timeo* de la *Enéada* III (7), introduce el tiempo en el universo, la memoria es, al contrario, el signo de una irreductible espiritualidad, como se repite en las palabras de S. Agustín y Bergson”<sup>64</sup>, dicho por Jean-Claude Fraisse. En todo caso, en la instantaneidad implicada en los participios aoristos utilizados por Plotino, en particular, en el *Tratado sobre el viviente*<sup>65</sup> (sin querer entrar en los laberintos de los estudios acerca de este asunto, que son campo

---

<sup>62</sup> Sin duda, Bergson fue un gran seguidor de Plotino. Él observaba que en su sistema del Uno queda condensada toda la filosofía griega. Por su parte, J. Moreau lo reitera: “Ainsi l’ontologie de Plotin recueille l’héritage de toute la spéculation hellénique; dans la hiérarchie des hypostases sont réunis et subordonnés respectivement l’Un-Bien de Platon, l’Intellect pur d’Aristote, et l’Ame universelle des stoïciens” [Moreau, Joseph (1970): *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. París: Vrin]. Y tales componentes se expresan como sistema. Sobre las fuentes de Plotino, véase las notables indicaciones de Rist, John M. (1977): “The originality of Plotinus”, en *Plotinus. The road to reality*. Cambridge: Univ. Press, pp. 169-187.

<sup>63</sup> En efecto, el concepto de tiempo, en la mirada zambranianiana, lleva implícitas visiones de Plotino recogidas en las ideas del *Cours sur Plotin* en 1898, dictado por Bergson. Precisamente, como nos dice María Isabel Santa Cruz, el filósofo francés “dedicó a Plotino dos de sus cursos en el Collège de France. Los primeros se desarrollaron en 1897-98, cuando Bergson aún no había sido nombrado profesor, sino que reemplazaba a Charles Lévêque: las lecciones de los martes estaban dedicada a la psicología y las de los viernes al comentario de la *Enéada* IV. En 1901-1902 volvió sobre Plotino, esta vez para analizar la *Enéada* VI”: Santa Cruz, María Isabel (2008): “Bergson y Plotino”, en *¿Inactualidad del Bergsonismo?* Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL, p. 13. Para profundizar otros sorprendentes puntos de contacto entre ambos filósofos, cfr. Bréhier, Emile (1955): “Images plotiniennes, images bergsoniennes”, en *Études de Philosophie Antique*. París: PUF, pp. 292-307.

<sup>64</sup> Fraisse, Jean-Claude (1986): “Naturaleza, razón y conciencia según Plotino”, en *Anuario filosófico*. Universidad de Navarra, XIX/1, pp. 25-36, p. 32.

<sup>65</sup> Los *Tratados* de Plotino se consideran aquí según la edición de Henry Schwyzer (1964-1982).

fértil para *los expertos* en filosofía antigua), Pierre Hadot descubre esa certeza sosegada de lo inmediato o del instante “singular y extraordinario”<sup>66</sup>, a menudo evocada por María Zambrano, que nos permite sentir la eternidad y experimentarla en la vida, y que también encontramos en la *Ethica* spinoziana, siguiendo la transcripciones de algunas de las clases dictadas por Gilles Deleuze sobre Spinoza<sup>67</sup> entre noviembre de 1980 y marzo de 1981 en la Universidad de Vincennes.

### La conciencia vive, se transforma, renace

Convertirse uno mismo en pájaro [...] indica la capacidad, mientras aún se está en vida, de emprender el viaje extático al cielo y al más allá. (José Ángel Valente<sup>68</sup>)

Como seres humanos somos “una parte de la potencia de Dios”, que puede variar, en función de nuestras circunstancias. Dondequiera y con quienquiera, nuestro grado de potencia nos hace únicos e irrepetibles. Sin embargo, eso no quiere decir que el ser viviente no muera, ni tampoco que sea de manera constitutiva tiempo en cada fibra de su existencia.<sup>69</sup> En terminología deleuziana, no dejamos

---

<sup>66</sup> Zambrano, María (1955): “La multiplicidad de los tiempos”, en *Botteghe Oscure*, n. 16, pp. 214-223. incluido en: Ead., (1981): *Dos escritos autobiográficos: el nacimiento*. Madrid: Entregas de la Ventura, pp. 20-31; AA.VV. (1987): “María Zambrano. Antología, selección de texto”. Barcelona: Anthropos, n. 70/71, vol. II, pp. 7-11.

<sup>67</sup> Estas clases, con un anexo de una clase de 1978, pueden inscribirse bajo las traducciones de: Deleuze, Gilles (2003) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, Serie “Clases”; Id. (2005): *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, Serie “Clases”. Sobre el pensamiento deleuziano, véase Martínez Quintanar, Miguel Ángel (2007): *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

<sup>68</sup> Valente, José Ángel (2008): *Obras Completas*. Sánchez Robayna, Andrés (Ed.), Ensayos, vol. II. Barcelona: Galaxia Gutenberg, p. 368.

<sup>69</sup> “Essere è tempo. Come negarlo? Soprattutto se, come filo conduttore dell'ontologia, assumiamo quell'ente che noi stessi siamo, vale a dire la comprensione del senso dell'essere che il nostro esistere comporta. Non possiamo negare di essere fibra del nostro essere, del quale si è soliti sottolineare la fra-

de ser una vibración, que se da entre un mínimo (la muerte) y un máximo (la alegría o beatitud, que se identifica con la experiencia de la eternidad). Claro que se desea simplemente asumir la temporalidad como camino de la existencia, radicalizando la posición iniciada *por Plotino*.

Por eso, se comparte la conclusión de la obra maestra de la interpretación filosófica plotiniana de Hadot que invita al hombre moderno a acoger el pensamiento de Plotino, no para recorrer servilmente el itinerario espiritual descrito por los *Enéadas* (eso sería imposible o ilusorio); para condescender, en cambio, con el mismo ánimo de Plotino, a todas las dimensiones de la experiencia humana y a todo lo que ella comporta de misterioso, de indecible y de trascendente:<sup>70</sup> una visión de la filosofía tan antigua como radical. Tal como María Zambrano, Pierre Hadot insiste en que la experiencia vivida por Plotino no fue una forma de huida, un modo de evadirse de la vida, sino una forma de estar absolutamente presente en ella (¡aunque hoy ese viaje del alma se percibe muchas veces con desconfianza!). De manera que, desde un arcaico concepto de inconsciente, como misteriosa unión entre vida humana y movimientos cósmicos de la naturaleza, se pasa a la conciencia de tal unión: la de la que logra manifestarse en autenticidad del ser que, en este sentido, se define verdaderamente *criatura*.<sup>71</sup> Así podemos decir que el hombre es inconsciente cuando revuelto al futuro y al pasado, inconsciente del presente. Tiene funciones conservativas: recuerda, percibe, retiene imágenes, acumula memoria, incluso funciones que disuelven, porque hospeda los fragmentos divididos del yo (bien analizado en el psicoanálisis). Zambrano ve, en el cambio incesante entre

---

gilità proprio per evocarne la radicale sottomissione all'hegeliana «furia del dileguare»»: Ronchi, Rocco (2014): "L'intuizione cieca, psicoanalisi e fenomenologia", en Pagliardini, Alessandro; Ronchi, Rocco (Eds.), *Attualità di Lacan*. L'Aquila: Textus, p. 17.

<sup>70</sup> Hadot, Pierre (2004): *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.

<sup>71</sup> Sobre el concepto de criatura, en este sentido, véase De Luca, Pina (2014): "Experimento de lo humano: la criatura", en *Por amor de la materia*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 55-69.



conciencia e inconsciente vivido por los niveles temporales, una pendiente cíclica del yo cuando baja a las cosas *infernales y celestes*<sup>72</sup> de sí mismo. Desde ahí la conciencia vive, se transforma, renace<sup>73</sup>. Siempre. Desde ahí el inconsciente se desvanece en la conciencia “que suba por su orbita”<sup>74</sup>

En efecto, se quiere sencillamente asumir el tiempo como camino de la existencia, compartiendo el ejemplo zambrano. Quiere significar que, aunque se aproxima el final del cuerpo, el hombre está destinado a afectar a esa preciosa madera del árbol de la vida, ya dejando huellas que enmarcan la propia eternidad en la vida terrenal, casi si queremos entender “por eternidad – en palabras de Wittgenstein – no una duración infinita sino la intemporalidad”<sup>75</sup> (tal como se puede decir que la resolución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y *fuera* del tiempo). Por lo tanto, el hombre que vive la conciencia del presente, vive al mismo tiempo su paradójica “intemporalidad”<sup>76</sup>, porque está

---

<sup>72</sup> “... Como un vuelo perdido en lejanía, / la claridad del alma / se esconde en el oscuro, tenebroso / corazón de su llama...”: Bergamín, José (1997): *Antología poética*, ob. cit., p. 149.

<sup>73</sup> “Zambrano nos conduce a una visión de la muerte como retorno a la «unidad» o forme superior. En este lenguaje emotivo, cargado de simbolismo, aparece un recurso, el de la antinomia nacimiento-muerte-nacimiento”: Jiménez Carreras, Pepita (2008): *Cartas desde una soledad: Epistolario: María Zambrano, J. Lezama Lima, María L. Bautista y José A. Valente*. Madrid: Editorial Verbum, p. 154.

<sup>74</sup> Zambrano, María (1990): *Los bienaventurados*, ob. cit., p. 25.

<sup>75</sup> Wittgenstein, Ludwig (2013): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, prop. 6.4311. Véase también la última proposición en el apunte fechado 05.07.1916 del *Tractatus*, sin duda, porque constituye uno de los iconos culturales del siglo XX: “a la muerte el mundo no cambia, sino deja de ser” (*ibid*, prop. 6.431). Vivir en el presente y en armonía con el mundo es estar felices, afirma Wittgenstein, y eso quiere decir vivir eternamente. Y no sólo. Según Wittgenstein, nos espera aún otra forma de eternidad, ya que, como nos recuerda el mismo autor, en la famosa cita (6.45) del *Tractatus*, si logramos ver y sentir el mundo como una totalidad delimitada, llegamos a una visión de las cosas *sub specie aeterni*, es decir a un sentimiento místico que recuerda mirada spinoziana y schopenhaueriana.

<sup>76</sup> Intemporalidad al igual con la paradoja plotiniana de considerar coincidente el conocimiento más elevado de la conciencia con la ignorancia.

“echado” en un “lugar donde todo se da” o – si se prefiere – en el “horizonte del que él nunca puede escapar”.<sup>77</sup> Este horizonte es la línea del “aquí y ahora”. Claro que no se tiene que confundir la vivencia del “aquí y ahora” o del presente con el *carpe diem* de Horacio, sino asumirlo como *carpe aeternitatem*, ya que es el único lugar del pensamiento, de la memoria, de la espera, de la esperanza (y de sus contrarios) que pertenece al ámbito enigmático de la conciencia que se relaciona, según la visión emblemática de Gustav Theodor Fechner (1801-1887)<sup>78</sup>, a la *sensibilidad hermenéutica* del observador enfrente de la configuración psicofísica del universo. Sin duda, una configuración particular y única en cuánto constituyente de “las dimensiones del tiempo”<sup>79</sup> que Joaquín Xirau llamaba “volúmenes del tiempo”; o sea pasado, presente, y futuro se implican recíprocamente y activamente, porque el tiempo (el tiempo del ser) es relación, como bien lo ha

---

<sup>77</sup> Wittgenstein, Ludwig (1964): *Tractatus...*, ob. cit., p. 19.

<sup>78</sup> El filósofo místico del siglo diecinueve y fundador de la psicología experimental, de cuyo Freud se considera discípulo, en su “apelación meditativa”, como muy claramente lo ha explicado Giampiero Moretti en su amplia reflexión en el apéndice al hermoso ensayo fechneriano, *Il libretto della vita dopo la morte* (y revisado más maduramente en *Zend-Avesta*, donde asumía un sentido religioso más acentuado), nos “invita a proceder hacia una configuración psicofísica del universo, basándose en los *datos de hecho fundamentales* que el hombre recoge como claros y evidentes durante su existencia sobre la tierra. Pero la comprensión *hermenéutica* de esos datos de hecho [...] no está vinculada sólo a la mera evidencia del fenómeno de entender, sino sobre todo a la *sensibilidad* del observador; sensibilidad hermenéutica que, en virtud de su vocación universal, tiene que distanciarse de una evaluación simplista del significado del hecho histórico (en el caso de Bachofen) o en el caso experimental (como en Fechner)”: Moretti, Giampiero (2014): “I ricordi della terra”, en Fechner, Gustav Theodor, *Il libretto della vita dopo la morte*. Milano: Adelphi, pp. 93-95. Se prefiere citar el texto italiano de nuestra consultación que ha sido objeto de estudio sobre el tema *La coscienza e il vivente*, en la Universidad de L'Aquila, el 16 de diciembre de 2014. En todo caso, se recuerda la edición en versión original: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* (1836), y la de la española: *El librito de la vida después de la muerte*.

<sup>79</sup> En los últimos años Joaquín Xirau escribió un texto importante: *Las dimensiones del tiempo*, que ahora aparece en el libro Xirau, Joaquín (1983): *Amor y mundo y otros escritos*. Barcelona: Univ. Autónoma de Barcelona.

dicho Reine Guy.<sup>80</sup> En efecto, “no hay movimiento sin reposo, ni tiempo sin una dimensión atemporal” que, por cierto, era el tema del libro *Lo fugaz y lo eterno* (1942) de Xirau. Entonces no existe tiempo sin dimensiones de la existencia, ni duración sin situación existencial. En efecto, afirmar que la sensación es individualizada por el *ahora* en que se da supone estipular los caracteres propios de la *mirada extática* y de lo que aparece en ella, supone hacerlos pasar por los caracteres del mismo ser en su capacidad de definir así el verdadero presente.

### **Aurora: “diosa sin tiempo”**

¡Divina Estación! ¡Divina  
Estación! Sonríe el alba  
más dulcemente. La cola  
del pavo real exalta  
su prestigio. El sol aumenta  
su íntima influencia; y el arpa  
de los nervios vibra sola.  
¡Y todo por ti, oh alma!  
Y por ti, cuerpo, y por ti,  
idea, que los enlazas.  
¡Y por Ti, lo que buscamos  
y no encontraremos nunca  
jamás!  
(Rubén Darío<sup>81</sup>)

---

<sup>80</sup> Cfr. Guy, Reine (1976), *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau: le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone*, Toulouse (tesis leída en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1974, con prefacio de J.-M. Gabaude, Prix de Jouvenel concedido por la Académie Française en 1977).

<sup>81</sup> Darío, Rubén (2006): “Por el influjo de la primavera” (1905), en *Cantos de vida y esperanza*. Madrid: Editorial BTU, p. 122.

El argumento puede parecer intrincado. Buscamos un camino más directo y *avanzamos* hacia un discurso de mayor actualidad sintonizado con las *hipótesis* interpretativa zambranaiana para aclarar mejor nuestro razonamiento; que permite penetrar en el “subsuelo” mental del Zambrano, poblado no solo por múltiples referencias filosóficas de los antiguos griegos, sino por las de la filosofía oriental, que han caracterizado sus escritos como un rayo que desgarrar la oscuridad.

En el discurso zambranaiano, lleno de imágenes telúricas, hemos visto que todo lo viviente está inmerso en un flujo vital y sin embargo puede vivir la eternidad, si acoge en sí mismo la existencia atemporal, es decir aquel “punto del mundo que gira”<sup>82</sup>, y que para Eliot es el equivalente poético del “Motor Inmóvil”<sup>83</sup> de Dante. Lo viviente, por lo tanto, marca el ritmo vital del cosmos en el cosmos o, si se prefiere, marca ese ritmo fundamental y originario de su parábola existencial, dejando una huella visible que está entrelazada en la trama vital de una conciencia omnipresente (coextensiva), además de ser la trama sustancial y única de una vida en la naturaleza. Esta especie de *urdimbre fundamental* –si podemos seguir utilizando la imagen que aclara un concepto cuya expresión no es simple– se alimenta de una energía o pulso cósmico, que no marca la cronología del tiempo medido por el reloj, es decir “del

---

<sup>82</sup> La extensión del tiempo en movimiento es una imagen que está siempre presente en la poética de Eliot y que, en particular, él utiliza en *Triumphal March*, casi correspondiente al “punto matemático puro”, así definido por Philip Wheelwright. Para más detalles, véase, Dauwen Zauel, Morton (1964): *Antología della critica americana del Novecento*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, vol. II, pp. 13-67. En la versión original: *Literary opinion in America*. New York: Herper & Brothers, 1937 y 1951.

<sup>83</sup> Por supuesto es inútil volver sobre las doctas disquisiciones teológicas que tuvieron lugar acerca de estos asuntos, pero siempre es un placer literario recordar los versos de Dante: “Lume è lassù che visibile fece / lo creatore a quella creatura / che solo in lui vedere ha la sua pace. / e si distinde in circular figura / in tanto che la sua circonferenza / sarebbe al sol troppo larga cintura. / Fassi di raggio tutta sua potenza / riflesso al sommo del mobile primo / che prende quindi vivere e potenza”: Dante (1313-1321): “Paraíso”, en *La Divina comedia*, canto XXX, vv. 100-108.

tiempo del mundo que la fenomenología llamará ontico”<sup>84</sup>, sino proporciona el oxígeno necesario al ser viviente, que le permita recuperar su experiencia *esencial* (auténtica), liberando, de esta manera, los núcleos sustanciales que María Zambrano define como las “entrañas de la vida personal y histórica aprisionadas en los anillos del tiempo (cronológico)”<sup>85</sup>. Esos núcleos viven en las profundidades de la realidad del ser vivo y requieren al mismo la capacidad (como sensibilidad hermenéutica) de adentrarse en ella a través de ese proceso orteguiano de *ensimismamiento*. Y cuando la discípula de Ortega se refiere al acto vital de *ensimismarse*, tomando en cuenta el concepto que subyace en la “razón silenciosa” plotiniana<sup>86</sup>, entiende el proceso que lleva el viviente a la apertura del fondo de sí mismo para después manifestarse<sup>87</sup>; fondo que se convierte en el punto (lo de la interioridad) accesible para lograr un conocimiento profundo de lo que se refiere al ser humano: el tiempo cósmico y viviente, el sentir originario, el despertar de la conciencia.

En esta perspectiva, la conciencia no siente la disonancia de dos realidades diferentes: la subjetiva (interna) y la objetiva (externa), sino vive la aceptación de la dimensión visceral en su manifestarse,

---

<sup>84</sup> Ronchi, Rocco (2014): “L’intuizione cieca, psicoanalisi e fenomenologia”, ob. cit., p. 18.

<sup>85</sup> Zambrano, María, *Algunos lugares de la poesía*, ob. cit., p. 60.

<sup>86</sup> Plotino escribe (*Enéades*, III, 8,6): “¿(Ahora), lo que se acoge en el alma, que es razón, que puede ser sino una razón silenciosa? Cuanto más «silenciosa», también es «razón». Así ella se calma y no quiere nada más, por que está satisfecha; en este estado la contemplación permanece en su intimidad por que es ahora segura de poseerla; y cuanto más fuerte es aquella certeza, más tranquila es la contemplación, ya que se acerca más a la unidad; y la parte que conoce, cuanto más conoce –ahora se tiene que investigar seriamente– se vuelve una única cosa con el objeto conocido. De hecho, si se quedasen dos, el sujeto sería diferente del objeto, así que cada uno sería de algún modo junto al otro y el alma todavía non se encontraría en esta duplicidad, como cuando en el alma hay razones que no actúan”. Claro que ese pensamiento plotiniano pertenece, sin duda, al “subsuelo” de la formación de Zambrano.

<sup>87</sup> “Es un recogerse para luego volcarse; un ensimismarse para manifestarse con mayor plenitud”: Zambrano, María (2013): *Filosofía y educación. Manuscritos*, ob. cit., p. 109.

la realidad, la verdad; crea una especie de relación, entre las diferentes etapas<sup>88</sup>, que el ser vivo atraviesa, y hace de este delicado proceso una acción transcendente que realiza una transformación de la materia y una especie de traducción de los seres según la temporalidad del mundo en armonía con la multiplicidad de los tiempos: “el tiempo múltiple movable, los anillos que se deshacen y rehacen, el tiempo orbe y albergue se da originariamente y no el tiempo que linealmente transcurre”.<sup>89</sup> El viviente tiene que encontrarse en la confluencia de lo subjetivo y de lo objetivo en ese tiempo para que algo pueda llegar a ser *verdaderamente*. El ser concreto – como escribe Joaquín Xirau – resulta de la unión de dos eternidades: “la eternidad de la fluencia dinámica y la eternidad de los elementos inmutables que la definen y la encuadran”.<sup>90</sup> De este modo puede llegarse a la “unicidad” de la realidad vivida.

Sin duda, la unificación de estos tiempos diferentes acontece a través de sucesivos *despertares* en la metamorfosis constante del devenir, que marcan el “camino” al que todo hombre (queriendo o sin querer) está destinado. Se puede recorrer este camino en relación al ser y sentirse criatura<sup>91</sup> que deja rítmicamente huellas en su horizonte. Esta mirada “criatural” es profunda, inmensa, oscura y luminosa al mismo tiempo, y está en relación con la imagen de la *navigatio vitae*, metáfora de la precariedad de la existencia individual y colectiva, que se encuentra en frente de una inmensa extensión marina; “es verdad que no siempre brama –en el lenguaje de Nietzsche– y que a veces extiende su manto horizontal de *seda*

---

<sup>88</sup> Estas etapas – es decir “los mundos en que la vida se da” – han sido analizados por una destacada estudiosa de Zambrano, Maillard, Chantal (2003): “La recuperación del saber enigmático”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 31, Universidad de México, pp. 119-128, cit. p. 128.

<sup>89</sup> Zambrano, María (2007): *Algunos lugares de la poesía*, ob. cit., p. 69.

<sup>90</sup> En tal afirmación, se deduce el análisis de Joaquín Xirau sobre las temáticas del tiempo bergsonian, en particular, en sus obras: *Lo fugaz y lo eterno* (Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, 1942), *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (Leyenda, 1943). Véase también: Xirau, Ramón (1993): *El tiempo vivido: acerca de “estar”*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 85-94.

<sup>91</sup> Para profundizar este asunto, véase Parente, Lucia (2012): *Segreti mutamenti. “Concetti fluidi” sulla creaturalità e naturalità dell’essere umano*. Milano: Mimesis.

y oro y como soñado por la bondad”.<sup>92</sup> Como acabamos de ver nuestra alma es un fragmento de la naturaleza y del cosmos, vivida en la cualidad de una resonancia interior por resonancia cósmica, donde el “sentir originario” de María Zambrano – es decir, el sentir “sin coacción, libre casi naturalmente, como una «fysis» de vuelta a su original condición”<sup>93</sup> – se vuelve magistralmente en cifra esencial de su escritura, porque lo es de su vida. Una vida de “fina mirada” o de “mirada oblicua” sobre el horizonte visible y mental de una meditación siempre sorprendente que aspira a salvarse dentro la historia que la interroga constantemente sobre el sentido de su misma existencia. Es una especie de camino del palpar silencioso de la vida<sup>94</sup>, como a menudo la define la filósofa, de evocación entre lo místico y lo poético, y que le da al hombre sensible la oportunidad de (re)encontrar el fundamento invisible encerrado en el corazón de toda criatura. Es decir, este soplo instantáneo de “pre-verdad”<sup>95</sup> está lleno de significado vital en la ilimitada experiencia humana, donde todas las criaturas puedan encontrar la consonancia – o la “correspondencia”, de evocación poética baudelaireana – en un ritmo armonizado con la conciencia omnipresente y que María Zambrano, apasionada de los antiguos mitos cosmogónicos, ama llamar “diosa sin tiempo”.

---

<sup>92</sup> Nietzsche, Friederich (2002): *La Gaya Ciencia*. Prólogo de Izquierdo, Agustín. Madrid: EDAF, p. 208. (en la versión original: “Die fröhliche Wissenschaft”, en *Kritische Gesamtausgabe, Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967, vol. V/2, p. 158)

<sup>93</sup> Zambrano, María (1986): *De la Aurora*. Madrid: Ediciones Turner., p. 56.

<sup>94</sup> “Y agudizando el oído –el interno o metafórico–, llega a percibir la vibración de velocidad máxima, superior a la de la luz, a toda vibración conocida, y la claridad indecisa, palpitante, más allá de todo horizonte conocido. El palpar eco del palpar primario, primero quizás, a solas”: Zambrano, María (1989): *Notas de un método*. Madrid: Mondadori., p. 124. Se señala la edición más reciente en Ead. (2011): *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.

<sup>95</sup> “Tal es el instante: un tiempo en que el tiempo se ha anulado, en que se ha anulado su transcurrir, su paso y que por tanto no podemos medir sino externamente y cuando ha transcurrido ya por su ausencia. El instante no podría aparecer si no fuera la manifestación de lo divino; algo que borra la inmediatez, cualquiera que ésta sea, y hace surgir en su vacío otra realidad distinta en cualidad. [...] Lo que aparece en el instante es la pre-verdad”, cfr. Zambrano, María (1991): *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, pp. 54-55.

En este punto de la reflexión es natural preguntarse: ¿por qué diosa? ¿Y por qué sin tiempo? Por qué – si permanecemos fieles al pensamiento zambrano – la conciencia humana del existir toma la forma del instante [lat. *instans -antis*, género neutral del part. pres. de *instare*] que es la unidad de “tiempos múltiples”, es decir de las múltiples configuraciones con las cuales el ser humano con-vive y vive su “circunstancias” y que, por lo tanto, nunca parece completa; porque el hombre parece ser “el anuncio incompleto, la incompleta profecía”<sup>96</sup>, como escribe Zambrano en un capítulo de sus *Notas de un método*, titulado “La rosa del tiempo”. Es incluso un instante que se revela “glorioso de lucidez” o “un medio de *visibilidad* donde la *imagen* sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen”.<sup>97</sup> Es un instante que está “por encima” del tiempo cronológico y que despierta todas las partes de la vida para hacerse cargo de ellas, pero no se puede medir en intervalos de tiempo cerrados entre límites bien delimitados ya que es realmente “sin tiempo”, es decir: eterno, indefinido, sin fin... similar a la intemporalidad divina, por lo tanto similar a una “diosa de dedos rosados” (Homero) y que la autora identifica con la imagen de la Aurora<sup>98</sup>, considerando de nuevo esa imagen en todo su poder creativo resultante de las antiguas teofanías que a menudo la cultura occidental olvida, ignora o al que incluso se opone.

Lo que se ha dicho gana mayor fuerza en la siguiente comparación, que merece ser citada por entero:

¿Anunciará acaso la Aurora, en su reiterarse, la multiplicidad de los tiempos? Y Aun más, de otras auroras habidas o nacientes. ¿Será la

---

<sup>96</sup> “[...] en forma de rosa que admite innumerables tiempos”: Zambrano, María (1989): *Notas de un método*, ob. cit., p. 139.

<sup>97</sup> Zambrano, María (1986): *Claros del bosque*, ob. cit., p. 14.

<sup>98</sup> En la mitología griega, Eos, diosa del amanecer, era la hija de los Titanes (Hyperion y Theia) y la hermana de Helios (Sol) y Selene (Luna). Ella fue amada por Marte (Ares), y por otra divinidad. Afrodita, traicionada por el amante, condenó a Eos a enamorarse de los mortales y sufrir las penas del amor por la eternidad.



Aurora, la prenda cuando se ausenta, cuando no aparece; aparece, cuando se niega, tal como sucede con el amor que cuando se niega ha de ser a la par prenda y promesa de otros mundos, otros sueños, otros seres de amor y nunca la Nada ni el vacío? Y aun el mismo vacío en que aparece la belleza sea a su vez eso lo que se manifiesta ser, ser de otra manera o ser de verdad o más allá de la verdad, o más allá del ser, vacío y belleza anuncian también algo que no se pierde y que tampoco se da. Ella es así, se nos figura, entre todos los dioses y las palabras que un día fueron como dioses. Ella es, nos parece, la única que ha quedado aquella condición. Ella: la Aurora.<sup>99</sup>

Tal vez se puede acercar la presencia filosófica y poética de la Aurora de la que aquí habla Zambrano con la dimensión de la conciencia o energía vital, como se ha dicho. La Aurora que abre al ilimitado, la Aurora – ese “diamante spinoziano de luz pura<sup>100</sup>– que llega sin preaviso, sin razón aparente; la Aurora que produce un disfrute completamente nuevo de la realidad. Así la Aurora no es un evento que puede colocarse en un tiempo definido, sino es esa dimensión intemporal (por lo tanto eterna) que da una mirada nueva (oblicua) a los ojos del viviente cada vez que se manifiesta a ser mismo.

Sólo cuando la mirada se abre al par de lo visible se hace una aurora – escribe Zambrano –. Y se detiene entonces, aunque no perdure y sólo sea fugitivamente, sin apenas duración, pues que crea así el instante. El instante que es al par indeleblemente uno y duradero. La unidad, pues, entre el instante fugitivo e inasible y lo que perdura. El instante que alcanza no ser fugitivo yéndose. Inasible. El instante que ya no está bajo la amenaza de ser cosa ni concepto. Guardado, escondido en su oscuridad, en la oscuridad propia, puede llegar a ser concepción, el instante de concebir, no siempre inadvertido. Y así, la mirada, recogida en su oscuridad paradójicamente, saltando sobre una aporía, se abre y abre a su vez, “a la imagen y semejanza”, una especie de, circulación. La mirada recorre, abre el círculo de la aurora que sólo se dio en un punto, que se muestra como un foco, el hogar, sin duda, del horizonte. Lo que constituye su gloria inalterable.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Zambrano, María (1986): *De la Aurora*, ob. cit., p. 24.

<sup>100</sup> Zambrano, María (1989): *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori, p. 24.

<sup>101</sup> Zambrano, María (1986): “La mirada”, en *De la Aurora*, ob. cit., p. 35.

Se podría arriesgar la hipótesis de comparar la *intemporalidad* del ser humano a la *atemporalidad* del sueño que se desvanece en el lapso de tiempo en el cual el cuerpo descansa, y ofrece a través del propio sueño una “realidad especial” que necesita ser descifrada, capturada.

Por lo tanto, la Aurora no es un ente entre otros, no se puede percibir como un cuerpo, sino es esa apertura de luz en la cual su manifestación no marca la pérdida progresiva del ser, sino la plena inmersión en su esplendor originario que siempre se da mediante la maravilla. Es esa realidad donde la belleza se vuelve auténtica por qué tiene su lugar de aparición en su inefable manifestación, su espacio está sin apoyo, su aire sin dirección, infinito, abierto. Esa belleza que mantiene viva la tensión irreconciliable entra la vida y la historia y tiene su lugar y su secreto en una fuerza creativa que exige ser vivida. ¿Como se puede vivir? Tal vez con la misma atención con la que escuchamos la *vox clamans*, la *voz abismática*<sup>102</sup>, el *fondo insobornable*; es decir, “el espacio interior, alma, conciencia, campo inmediato de nuestro vivir”<sup>103</sup>, que se manifiesta a través de la “mirada remota”<sup>104</sup>, como escribe María Zambrano en *Claros del bosque*, y que Jesús Moreno Sanz acerca a la idea de “roce adivinatorio”<sup>105</sup> de Massignon, por similitud de sentido.

---

<sup>102</sup> “[...] voz que sale, sin romperlo, del silencio, voz que está sobre el abismo, sostenida por la música, abrazada con ella. [...] Hay mucca calabra que no se han dicho nunca, hay mucho escrito que se pierde porque no ha encontrado la voz. ¿Se pierde realmente? No, va a parar a otros astros, donde encontrará su sonido, su vibración, puesto que la música es astral, va más allá que la palabra y es anterior al mismo tiempo. [...] ¿Será una voz de mujer que encierre el secreto? Yo creo que, a llegar a ciertas honduras y a ciertas alturas, la voz ya no es ni de hombre ni de mujer. «¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?», dice San Juan de la Cruz. Pues aquí, ahora, ya lo ves, no importa en qué planeta, en qué órbita. Ya te he visto, amor”: Zambrano, María (2009): *Las palabras del regreso*. Gómez Bleza, Mercedes (ed.). Madrid: Catedra, pp. 294-296.

<sup>103</sup> Zambrano, María, *Claros del bosque*, ob. cit., p. 69.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>105</sup> Moreno Sanz, Jesús (2008): *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. Madrid: Verbum Editorial, p. 234. Véase también Id. (1996): *Encuentro sin fin. Con el camino de pensar de María Zambrano y otros encuentros*. Madrid: Endymi6n, p. 118.

## Átomo impalpable

Por eso ser sincero es ser potente; de desnuda que está, brilla la estrella; el agua dice el alma de la fuente en la voz de cristal que fluye desde ella.

Tal fue mi intento, hacer del alma pura Mía una estrella, una fuente sonora, Con el horror de la literatura. Y loco de crepúsculo y de aurora.

(Rubén Darío<sup>106</sup>)

El pensamiento de Zambrano es casi utópico y constituye una suerte de soteriología en la que la criatura se eleva a la condición humana que “alberga al cosmos y a su pasar”.<sup>107</sup> Su filosofía quiere definir lo que no se puede definir, y por lo tanto –hablando metafóricamente– fluctúa como el agua pura de manantial que fluye cristalina sobre el manto de hierba, lanzando destellos de luz cuando los rayos del sol “acarician” la superficie húmeda, y destacan todo lo que está escondido en el fondo verde de su lecho.

Esta “agua ensimismada”<sup>108</sup>, o “río de la conciencia”<sup>109</sup>, es el centro del itinerario teórico zambraniano; es el camino filosófico cuando permanece fiel a sí mismo<sup>110</sup>, es decir, cuando muestra con

<sup>106</sup> Darío, Rubén (1979): *Antología poética*. Madrid: EDAF, p. 132.

<sup>107</sup> Zambrano, María (1989): *Notas de un método*, ob. cit., p. 71.

<sup>108</sup> “El cauce es tan necesario al río –apunta Zambrano– que sin él no habría río, sino pantano. Las aguas al evadirse tendrían un instante de ilusión de haber alcanzado libertad, de haber recobrado la integridad de su potencia... El cauce hace al río tanto como la furia de la corriente del agua que por él pasa. Y bien está que la vida se nos precipite corriendo, la huida del simple permanecer físico cayendo en los senos del tiempo, la angustia de pesar se transforma en gozo de caminante”: Zambrano, María (2008): *Hacia un saber sobre el alma*, ob. cit., pp. 22-23.

<sup>109</sup> Zambrano, María (2004): *Unamuno*. México: Debolsillo, p. 57.

<sup>110</sup> Compartimos lo que afirma Francisco José Martín en su análisis detallado sobre la excelsa correspondencia de estilo y lenguaje que se encarnan en el hombre, que respeta así la autenticidad de su vocación. De hecho, Martín escribe: “Filosofía «y» literatura, sí, conciencia lingüística «y» voluntad de estilo, sí, también, pero haciendo ver claramente que lo que más importa del ensayo es la «y», la convergencia, la mezcla y el mestizaje, pero no de lo que vive separado y distinto, sino de lo indistinto y esencialmente inseparable de una anterioridad

transparencia la senda de la vida auténtica del hombre; esta es la mirada oblicua que alberga la “conciencia coextensiva” de la vida para María Zambrano, porque estamos compuestos en lo infinito. Así, dentro de la esencia singular que constituye la unicidad de la esencia del viviente, se expresa un juego de miradas entre la superficie y la profundidad<sup>111</sup> (la inspiración y la expiración del cosmos). A través de la mirada sobre la superficie del agua que fluye, se vislumbra la profundidad temblorosa de lo que está acostado en su lecho. Sin embargo, el hombre sólo puede entrever esta profundidad, no puede encontrarse directamente con ella, como ya lo ha dicho la autora, precisando que: “es el conocimiento que da la sed para pegarnos a la roca bajo la cual mana el agua, sin poder deshacerla para que salga a la superficie”.<sup>112</sup> En todo caso, ese peculiar brillo, o ese silencioso entrever la profundidad, proporciona orden y cohesión al paisaje del alma inquieta y dirige el propio camino del hombre, que siente así la necesidad vital de un saber sobre el alma, es decir de un orden en las pulsaciones de su vida interior relacionada con el mundo. Sin duda, hay un sosiego fundamental que atrae al camino de la reflexión zambraniana y que siempre logra individuar –a pesar de la fragmentariedad de su filosofar– el instrumento esencial para hacer movimientos circulares del pensamiento que animan la mente y el corazón del hombre. Oír ese ritmo del ser y de su filosofar, nos ofrece reflexiones delicadas y profundas que crean una especie de *movimiento reflexivo circulatorio* y sin tregua, ya que nunca se detiene, porque producen nuevos y apasionantes círculos de pensamiento. A veces estos círculos generan emocionantes vibraciones, como cuando se escucha una melodía persuasiva cuyas variaciones (típicas de los

---

radical y originaria. No es «afectación» la voluntad de estilo, desde luego, sino la correspondencia más alta que pueda darse a la plena conciencia lingüística del sujeto”: Martín, Francisco José (2011): “Pensar por ensayo. El Ensayo en la España del Siglo XX”, en *La Torre del Virrey*, 360, 2, p. 6.

<sup>111</sup> “La profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse... El mundo profundo es tan claro como lo superficial, sólo que exige más de nosotros”: Ortega y Gasset, José (2004): “Meditaciones del Quijote”, en *Obras Completas*. Madrid: Taurus-Santillana, Tomo I (1902-1915), pp. 764 y 768.

<sup>112</sup> Zambrano, María (2008): *Hacia un saber sobre el alma*, ob. cit., p. 23.

violinistas españoles) pueden compararse con los *claros del bosque* repentinos, descritos por María Zambrano. Son estas líneas de pensamiento concéntricas que giran alrededor de la intuición originaria, como los pájaros que vuelan trazando en el aire vueltas circulares para indicar a sus hijos el lugar donde está el nido, dejando siempre abierta la posibilidad de regenerarse (*desnacer*) en el agua que fluye desde el manantial de las vocales maternas.

En la tensión hacia el “átomo impalpable o inmensidad que asombra”<sup>113</sup>, como la define Rosalía de Castro en una palabra poética muy fascinadora, es un compromiso hacia la búsqueda auténtica de las potencialidades infinitas de la vida que quedan en el claroscuro de la aurora. Aurora que constituye la luz maternal del alma: una experiencia humana indispensable para conjugar la palabra poética con el *logos*, y dejar que la poesía pueda estar implicada en una serie de metamorfosis cuyo resultado siempre es imprevisible, donde “la memoria de lo individual y de lo colectivo se funden”.<sup>114</sup>

El movimiento circulatorio del pensamiento de la autora (aquí brevemente descrito) no es completamente similar al movimiento reflexivo de su maestro Ortega, que tiende su mano sosteniendo el faro luminoso hacia arriba para guiar al intelecto, o mejor, conducir el pueblo español a “describir lo que se siente” y así llegar a la *salvación* tan anhelada.

Zambrano desea ascender pero, antes, quiere descender en las profundidades misteriosas de la existencia – las que Bergamín define “infernales” – es decir en las *entrañas* de la vida, sintiendo de acercarse al *ordo amoris* de Max Scheler, al *ordo intellectualis* de Spinoza, a la *razón del corazón* de Pascal, a la *sinrazón* de don Quijote, que sigue siendo fiel a la energía moral de su creatividad, impermeable a cualquier fracaso (podríamos pensar al largo exilio zambrano) y, al final, también al filosofar poético nietzscheano

---

<sup>113</sup> De Castro, Rosalía (1973): “En los orillas del Sur” (XV), en *Antología de la poesía lírica española*. Buenos Aires: Kapelusz.

<sup>114</sup> Valente, José Ángel (2001): *Poesía en la Residencia*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, p. 23.

capaz de escuchar cómo *habla* la media noche profunda: “con espanto y cordialidad”<sup>115</sup>: “Ahora soy ligero. Ahora vuelo. Ahora me veo por debajo de mí. Ahora baila en mí un dios”.<sup>116</sup>

Claro que el ojo del hombre, peregrino de la verdad, puede observar en la conexión empedoclea de los miembros humanos con los del universo al que pertenece, y en el respecto hacia esa *vox única*, lo que caracteriza la existencia y su sentido. Y María Zambrano bebe el *agua cristalina* de su fondo insobornable, escucha esta *voz de oro*, escucha la *voz abismática*; suave y constante, porque es una voz que se puede oír, si el alma se prepara para escucharla. De ahí que el misterio de la vida con su encanto, sus esperanzas y sus temores, no puede ser puramente racionalizado, y necesita matices de color, variaciones musicales, aunque no cabe captarlas en el flujo temporal del devenir de la existencia, ya que “el ser se dice de muchas maneras”, en el eco aristotélico. Por lo tanto, los movimientos circulares del pensamiento zambraniano se acercan cada vez más a las palabras originarias: instantes aurorales no completamente desvanecidos de los rayos del sol, es decir cuando la agua descansa tranquila y deja percibir el fondo que la contiene.

### **Conclusión: Metafísica *experimental***

Mas, presto, presto se funden  
con el fuego de la Idea,  
y en oleada gigantea  
entre los abismos se hunden:  
luchan, braman, se confunden,  
se agitan en su momento,

---

<sup>115</sup> “¿No oyes cómo te habla a ti secretamente, con espanto y cordialidad, la venerable y profunda, y profundísima media noche? - ¡Oh hombre! ¡Aviva él seso!”. Nietzsche, Friedrich Willhelm (2007): *Así hablaba Zaratustra*. Valladolid: Editorial Maxtor, p. 378.

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 66. Véase también: Nietzsche, Friedrich Willhelm (2003): *El paseante y su sombra (Der Wanderer und sein Schatten)*. Traducción de Arántegui, José Luis. Madrid: Siruela.

miran que les amenaza  
y que les quema y abrasa  
la llama del Pensamiento.

(Rubén Darío<sup>117</sup>)

El pensamiento zambrano utiliza el camino metafísico centrado en el nivel fundamental de la naturaleza humana, la racionalidad, nunca separada del *esprit de finesse* pascaliano o los enfoques concretos (fidelidad, amor, contemplación, participación) del misterio ontológico, delineados por Gabriel Marcel, que caracteriza la totalidad del ser (siempre vinculada al mundo de las emociones de la corporeidad). Todo eso, se puede resumir en la fórmula agustiniana de “intelligentia, voluptas, amor”: los tres elementos de la investigación de Zambrano sobre la ética del pensamiento en relación con los problemas generales de la existencia humana individual y colectiva. Es una ética del pensamiento vital porque no se puede pensar sino enterarse de su autenticidad, experimentando lo que uno *es* según su vocación. Vida asumida aquí como su maestro le ha *enseñado*: “el dato radical del universo”.<sup>118</sup> El reconocimiento de la vida como realidad primordial es el primer acto del conocimiento verdadero e incontrovertible: la vida no es sólo absoluta, en el sentido orteguiano de la necesidad de reconocerla como absolutamente real y concreta, sino al mismo tiempo por ser el fundamento de cada otra realidad que existe al unísono<sup>119</sup> con “la “respiración”, como acabamos de ver.

<sup>117</sup> Darío, Rubén (2011): *Obra poética*. Rovira, José Carlos (Ed.). Madrid: Biblioteca Castro, p. 656.

<sup>118</sup> Aquí se comparte la idea de Ignacio Sánchez Cámara: “Esta realidad radical, el dato previo del universo, es, según Ortega, «mi vida», la vida individual y personal, la de cada cual. Cualquier otra realidad se asienta sobre la previa de mi propia vida”: Sánchez Cámara, Ignacio (2012): *Europa y sus bárbaros. I. El espíritu de la cultura europea*. Madrid: Ediciones Rialp, p. 251.

<sup>119</sup> También en estas reflexiones se percibe el eco plotiniano. “Por eso *el sabio*, penetrado por el Intelecto, saca de sí (en la contemplación) lo que descubre a los otros; no solamente tiende a unificarse y a separarse de las cosas exteriores sino que se vuelve hacia sí mismo, y todo lo encuentra en sí”: Plotino, *Enéades*, III, 6,6.

En este contexto, se revela significativa y sin duda muy atractiva por su estilo carismático esta referencia del joven Ortega, en *La pedagogía de la contaminación*, que “contaminó” el pensamiento de Zambrano:

Como la gota va arrastrada en la turbulencia del río, va cada cual sumergido en esta cosa inmensa, turbia y rauda que es la vida. ¿No es oportuno que de cuando en cuando tratemos de alzar la cabeza sobre la corriente y mirar adónde nos lleva el río? Al comienzo de su *Ética* dice bellantemente Aristóteles: busca el arquero un blanco para sus flechas ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?... Por esto es la misión del intelectual, y sobre todo del filósofo, proclamar fervorosamente, exasperadamente la obligación del esfuerzo espiritual que dilata las almas y potencia la vida.<sup>120</sup>

El pensamiento auroral se forma en esta “contaminación magistral” (no tan sólo del “suelo” orteguiano, sino también del “subsuelo” de los antiguos filósofos) que quiere “proclamar fervorosamente, exasperadamente la obligación del esfuerzo espiritual que dilata las almas y potencia la vida” y permanece fiel al Ortega que habla de la “gota de espiritualidad” del *logos* del Manzanares<sup>121</sup>: expresiones de un pensamiento profundo, meditado, vivido, siempre abierto a las posibilidades del despertarse a la vida<sup>122</sup>, como acertadamente señala Zambrano.

Antes de concluir este asunto, volvemos a repetir que la filósofa malagueña se coloca dentro de la compleja relación entre el

---

<sup>120</sup> Ortega Y Gasset, José (2007): “La pedagogía de la contaminación”, en *Obras Completas*. Madrid: Taurus-Santillana, Tomo VII (1902-1925), pp. 690-691.

<sup>121</sup> “Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad”: Ortega Y Gasset, José (2004): “Meditaciones del Quijote”, ob. cit., p. 757.

<sup>122</sup> “Despertar es renacer cada día. Y ya la luz nos aguarda. Ya está ahí comenzada, la historia que haya que proseguir”: Zambrano, María (1989): *Delirio y destino*, ob. cit., p. 70.



decir filosófico y lo poético, donde se arrastra la cuña del deseo de la libertad, creatividad, configuración simbólica de todo lo que constituye el *interior homo*<sup>123</sup>: nutrimento indispensable del pensamiento literario-filosófico que forma parte de ese superfluo increíblemente necesario del que la civilización se pueda alimentar, ya que cada persona es, ante todo, una *promesa de realización creativa*. Por lo tanto, la espera, el deseo y la esperanza de realizarse están en sintonía con su singular vocación, autenticidad, humanidad. Todo está en función del logro de una verdadera universalidad que representa al mismo tiempo la conquista de la conciencia de sí: una voz y un eco, una pregunta y una respuesta y su fusión ocurren en la parte remota de la conciencia; es la que Novalis llamaría “una condición sin tiempo – *permanente*, siempre igual”<sup>124</sup>, sin embargo caracterizada por una continua variabilidad y cambio.<sup>125</sup> Tal como el ser no existe en sí, igual la conciencia es dinamicidad, movimiento: ser y conciencia son términos relacionales y se conjugan para que el ser adquiera vida y la conciencia adquiera claridad y transparencia. Justo esa transformación hacia la conquista cotidiana de la libertad caracteriza la fuerte personalidad zambraniana, iluminada por esa *llama* vocacional, o *fino oído*, que nunca se apagará en su peregrinación por el mundo. Sin duda, es una visión filosófica muy profunda, que va más allá del sistematizar una idea según corrientes analíticas de pensamiento. Es un auténtico camino de vida, acompañado por la reflexión profunda, por el diálogo silencioso de la luz con quien la acoge y la sufre: el diálogo silencioso de la luz con la oscuridad donde desea germinar.<sup>126</sup> Por

<sup>123</sup> Véase, Parente, Lucia (2011): “«Escritura de oído a oído»...”, ob. cit., p. 89.

<sup>124</sup> “una condizione senza tempo – *permanente*, sempre uguale”, Novalis (1993): *Opera filosofica*. Desideri, Fabrizio (ed.). Torino: Einaudi, Vol. II, p. 463. Se cita la versión italiana de consultación.

<sup>125</sup> Véase Desideri, Fabrizio (1998): *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*. Milano: Feltrinelli, p. 188.

<sup>126</sup> Añade Silvano Zucal: “Il «claro» non va in alcun modo confuso con l'«abierto». Il «claro» è immerso nel profondo [...] Non una semplice «luce opaca» occorre pensare per María Zambrano, ma la luce *dell'opaco*, quella luminosità assolutamente particolare che è soltanto *dell'ombra*, o della stessa notte, della notte più buia, della tenebra”: Zucal, Silvano (2006): *Prólogo*, en Zambrano, María, *Donne*. Brescia: Morcelliana, pp. 9-10.

ello María Zambrano logra coagular en conceptos fragmentarios, siempre ricos de *pathos* y testigos de un pasado que siempre emerge de nuevo, con la urgencia vital de manifestarse para todavía actualizarse. Así su *pensamiento vital* considera el dominio de la conciencia como confín de intercambio fructífero entre vida y muerte, luz y sombra, externo e interno, temporal y eterno hacia el delicado proceso de interiorización... *perdida en la luz*.

Todo corazón que “siente” es un enigma durante el viaje consciente de una experiencia de maravilla única e irrepetible, iluminada por esa luz creadora que escribe sobre el pergamino del alma desde ahora y para siempre...

Lo que nos interesa hoy en día, por supuesto, es la solución que propone Zambrano sobre esta manera de mirar en profundidad las cosas del universo en un sentido “más verdadero” de la vida de cada ser humano: una verdad propia, autónoma y única, incluso sabiendo que nunca se puede “comprender lo que, en efecto, nos comprende”<sup>127</sup> porque “nos sentimos a la puerta de nosotros mismos, tal como un mendigo de nuestra propia verdad.”<sup>128</sup>

Dejarnos habitar por la luz de tal modo que anunciamos lo que vivimos...

Y el cosmos intelectual  
con aliento tan profundo,  
forma un mundo y otro mundo  
en el ser universal:  
brilla la vida moral,

---

<sup>127</sup> Marcel, Gabriel (1976): *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*. Prini, Pietro (ed.). Roma: Città Aperta, p. 98.

<sup>128</sup> M. Zambrano, inédito, M-129. Este último poso de verdad “es la que hace que la vida no sea aniquilada por la hueca desolación de la barbarie. Esa dignidad es la vida” de toda criatura. Es un nuevo destino, una renovación moral. Véase el artículo “La nueva moral” propuesto por Zambrano y publicado en *La Vanguardia* el jueves 27 de enero de 1938, año en el que se instala en Barcelona hasta su exilio en enero de 1939.

llena de inmenso vigor;  
y a su celeste fulgor  
que el mismo Dios le ha otorgado,  
se ve al hombre transformado  
en su divino Tabor.<sup>129</sup>

## **Bibliografía**

AA.VV. (1987): “María Zambrano. Antología, selección de texto”. Barcelona: Anthropos, n. 70/71, vol. II.

ARISTÓTELES (1988): *Poética*. Madrid: Gredos, 214, 1459a, 7-8.

BARTHES, Ronald (1973): *S/Z*. Torino: Einaudi.

BERGAMÍN, José (1997): *Antología poética*. MARTÍNEZ TORRÓN, Diego (Ed.). Madrid: Castalia.

BERTINI MALGARINI, Alessandra (1984): “Seneca e il tempo nel De b«revitate vitae» e nelle «Epistulae ad Lucilium»”, en *Annali dell’Istituto Italiano degli Studi Storici*, n. 8, pp. 75-92.

BORGES, Jorge Luis (1974): “Nueva refutación del tiempo”, en *Otras inquisiciones* (1952). Buenos Aires: Emecé Editores, pp. 757-771.

BRÉHIER, Emile (1955): “Images plotiniennes, images bergsoniennes”, en *Études de Philosophie Antique*. Paris: PUF, pp. 292-307.

CASTRO REY, Ignacio (21.02.2013): “Palabras de frontera: Eugenio Trias”, en *Fronterad. Revista digital*. Dirección URL: <http://www.fronterad.com/?q=palabra-frontera-eugenio-trias> [Consulta: 25.10.2015].

CHIARADONNA, Riccardo (2009): “Esiste un’etica nella filosofia di Plotino?”, en SPINELLI, Emidio; DONATELLI, Piergiorgio (eds.): *Il senso della virtù*. Roma: Carocci, pp. 61-72.

---

<sup>129</sup> Darío, Rubén (2011): *Obra poética*, ob. cit., p. 674.

-- (2009): *Plotino*. Roma: Carocci

-- (2009): "Plotin: La mémoire et la connaissance des intelligibles", *Philosophie antique*, n. 9, pp. 5-33.

-- (2012): "Plotino su pensiero, estensione e percezione sensibile: un dualismo «cartesiano»?", en *Il Platonismo e le scienze*. Roma: Carocci.

DANTE (1313-1321): "Paraíso", en *La Divina comedia*, canto XXX.

DARÍO, Rubén (1979): *Antología poética*. Madrid: EDAF.

--- (2006): *Cantos de vida y esperanza*. Madrid: Editorial BTU.

--- (2011): *Obra poética*. ROVIRA, José Carlos (Ed.). Madrid: Biblioteca Castro.

DAUWEN ZAUDEL, Morton (1964): *Antologia della critica americana del Novecento*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, vol. II, pp. 13-67.

DE CASTRO, Rosalia (1973): "En los orillas del Sur" (XV), en *Antología de la poesía lírica española*. Buenos Aires: Kapelusz.

DE LA CRUZ, Juan (1972): "Subida al Monte Carmelo", en *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, de Crisógono de Jesús O.C.D., revisada y aumentada con notas por MATÍAS DEL NIÑO, Jesús, edición crítica de las obras del Doctor Místico, notas y apéndices por RUANO, Licinio. Madrid: B.A.C.

DELEUZE, Gilles (2005): *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, Serie "Clases".

-- (2003) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, Serie "Clases".

DE LUCA, Pina; LAURENZI, Elena (2014): *Por amor de la materia*. Madrid: Plaza y Valdés.

DESIDERI, Fabrizio (1998): *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*. Milano: Feltrinelli.

DICKINSON, Emily (2011): *Oblicuidad de luz* (95 poemas). Costa Picazo, Rolando (Ed.). Valencia: PUV.

ECKHART (2013): *Obras Alemanas. Tratados y sermones*. MASBACH DE BRUGGER, Ilse Teresa (Ed.). Barcelona: Edhasa.

ELIOT, Thomas Stearns (1989): “Burnt Norton”, en PACHECO, José Emilio (ed. y tr.): *Cuatro Cuartetos*. México: El Colegio Nacional y FCE.

ERACLITO, *Fragmentos*, nn. 49, 51, 59, 60, 88, 91.

GÓMEZ BLEZA, Mercedes (ed.), *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Gutiérrez Avendaño, Jota ((09.06.2006): “La poesía, la filosofía y la historia”, en *El mundo*. Dirección URL: <http://www.elmundo.com/portal/pagina.general.impresion.php?idx=21856>. [Consulta: 04.01.2016)].

FRAISSE, Jean-Claude (1986): “Naturaleza, razón y conciencia según Plotino”, en *Anuario filosófico*. Universidad de Navarra, XIX/1, pp. 25-36.

GUY, Reine (1976), *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau: le personnalisme contemporain de l'École de Barcelone*, Toulouse.

JIMÉNEZ, Juan Ramón (2006);, *Ellos*. EXPÓSITO HERNÁNDEZ, José Antonio (Ed.). Madrid: Linteo.

JIMENÉZ CARRERAS, Pepita (2008), *Cartas desde una soledad: Epistolario: María Zambrano, J. Lezama Lima, María L. Bautista y José A. Valente*. Madrid: Editorial Verbum.

MAILLARD GARCÍA, María Luisa (1997): *María Zambrano: La literatura como conocimiento y participación*. Barcelona: Universitat de Lleida.

MAILLARD, Chantal (1992): *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona: Anthropos.

-- (2003): "La recuperación del saber enigmático", en *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 31, Universidad de México, pp. 119-128.

MARCEL, Gabriel (1976): *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*. PRINI, Pietro (ed.). Roma: Città Aperta.

MARRAMAO, Giacomo (1992): *Kairòs. Apologia del tempo debito*. Bari: Laterza.

MARTÍN, Francisco José (2011): "Pensar por ensayo. El Ensayo en la España del Siglo XX", en *La Torre del Virrey*, 9/360, 2, pp. 1-23..

MARTÍNEZ QUINTANAR, Miguel Ángel (2007): *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo trascendental al constructivismo pragmático*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

MENÉNDEZ Y PELAIO, Marcelino (2008): *De la poesía mística*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (Edición digital basada en la de *Discursos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964). Dirección URL: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcsb4k4>. [Consulta: 18.10.2015].

MORANTE, José Luis (2001): *Largo recorrido*. Madrid: Ediciones Rialp.

MOREAU, Joseph (1970): *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. París: Vrin.

-- (1969): "Sènèque et le prix du temps", en *Bulletin de Association G. Budé*, n. 1, pp. 119-124.

MORENO SANZ, Jesús (2008): *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. Madrid: Verbum Editorial.

-- (1996): *Encuentro sin fin. Con el camino de pensar de María Zambrano y otros encuentros*. Madrid: Endymión.

MORETTI, Giampiero (2014): "I ricordi della terra", en FECHNER, Gustav Theodor, *Il libretto della vita dopo la morte*. Milano: Adelphi, pp. 93-95.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2007): *Así hablaba Zaratustra*. Valladolid: Editorial Maxtor.

-- (2002): *La Gaya Ciencia*. Prólogo de IZQUIERDO, Agustín. Madrid: EDAF.

NOVALIS (1993): *Opera filosofica*. DESIDERI, Fabrizio (ed.). Torino: Einaudi, Vol. II.

ORTEGA Y GASSET, José (2007): “La pedagogía de la contaminación”, en *Obras Completas*. Madrid: Taurus-Santillana, Tomo VII (1902-1925), pp. 685-691.

ORTEGA Y GASSET, José (2004): “Meditaciones del Quijote”, en *Obras Completas*. Madrid: Taurus-Santillana, Tomo I (1902-1915), pp. 747-828.

PARENTE, Lucia (2011): “«Escritura de oído a oído»: l'estetica di María Zambrano”, *Estetica. Studi e ricerche*, anno 3, n.2. Roma: Aracne, pp. 83-102.

-- (2015): “María Zambrano y la «mirada remota»”, en ARÉVALO, Héctor; BOLADO, Gerardo; PIÑAS, Antonio (Eds.), *Pautas: Filosofía Contemporánea de España y América*. Serie “Entre Europa y América”, vol. III. Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja, pp. 167-211.

-- (2015): “Si deve semplicemente essere: la promessa di un umanesimo nuovo”, en Murray, David G.; Pereira Melo, Yónatan (Eds.), *Metaphysics 2012. Proceedings of the Fifth Word Conference (edición multilingüe)*. Madrid: Editorial Fundación Fernando Rielo, pp. 601-625.

-- (2012): *Segreti mutamenti. “Concetti fluidi” sulla creaturalità e naturalità dell'essere umano*. Milano: Mimesis.

PICON GARFIELD, Evelyn; SCHULMAN, Iván A. (1991): *Las literaturas hispánicas: Introducción a su estudio*, vol. II: España. Detroit: Wayne State University Press.

PLOTINO: *Enéades*, III, V, VI.

HADOT, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

-- (2004): *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.

HEIDEGGER, Martin (2005): *Desde la experiencia del pensar (Aus der Erfahrung des Denkens)*. Madrid: Abada, Edición bilingüe Aleman-español.

--- (2000): *Hölderlin y la esencia de la poesía (Hölderlin und das Wesen der Dichtung)*. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David GARCIA BACCA. Barcelona: Anthropos.

HEREDIA, Antonio (2004): “Elogio del ensimismamiento”, en *Paradigma, Tribuna Malagueña de Diario Sur*, pp.23-24.

HUMBOLT, Wilhelm von (1972): *Carta a M. Abel Rémusat sobre la naturaleza de las formas gramaticales en general y sobre el genio de la lengua griega en particular*. Barcelona: Anagrama.

REVILLA, Avelino (2003): “La propuesta metafísica de Trias”, en *Metafísicos españoles actuales*. Madrid: Fundación fernando Rielo, pp. 39-65.

RIELO, Fernando (2012): *Concepción mística de la antropología*. Editado por LÓPEZ SEVILLANO, José M<sup>a</sup>, y equipo de la Escuela Identé. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

--- (1979): *Paisaje desnudo*. Prólogo de Lopez Sevillano, José M<sup>a</sup>. Madrid: Ornigraf.

RIST, John M. (1977): “The originality of Plotinus”, en *Plotinus. The road to reality*. Cambridge: Univ. Press, pp. 169-187.

RUIZ DE TORRES, Juan: “Una propuesta de análisis literario: la «mirada oblicua» en la poesía”. *Trtabajo leído en las IX Jornadas Literarias “Maradentro”, Candás, Asturias, 2010* [online]. Dirección URL: [www.juanruizdetorres.net](http://www.juanruizdetorres.net). [Consulta: 18.10.2015].

SANTA CRUZ, María Isabel (2008): “Bergson y Plotino”, en *¿Inactualidad del Bergsonismo?*. Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.



-- (1997): “Plotino y el neoplatonismo”, en GARCÍA GUAL, Carlos (ed.), *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial CSIC, Vol. 14, pp. 339-362.

SANTA TERESA: (1919): *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

RONCHI, Rocco (2014): “L'intuizione cieca, psicoanalisi e fenomenologia”, en PAGLIARDINI, Alessandro; RONCHI, Rocco (eds.), *Attualità di Lacan*. L'Aquila: Textus, pp. 17-35.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2012): *Europa y sus bárbaros. I. El espíritu de la cultura europea*. Madrid: Ediciones Rialp.

SCHOPENHAUER, Arthur (1977): *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819). Zürich: Zürcher Ausgabe, I. Véase la edición española con la traducción, introducción y notas de Pilar LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar (2009): *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.

VALENTE, José Ángel (2008): *Obras Completas*. Sánchez Robayna, Andrés (Ed.), Ensayos, vol. II. Barcelona: Galaxia Gutenberg

--- (2001): *Poesía en la Residencia*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

WITTEGENSTEIN, Ludwig (2013): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.

XIRAU, Joaquín (1983): *Amor y mundo y otros escritos*. Barcelona: Univ. Autónoma de Barcelona.

-- (1993): *El tiempo vivido: acerca de “estar”*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-- (1942): *Lo fugaz y lo eterno*. Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras.

-- (1998): “María Zambrano. Camino a la esperanza”, en *Homenaje a María Zambrano*. México: El Colegio de México, pp. 81-89.

RIELO, Fernando (1979): *Paisaje desnudo*. Prólogo de Lopez Sevillano, J. M.. Madrid: Ornigraf.

ZAMBRANO, María (2007): *Algunos lugares de la poesía*. ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando (ed.). Madrid: Trotta.

-- (1977): *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral.

-- (1986): *De la Aurora*. Madrid: Ediciones Turner.

-- (1989): *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.

-- (1981): *Dos escritos autobiográficos: el nacimiento*. Madrid: Entregas de la Ventura.

-- (1991): *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela.

-- (1987): *El pensamiento vivo de Séneca* (1944). Madrid: Cátedra.

-- (2013): *Filosofía y educación. Manuscritos*. CASADO, Ángel y Sánchez-Gey (eds.). Málaga: Ágora.

-- (1955): "La multiplicidad de los tiempos", en *Botteghe Oscure*, n. 16, pp. 214-223.

-- (1938): "La nueva moral", en *La Vanguardia* (el jueves 27 de enero de 1938).

-- (2009): *Las palabras del regreso*. GÓMEZ BLEZA, Mercedes (ed.). Madrid: Catedra.

-- (1990): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.

-- (1989): *Notas de un método*. Madrid: Mondadori.

-- (2011): *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.

-- (1987): *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939). Madrid: Endymion

-- (2008): "Poema y sistema", en *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 53-54.

-- (2008): "Por qué se escribe", en *Hacia un saber sobre el alma*, ob. cit., p. 38.

-- (1992): “San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la mas clara mística”, en *Albur*, año IV, n. especial de Mayo. Ciudad de La Habana, pp. 174-177.

-- (1996): *Encuentro sin fin. Con el camino de pensar de María Zambrano y otros encuentros*. Madrid: Endymión.

ZUCAL, Silvano (2006): *Prólogo*, en ZAMBRANO, María, *Donne*. Brescia: Morcelliana, pp. 5-15.

### *Breve biografía de la autora*

Lucia Parente es investigadora de Filosofía Teorética en la Universidad de L'Aquila.

Su investigación se propone encuadrar la concepción del ser humano en el pensamiento de algunos filósofos del siglo XX español como Ortega y Gasset, María Zambrano, Rosa Chacel y José Bergamín. Ha participado en varios Congresos Nacionales (Roma, Nápoles, L'Aquila, Trento) e internacionales (Madrid, Zaragoza, Santander, Granada, Salamanca); y en el Proyecto de Investigación Fundamental: *La “Escuela de Madrid” y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (Referencia: FFI2009-11707). Ha publicado algunos artículos para la *Revista de Occidente*, la *Revista de Estudios orteguianos*, *Antígona*, *Rocinante*, el *Boletín de estudios de filosofía y cultura “Manuel Mindán”*, *Filosofía oggi*, *Prospettiva Persona*, *Salute e Società*.

Entre sus últimos trabajos se encuentran: *E. Mounier e Ortega y Gasset: il risveglio filosofico tra personalismo ed esistenzialismo* (Roma, 2005); *Maschile e femminile. Lo sguardo interiore nel pensiero di Ortega* (Nápoles, 2006); *L'universo femminile nel pensiero di Ortega* (2008), *La rilevanza etica della responsabilità: attualità della proposta di Hans Jonas* (2009); “El fondo insobornable” en la descripción barojiana y en la reflexión orteguiana (2011); *María Zambrano: el ritmo del silencio y la respiración de la creación* (2011); *Segreti mutamenti* (Milán, 2012); *Ortega y Gasset e la “vital curiosidad” filosofica* (Milán, 2013).



***The Return of Metaphysics and Perennial  
Christian Mysticism:  
Teresa of Avila and Symeon the New Theologian***

GHEORGHE PETRARU  
Faculty of Orthodox Theology  
Alexandru Ioan Cuza University,  
Iasi, Romania

**Key words:** divine light, happiness, love, metaphysics, mysticism, reason, soul, spirit.

**Abstract:** Metaphysics and Mysticism are two human attitudes to otherness – a constant of the human spirit in the openness to the transcendent postulated by reason in metaphysics or giving itself in the act of openness of the divine to man in Revelation. Both of them refer to the transcendent, to the infinite being, the reason for metaphysics and the soul, the heart for mysticism that is ontology. Man is ontologically and existentially called to God, in the intentional metaphysical act of transcendental attraction or in a mystical state of divine coming to him in great happiness, divine light.

The paper reflects on the mystic aspects in Teresa and Symeon the New Theologian, focusing on the theologian, trinitarian, ecclesiological levels of their mystic experiences based on ontology of the divine.

To reflect about metaphysics and mystic at the same time appears very unusual because the two areas of human experience are very different. However, we consider the unity of the human person as spirit, thinking about otherness as an open way to put together the two realms to which our being dreams with the mind in philosophy or the heart in religion. In fact reason and heart belong to the same human being and only conventionally we link

the thinking to mind and the love to heart. Reason and heart in voluntary action reflect the unity and the complexity of the human being as person oriented to the universal, transcendence, infinite, and absolute. This occurs in a world oriented towards the being as spirit on behalf of the ontological relation to the absolute spirit of the human being as spirit. But, with the limits of the human being it is not generally possible to unite, in the same person, the metaphysical and the mystical spirit, logical reason and the burning heart related to the unique being. That is why metaphysics and theology are separated as sciences in the modern sense of the word but both of them are propulsive to the real, substantial, personal transcendence thought by reason and experienced by heart.

### **1. Some metaphysical reflections in contemporary Romanian and European philosophy**

Prof. Dumitru Popescu wrote that “for metaphysics and theology there are invariably two common themes, that is the existence of an ultimate reality which has its cause in itself and from it comes the whole existence.”<sup>1</sup> In fact, during the communist period, officially, the science of theology was the way to think in a metaphysical way, and a good basis for this kind of reflection was put before the Second World War by Romanian thinkers. Even in the communist period, the metaphysical reflection was at work and after the fall of the totalitarian system the metaphysics is present in our intellectual life. Every human person who is dedicated to a field of knowledge as his/her own work and is a little bit a metaphysicist, a religious and a technical being. This is a mark of what Aristotle considered the science of the ultimate reality which is philosophy, that is “the science of truth”<sup>2</sup>. But the truth belongs to the divine science. So, the science of truth is theology<sup>3</sup>, natural theology. The passage from natural theology to the theology of Revelation in the Christian context as the rational thought and the mystical experience of God the real, the unique, of the Bible and ecclesial community, known and adored in the doxological/ doxastic act of the divine cult, is a natural one and

it comes naturally because it is a the gift of Divinity in the act of His loving self-communication that addresses, opens to man according to the biblical model. This action manifests in words and vision. It is not only a rational search of the One and of the Being that propose themselves to the intellect, but a confirmation for man of the free openness of the divine personal transcendence towards him. This is because it takes part in the act of individual existence as The One beingness. Thus, Revelation with its two essential attributes, namely transcendence and the supernatural is beyond other human scientific discourses and by the horizon of mystery and self-giving<sup>4</sup> by which it overwhelms and includes the order of nature which is theologically its creation, including the humankind, the created spiritual rational and free being with affinity for the Absolute Spirit, for metaphysical order, real transcendence rejected by a mathematized and technical-informational thought, but also by the naturalist and secularist spirit of our time; lamentations on the lack of major concern for the field are also encountered in Aristotle and the Bible.

This metaphysical truth is expressed by modern rationality due to I. Kant or G. W. F. Hegel; the former calls it God, soul and world, and the latter Spirit, Logos and Nature. From this perspective, the theologian and philosopher A. Léonard<sup>5</sup> formulates three paths through which man relates to transcendence, a vocation of the human spirit in the search and definition of the self with alterity, naturally encountered in its existence. These are the cosmological path, the anthropological and metaphysical ones that the author relates to the philosophical and theological fields, and an enterprise that synthesizes older and newer methods and gives answers to the interrogations of the human spirit when seeking the absolute foundation of being. Thus, “Cogito” comes back, it is an element in the configuration of our being, a fundamental of individual existences that open themselves to infinite hope in the human exercise that experienced the small miracle of acknowledgement of the self in the absolute Revealing Self.

Some philosophers will be evoked in this paper with a series of metaphysical aspects. In his metaphysical approach, E.

Levinas, for instance, departs from alterity in the image of the other, of the one before me that I look at and who, in his turn, looks at me. Extrapolated to transcendence, this is an obedient Biblical presence – “Behold, the bond slave of the Lord” (Luke 1, 38) before the one who orders, who commands, i.e. God, “the ambiguity of transcendence”.<sup>6</sup> God is the transcendence who descends to the world, to man. God shows before in front of the man as inner transcendence, thus achieving the transcendence in immanence. Thus, philosophical thought needs to open and accept the God of the Bible, the love of God postulated by rational, ontological theology and confessed by the theology of revelation for it is revealing, manifestation, presence with the subject and in the subject that becomes place for transcendence in religious experience<sup>7</sup> in immanence of the transcendence that is humbled, God in us and with us. It is the infinite that shows its face and which summons the historical subject to interrogation on the sense of life, ethical responsibility and encounter with it<sup>8</sup> in the order of grateful and sacrificial love.

We can only provide examples from the metaphysics/ontology of Romanian thought. Thus, C. Noica, making philosophy on classical or modern platonic themes and drawing on Jung’s archetypes or the symbols to which M. Eliade refers to, claims that the philosophy with the world of elements, Plato’s ideas, Aristotle’s substantial forms, stoic reason, Leibniz’s monadology, Kantian transcendental, and Hegel’s objective spirit, respectively desubjectivise and escape the psychological to reach the archetype and the ontological. In other words, the human subject seeks alterity, the absolute which is not illusion, but the reality that satisfies existence and regains the original. In this sense, religions, and especially Christianity, increased the sense of the real, the transcendent for human truths “over which not even the heart and the mind can pass irrespective of the changes occurring in historic worlds”. We testify to a venerable Romanian philosophic conscience on the place and importance of religion in humanity and its role in configuring the human in the highest of hypotheses.



Corneliu Mircea claims that the being permanently preserves, in and through the act of beingness, self-unity, a unity that opens level by level to the world outside and the world inside to the undiscovered, yet sensed land of being. The human subject thinks and lives the being and these states, acts unify with being. Moreover, thought is also the revelation of being, the absolute being as Spirit that transfigures and completes the human being that ecstatically opens to its own expectation that seeks the Spirit. Therefore, the Thinking of the absolute, intrinsic to human reason, coincides with the Revelation of the absolute in this event that casts darkness away and brings illumination that unifies the human conscience with the Being<sup>10</sup>.

The Metaphysics has to be understood in the sense of the foundational vision, that is an absolute, infinite, basis for the existence and the life of the whole world, today in conflict with the non-foundational vision based on scientific experiment and natural and evolutionist, pragmatic commitments of a large section of the academic community.

## **2. The Mystic in the writings of Teresa of Avila (1515-1582)**

Before presenting the two personalities evoked in this paper, it is important to sketch the coordinates of the Christian mystic. Mystical life deals with the knowledge of God not only by conceptual categories that would help the mind reach a state of ecstasy. In fact, all human concepts on God, without the mind and the soul purified from passions, are idols as this truth is claimed by the theology of the Church Fathers. The mystic level is a leitmotiv of the biblical man's religious aspiration who fulfilled his divine longing in this expectation to see God's illuminating image in his mundane worries, part of his existential destiny (Psalm 119, 135). This viewing of God is the supreme happiness for man. This spiritual happiness is, in fact, an internal act of the man into the world of feeling the divine love through an intense presence of God in his own life, with the infinite joy of the clear conscience. Man feels that he is loved by God himself. Therefore there is no

greater spiritual happiness for man than to be loved by God. The orthodox theologian J. Zizioulas also supports the claim, showing that, in the context of the ontology of love, “the appropriate means to express the ontological character of love in an ontology of alterity would read as follows: *I am loved, therefore I exist.*”<sup>11</sup> The texts from Theresa and Symeon reflect this mystic truth. The Christian mystic is personal in the sense of the direct relation between God as divine person and man, a relation expressed in language and felt in the inner being as spiritual joy, communion. There is a theological-trinitarian sense of the Christian mystic, also including a christological and pneumatological side because the mystic union with God means communion with Father, Jesus Christ, the Son of God, and Holy Spirit. In the same time, the Christian mystic has an intrinsic Church dimension on behalf of the union between God and man in the mystic Body of Christ, His Church as sacrament and communion.

For Teresa, God comes in the “interior castle of the human being in the act of prayer and meditation.”<sup>12</sup> But the Christian people pray to God, having the clear consciousness of the communion with the Saint Trinity, Father, Son and Holy Spirit, the unique, personal and actual transcendence. If in the field of the metaphysical, man thinks of the being, in the mystical one, the relation with the transcendental being is a living experienced one, an intense feeling of belonging to God in a unique synthesis which includes the mind and the heart. Actually, the entire being of man rises to the Absolute and has the conscience of its presence in his own existence with the intense joy of this state of grace. In the mystical state, words can be reduced, as opposed to the metaphysical linguistic elaboration for the soul visited by God Himself<sup>13</sup>, His presence being enough to guarantee spiritual rising and the joy of the sanctifying vision, the mystic ideal. Mystic, unlike metaphysics, means love of God the revealed and real, but also our neighbour in misery and suffering. These are acts that equal devotion and prayer for they imply, attract and include the human willingness in the divine one. The mystical vein is also a contemplative one, also active union of the mind, heart and human voluntary act

with what God fulfils. In the very words of St. Teresa, “when God wants, He teaches man all his divine teaching in an instant,”<sup>14</sup> the divine truth in His words or His eternal light seized in a *sui generis* way, only understood by the person involved in this experience. It is a personal and inner experience, a state of ecstasy, with the soul, in fact the entire human being enraptured by God Himself as the Eternal and ubiquitous.

By the three classic stages towards the full mystic communion with God, *purificatio*, *illuminatio*, *unio*, the unseen God may be seen in His light with the feeling overwhelmed and full of intense joy of the heart penetrated by the divine joy, an entasis of deifying passion that is the Christian ideal of spiritual perfection. Teresa also testifies to this truth claiming that the spiritual Christian ideal is the inner union of the Castle with God who is coming to man and seems “to inflame in the interior of the soul...The soul, set wholly in fire, is renewed like a phoenix and it seems possible to her to believe that her sins are mercifully pardoned; it must be understood, if she has the requisite dispositions, and shall have use of the means provided by the Church. And thus purified, unknown to any but to the Spouse and herself, she is united with him, nor does even the soul know how it has come to pass, so that she can afterwards speak of it, though she is not without interior certainty. She is not as one affected by a swoon or paroxysm, who has no knowledge of anything, either interior or exterior. From what I can understand, the soul does not find herself in this state more fully awake than ever before to the things of God, nor has she ever had so much light, and knowledge of his Majesty. It seems impossible, for if the powers are so absorbed that we may say that they are dead, and the same of the senses, how can it be that the soul has knowledge of this secret? I do not know, nor perhaps does any other creature know, but only the Creator himself, nor are many other things to be understood that take places at this stage...”<sup>15</sup>.

The Christian mystic in the writings of Teresa has as specific features the Trinitarian, Christological, ecclesiastical, sacramental

and spiritual vision of theology and its relation with prayer, the reading of the Bible and Liturgy as L. Bouyer<sup>16</sup> interprets the Theresian inner experience. It is very important to take into account the burning love for God in the mystic experience. In the sense of apostle Paul, that is “we should fix our eyes on Christ our Good and on His Saints, for from them we shall learn true humility, and our minds will be ennobled...and our self-knowledge will not be mean and cowardly.”<sup>17</sup> The mystic experience is not isolation from the other but, by contrary, intense communion with Christ and His Saints glorified in his Kingdom, the real transcendence, the unseen universe for the human body with its eyes. In the mystic experience, a gift of God Himself to elected human person, “God’s favour”, the sense of the exteriority and of the interiority<sup>18</sup> of the human self is transcended in spiritual freedom. This is theological realism of the mystic experience in Teresa’s life, a spiritual engagement to Christ the Way<sup>19</sup>. To be in heaven or to be on earth is some-how overturned and a sense of wholeness of the own being is really fulfilled in love for God. These experiences involve Christ and the Church, confession and Eucharist, Christian mercy for the poor and the sick. Reading the Bible and participating to the Liturgy and the Sacraments in the Church means a permanent act of faith hearing and seeing<sup>20</sup>, spiritually, Christ who really comes to man taking him in His hands. In fact these express the internal, ontological link, unity between love and action, contemplation and good deeds of the faith in prayer and life. This way of life is traditional for the Christian man for the Church community and it expresses the image of the life in Christ. To put Christ in the center of life means also communion with the Trinity and the Church, a spiritual life in prayer and love in union to them.<sup>21</sup>. Therefore prayer is essential to mystic experience in Christian life. For Teresa, by prayer and in the act of prayer, Christ as the principle of being and life comes really and lives in the soul by the grace of the Holy Spirit. This is the traditional way to understand the Christian life not as something extraordinary, but as the fruit of deep love for God and humankind. In prayer man belongs to God, the Trinity, and his Church<sup>22</sup> and the result is the life committed to Him, the real way to put the human will in God’s transforming and

saving will. Therefore there is no gap between God and Church, Jesus and man, human will and divine will and the spiritual freedom is instaurated in the house of man and the house of the entire world. It is also important to underline the great sorrow coming in the normal case when these great mystic experiences as perfect contemplation come to the end. It is not the case to disappear, and wait for miracles.<sup>23</sup> This mystic experience cannot be explained psychologically or in a subjectivist manner, either by imaginary visions or intellectualist ones<sup>24</sup>, although elements of cognitive psychology may be inserted to the theological discourse; mystically, the experience produced belongs to an objective alterity, the personal divine in the Creed, invoked, expected and experienced. This kind of feminist theology is very interesting, also great and impressive, a permanent model to promote in the world today because, as the theologian Bernard expresses, it took place in the time of transition from the Middle Ages to modern times, from an ontology of the sacred to the human subject as center of reason and willing act. And the protagonist is a woman “with the acuity of consciousness, feminist intuition, exemplary personal equilibrium”<sup>25</sup> in great and deep matters of Christian doctrine, pedagogy of mental prayer and mystic experience. The comparative study of the mystic Christian experience from East and West indicates a lot of agreements between the two spiritualities, in their Christocentrism and the place of the Holy Spirit in the inner and sacramental life, permanent prayer and intimacy, nuptial union<sup>26</sup>, in fact the great themes of our mystic as way of real life in Christ and His Church in this world.

### **3. The Mystic in the writings of Symeon the New Theologian (949-1022)**

In the Orthodox Church, Saint Symeon is the Theologian of vision of God in the divine light, the uncreated energy non-separated from the divine being, foundation of theological-mystic knowledge. The ascetic exercise as preamble of this vision of God in the uncreated light is necessary to this experience but it will not produce it automatically; it is a free divine gift, the crown

of theological knowledge as mystic vision of God in light. The experience of seeing divine light brings ineffable and overflowing joy, as the return to the state of spiritual human reality without the repetition of the phenomenon almost leads to an identity crisis and apparent despair that disappears with its repetition. Symeon describes his mystic state as one depending on a special call, a direct interpellation from God. He heard the voice of Christ Himself; „When a blind man gradually recovers his sight and notices the appearance of a man bit by bit ascertains what he is (cf. Mk. 8:24-25), it is not the features that undergo transformation or take a new shape. Rather, as the vision of that man's eyes becomes clearer, he sees his features. It is as though they wholly imprint themselves on his vision and penetrate through it impressing and engraving, as on a tablet, on the mind and the memory of the soul. Even so Thou Thyself becamest visible when Thou, by the clear light of the Holy Ghost, hadst entirely cleansed my mind. As through Him I saw more clearly and distinctly, Thou didst seem to me to come forth and shine more brightly, and didst grant me to see the outline of Thy forme without shape. At that time Thou tookest me out of the world - I might even say, out of the body, but Thou didst not grant me to know this exactly (cf. 2 Cor. 12:2-3). Thou didst shine yet more brightly and it seemed that I saw Thee clearly in the entirety. When I said, *O Master, who art Thou*, then for then first time Thou didst grant me, the prodigal, to hear Thy voice. How gently didst Thou speak to me, who was beside myself, in awe and trembling, and somehow thought within myself saying, *What is that glory, and what is the meaning of the greatness of this brightness? How and whence have I been found worthy of such great blessings?* Thou saidest, *I am God who have become man for your sake. Because you have sought me with all your soul, behold, from now on you will be my brother* (cf; Mat.12: 50; Mk.3:35; Luk. 8:21), *My fellow heir* (cf. Rom 8:17), and *My friend* (cf. Jn. 15:14-15)<sup>27</sup>. Reading this text, one can clearly identify the similitude between the biblical model of God's Revelation to man in the history of our salvation<sup>28</sup> and the Church model of the conversion to God in the life of some saints and their commitment to holiness in the deifying communion with the Trinity. The dialogue is very

suggestive, natural, and it is like a call for every human person to take the way of Christ. For the Byzantine theologian, his mystic experience is a normal one for the Christian people, and without this vision of God in his eternal light, there is no Christian estate. This experience is rooted in the Bible, from Moses in Sinai, *Khabod Iahwe* in the writings of the prophets, Jesus on Tabor, the vision of the first martyr of Church, Stephen, the experience of Paul on his road to Damascus, the mystic experience of the Church Fathers to the saints of today.<sup>29</sup> To be a theologian and a Christian means to confess Christ, but also to know his teaching and to see Him spiritually, even in His divine and shining light, the supreme and sublime divine gift as theological knowledge and spiritual experience in the Church in communion with Jesus and His Holy Spirit. Symeon brings together the spirituality of the Christian East in the sense of uniting the theological intellectualism of the School of Alexandria, Egypt, represented by Origen, Evagrius, and the Cappadocian Fathers with the branch represented by the school of heart, the “affective”, that is Hesychasm.

The theologian in the highest sense of the term is taught by God Himself, he is a “theodidact” in the sense of the general knowledge of objective reality, beyond the knowing subject, the human person, and he knows better that reality by his specific rationality but as an experience of seeing God in His light. So, “God is light (I John 1,5) and to those who have entered into union with Him He imparts of His own brightness to the extent that they have been purified. When the lamp of the soul, that is, the mind, has been kindled, then it knows that a divine fire has taken hold of it and inflamed it. How great marvel! Man is united to God spiritually and physically, since the soul is not separated from the mind, neither the body from the soul. By being united in essence man also has three hypostases by grace. He is a single god by adoption with body and soul and the divine Spirit, of whom he has become a partaker. Then it is fulfilled what was spoken by the prophet David, *I have said, ye are gods, and ye are all the sons of the Most High (Ps.82,6)* that is, sons of the Most High and according to His likeness (Gen.1,26). We become the divine offspring of the divine

Spirit (Jn.3,8) to whom the Lord rightly said and continues to say, *Abide in Me, that you may bring forth much fruit* (Jn. 15,4,8)<sup>30</sup>.

Human being is becoming the house of the Spirit of God and the Spirit is also the key which opens the door of this house, because „through Him and in Him we are first enlightened in mind. We are purified and illuminated with the light of knowledge; we are baptized from on high and born anew (Jn. 3,3-5) and made into children of God”.<sup>31</sup> On behalf of this personal religious experience in Christ and the Holy Spirit, the mystical union becomes the „basis of theory and knowledge of doctrine”<sup>32</sup> as a theological system. To see the divine light in faith becomes an epistemological criterion for the theological science. The advice of Symeon to Christian people is “to raise the house (Mt. 7,24,25) of the knowledge of the mysteries of God (Mt 13,11; Lk. 8,10) and so be enlightened by the divine light and see God with the purified eye of the heart (Mt 5,8) as far as it is possible for us, men”<sup>33</sup> in the practice of the virtues and the love for God. Thus, theology is experience expressed in words but with the dimension of apophatism, the content of the Revelation written in the Scripture is a treasure and a heritage for all the Christian people in the spiritual act of seeing God in His eternal and uncreated light, salvation brought in the incarnation, death and resurrection of the Lord Jesus Christ to sanctify humankind is also deification.<sup>34</sup>

As a conclusion, we shall talk in our religious and theological discourse about God but there is the mystical side of the truth, that is to see God in signs and miracles, in His divine light, that is the “hyperlucid consciousness of the mystical visions”<sup>35</sup> an idea closed to the vision opened to the mystic horizon in Wittgenstein thinking<sup>36</sup>.

The Christian East and West have common values and as Christian heritage, the mystic discourse and experience may be interpreted in the sense of real and fulfilled metaphysics, a personal dialogue in the words of the Bible and of theological science related to the prayer and illumination as divine favour and gift.



A Christian unity on the ecumenical way is to be taken into account for the secular world binding together metaphysics and theology.

## Notes

1. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, societate*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 116. Petru P. Ionescu, *Metafizica Ortodoxiei*, Editura Aius, Craiova, 2008, reflects on the rational knowledge and the knowledge by faith and grace in the mystic state. p. 186-187; Petre Țuțea, *Bătrânețea și alte texte filosofice*, Editura Viitorul Românesc, București, 1992, p. 89 thinks that man must transcend his/her field of research to the metaphysical realm; Radu Preda, *Jurnal cu Petre Țuțea*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 117-119; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, writes that God in Romanian thinking is not the abstract, immaterial, impersonal being perceived beyond the phenomena but the real, specific person to whom the human person addresses his prayers. In his turn God faces the man, hears him, loves him. 77-78
2. Aristotel, *Metafizica*, Traducere St. Bezdechi, Editura IRI, București, 1996, p. 72.
3. *Ibidem*, p. 19-20.
4. César Izquierdo, *Teologia Fundamental*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 2009, p. 182.
5. André Léonard *Foi et philosophie. Guide pour un discernement chrétien*, Éditions Lessius, Bruxelles, 1991, p. 45.
6. Emmanuel Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Traducere Ioan Petru Deac, Aditura All, București, 2000, p. 64;
7. Idem, *Când Dumnezeu devine Idee*, Traducere din limba franceză Aurelian Cojocă, Editura Pandora, Târgoviște, 2001, p. 111.
8. Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, Tome II, Les approches phénoménologiques et analytiques*, Cerf, Paris, 2002, p. 244.

9. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă, vol.II, Tratat de ontologie*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p.294
10. Corneliu Mircea, *Ființă și extaz*, Editura Paideia, București, 2002, p.27.
11. Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-ecclesială*, traducere din limba engleză de pr.dr. Liviu Barbu, Editura Sophia, București, 2013, p.145.
12. Saint Teresa of Jesus, *The Interior Castle or the Mansions, 1*, done into English by a Discalced Carmelite, Sands, London, Glasgow, 1945, p. 9.
13. *Ibidem*.
14. Sfinta Tereza din Avila, *Cartea vieții mele*, traducere de Christian Tămaș, Editura Institutul European, 1994, p 75. Idem, *The Interior Castle or the Mansions, 5,3*, p.52.
15. Saint Teresa of Jesus, *The Interior Castle or the Mansions, 6,4*,p.71.
16. Louis Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., Paris, 1986, p. 315-316; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă, vol.III, Spiritualitatea Ortodoxă*, , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 29, 38; *La spiritualité catholique*, par Jean Gautier, Le Rameau, Paris, 1953 .
17. Saint Teresa of Jesus, *The Interior Castle or the Mansions, 1,2*, p. 13.
18. *Ibidem*, p.14.
19. *La spiritualité catholique*, p. 100; Saint Teresa of Jesus, *The Interior Castle or the Mansions, 6, 3-4*, p. 68-69, 73. „In one type of rapture, the soul, even though not in prayer, may be struck by some word of God, either remembered or heard...His Majesty ...seems to inflame in the interior of the soul...set wholly on fire is renewed like a phoenix...sins are mercifully pardoned and shall have made use of the means provided by the Church...Oh, daughters, it is so great that it is impossible to exaggerate it, for though these favours may be indiscribable, they are deeply engraven in the depth of the soul, and

can never be forgotten.” The human imagination can not see and describe so clearly the vision of God in such intellectual knowledge and objective light, or the words coming directly from God Himself. The human only sees and hears and the human words after this illumination can not catch, grasp, reproduce the whole illuminating experience.

20. Heinrich Fries, *Fundamental - Theologie*, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1985, p. 75.

21. *La spiritualité catholique*, p. 107-108.

22. *Ibidem*, p.105.

23. Teresa of Jesus, *The Interior Castle or the Mansions*, 6,7, p. 86.

24. Charles André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, Cerf, Paris, p.496; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă, vol.III, Spiritualitatea Ortodoxă*, p.16,17.

25. Charles André Bernard, *Le Dieu des mystiques*, p. 480.

26. P. Jesús Castellano, *El Carmelo teresiano y la espiritualidad ortodoxa. En los principios de un diálogo. Hechos y perspectivas*, in „*Toi, suis-Moi*”. *Mélanges offerts en hommage à Élisabeth Behr-Sigel*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 345.

27. Symeon the New Theologian, *The Discourses*, 36, 10, translation by C.J. Catanzaro, SPCK, London, 1980, p. 374-375; Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, traducere din limba engleză de Ioana Stoicescu și Maria-magdalena, Rusen, Editura Sophia, București, 2010, p. 50.

28. Avery Dulles, S.J. *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2006.

29. Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia – Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de mistică ortodoxă*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 1998.

30. Symeon the New Theologian, *The Discourses*, 15,3, p. 195.

31. *Ibidem*, XXXIII, 6, p. 341.

32. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 2, The Spirit of Eastern Christendom, (600-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, p. 259.
33. Symeon the New Theologian, *The Discourses*, Symeon the New Theologian, *The Discourses*, XXXIII, 9, p. 345.
34. Pr. drd. Gheorghe Petraru, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog*, in *Ortodoxia*, 3/1988, p. 132, Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, p.265.
35. Eugene d'Aquili and Andrew B. Newberg, *Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, Minneapolis, 1999, p. 143.
36. Pr. Gheorghe Petraru, *Misiologie Ortodoxă, vol. I*, Editura Panfilius, Iasi, 2002, p. 128.

## ***La “función metafísica” del lenguaje en San Juan de la Cruz***

ALICIA SILVESTRE MIRALLES

Universidad de Brasilia/ Dpto. Letras y Traducción, Profesora,  
Brasilia, Brasil  
alicia.silvestre@gmail.com

### **Abstract**

Texto Sacro, manuales de espiritualidad, hagiografías, libros sobre ascética y poemas místicos comparten la facultad de suscitar nuevas comprensiones en cada nueva lectura. Su sugerencia y polisemia arraiga en recursos como el símbolo, la metáfora y la parábola. Más allá de la fisicidad textual, el mensaje alcanza la esfera anímica mediante una conmoción emotiva tal que puede transformar las creencias del lector.

En busca de modelos filológicos adecuados para el tratamiento específico de este tipo de textos, este artículo se propone delimitar la definición de una posible “función metafísica” del lenguaje, describiendo cuáles serían sus características y límites mediante el ejemplo de la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz.

Esta “función metafísica”, en esencia, amplía el modelo de funciones del lenguaje de Jakobson (1960) y se diferencia de la “función poética” jakobsoniana y de la “función ritualística” (Goodman, 1983-84), fundamentalmente en el efecto que produce en el alma del lector y no solo en su intelecto, conduciendo a una transformación radical que puede vincularse a la “conversión religiosa”.

### **Introducción**

Abundan los testimonios de santos, artistas e intelectuales sobre la relevancia de las lecturas devotas para su conversión: San Agustín, Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, Santa Edith Stein,

San Enrique de Ossó, Manuel García Morente, Foucault, C. S. Lewis, Thomas Merton, etc. Parece que ciertos textos religiosos poseen la capacidad de transmutar radicalmente al receptor, sin necesidad de una previa afinidad en creencias. Poseen además, en general, un lenguaje abstracto, imprecisión y ambigüedad: “El místico tiene necesidad de un lenguaje poético, porque el mundo del místico es el mundo de lo sobrenatural, y lo que en el lenguaje corresponde a lo sobrenatural es la *metá-fora*” (Jiménez Rueda *apud* Gaos, 2003: 357).

En relación al género, Octavio Paz matiza que “cuando el místico *explica* su experiencia, se convierte en un teólogo, en un filósofo o en un psicólogo; cuando trata de comunicarla al resto de los fieles, evangeliza, alecciona o edifica; y, en fin, cuando intenta *expresarla*, y expresarse, movido por una íntima necesidad de canto, hace poesía” (Paz *apud* Gaos, 2003: 357). En consecuencia, puede afirmarse que la experiencia vital es la base tanto de los poemas místicos como de las declaraciones en prosa. Esa experiencia atraviesa las formas textuales y toca el alma del lector.

### **“Función metafísica” del lenguaje en San Juan de la Cruz**

La “función metafísica” aquí propuesta se diferencia, entre otros, de la función poética de Jakobson (1960), el acto performativo de Austin y la función ritualística de Goodman (1983-84).

La función poética jakobsoniana desplaza la atención de la referencia hacia el mensaje mismo: “In poetry, verbal equations become a constructive principle of the text. Syntactic and morphological categories, roots, and affixes, phonemes and their components (distinctive features) -in short, any constituents of the verbal code-are confronted, juxtaposed, brought into contiguous relation according to the principle of similarity and contrast and carry their own autonomous signification. Phonemic similarity is sensed as semantic relationship” (Jakobson [1959], 1987: 434). Es cierto que “el lenguaje se celebra a sí mismo en el juego del sonido y del sentido” (Ricoeur, 000: 199), quien añade que la referencia poética suspende la relación directa del discurso con lo real,

constituido y descrito con los recursos del lenguaje ordinario o científico, pero la suspensión de la función referencial implicada por la acentuación del mensaje sólo es el reverso de una función referencial del discurso más oculta, que se libera de algún modo mediante la suspensión del valor descriptivo de los enunciados. "De esta manera, el discurso poético aporta al lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo y que sólo pueden decirse gracias al juego complejo del enunciado metafórico y de la transgresión regulada de los significados usuales de nuestras palabras". Los textos aquí tratados aportan aspectos, cualidades y valores de la realidad más allá de la referencia descriptiva, sin embargo no siempre poseen función poética, aunque en algunos casos la lectura de ciertos poemas pueda dejar al lector "en trance".

Por otra parte, si según Austin (1962: 166), el acto lingüístico *perlocucionario* es aquel que consiste en que, por decir algo, se logran ciertos *efectos*, tales como convencer, persuadir, disuadir, e incluso sorprender o confundir), ¿sería el texto religioso perlocucionario en la medida que convence? ¿Hasta qué punto hubo en el autor esa intención o fue creado para ese fin? Si el grado de *perlocutividad* de un texto pudiese medirse, es perceptible que estos textos provocan un mayor "efecto" (o si se quiere consecuencias) en el lector, en la medida en que dicho lector se abra a ellos o muestre una afinidad de creencias. Decimos entonces que el texto "resuena", "hace eco", "percuta" en una creencia o una pregunta que previamente ya existía en el receptor. No obstante, conviene diferenciar los actos perlocucionarios de los textos concionatorios donde la retórica suasoria es evidente y manifiesta. Acto y texto. Por otro lado, *La Subida*, como manual ascético o espiritual, más que convencer, transforma, y no necesariamente mediante artificios lingüísticos o estilísticos para convencer.

Por su parte, Goodman (1983-84) habla de función ritualística del lenguaje cuando este tiende a exaltar los sentimientos religiosos: "Ciertos textos son leídos y releídos por razones ritualísticas. Esto significa que el acto mismo de la lectura es un ritual y que el

propósito no es tanto la comprensión del pasaje particular, como la ejecución del rito. La lectura de material religioso, a veces en una lengua desconocida, es un ejemplo de lectura ritualística. El ritual contiene una fuerte carga simbólica, en él mediante el acto se está “haciendo”. El hecho literario tiene una supra significación para el participante al que el texto no habla de la manera corriente”. Esta función ritualística puede compartir con el acto perlocutivo la ejecución repetida del rito y el simbolismo, no obstante, el tipo de relectura que se hacía de la *Subida* por parte de las discípulas, pero no de manera ritual. Además, nótese que el autor pretendía claramente su comprensión en ello se afana con abundantes explicaciones y aclaraciones, en la propia lengua, incluso traduciendo las frases latinas cuando así lo precisa. Así que a pesar de que ambas funciones, ritualística y metafísica, parecen compartir a priori esa supra significación, esta es diferente: mientras que en la función ritualística puede tratarse de una significación codificada o cabalística cuya incomprensión contribuye a dotarla de velos misteriosos, en el caso de la función metafísica el texto dialoga intensamente con algún nivel de la conciencia del lector, que se siente conmovido, partícipe, llamado, que alcanza una nueva comprensión del mismo que hasta entonces le había permanecido oculta y sobre todo, esa comprensión cristaliza de tal manera en su conciencia que modifica drásticamente sus creencias, dejando una impronta experiencial imborrable, sin posibilidad de vuelta atrás. Ambas funciones comparten asimismo el hecho de que el texto habla al participante “de otra manera”, sin embargo, mientras en la función ritualística esa otra penetración se produce mediante repeticiones sin meditar el sentido, San Juan de la Cruz se esfuerza por explicar para hacer entender, pues la doctrina cristiana enseña que la oración oral en otras lenguas o reiterada solo aprovecha si sabemos lo que estamos diciendo. Actuales corrientes cognitivas han venido a afirmar que el conocimiento se amplía por asociación con conocimientos previos, y que de esta manera se logra un aprendizaje significativo, esto es, que constituye “significado vital” para el receptor.

Veamos la importancia de ese “vital” en el testimonio de un filósofo sobre el impacto de esta lectura: “Leemos a San Juan de la



Cruz. Acabada la lectura, la obra y la vida objeto de ella están en vilo en nuestra alma –no solo en nuestra memoria y en nuestro pensamiento, porque la lectura ha dejado en nosotros, junto con un complejo de ideas, un profuso eco emotivo, una reverberación de reflejos imaginativos. Así en vilo nuestra alma, nos esforzamos por abarcarla con la mirada distante y soberana del logos filosófico, y por articular una serie de filosofemas que enuncien ceñida, exactamente lo abarcado” (Gaos, 2003: 320). Gaos reconoce la insuficiencia del lenguaje filosófico para la enunciación de lo místico, al tiempo que ve en las siguientes palabras de San Juan sobre la relación entre fe y entendimiento la demostración de que “la mística representa la perfección de la filosofía” (2003: 330): “Dios, a quien va el entendimiento, excede al mismo entendimiento; y así es incomprendible e inaccesible al entendimiento, y por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así antes se ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia para llegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esta manera llega el entendimiento a la perfección” (2003: 331). Vida y experiencia se trenzan a objetividad y subjetividad: “Nadie niega que haya una vida mística vivida por místicos, pero muchos niegan que esta vida tenga *más* realidad que la de ser tal vida por los místicos vivida. Esto implica una pretensión de tener tal vida *más* realidad que esta de vida por los místicos vivida – pretensión que es la que muchos niegan. Esta pretensión consistiría en pretender que *lo* vivido por los místicos sería algo real *más allá* de ellos y sus vidas, *objetivamente*. La negación consistiría en afirmar que *lo* vivido por los místicos sería real solo en ellos y sus vidas, *subjetivamente*. [...]. El objeto vivido por el místico tendría realidad *en* el místico, tendría realidad *subjetiva*. Pero no tendría realidad *fuera* del místico, realidad *objetiva*” (2003: 332-333).

La aparente disociación se resuelve en la definición de mística: “Mística es la literatura que versa sobre la vida mística. Esta literatura tiene en parte una índole más literaria, en parte una índole más científica. La parte de la índole más literaria es expresión más o menos directa de experiencias personales, en

parte en forma más autobiográfica, en parte en forma más poética, lírica. Lo poético y lo científico de esa literatura no es meramente expresión de la vida mística. Es parte de esta vida” (2003: 339).

Al hablar de los místicos como intérpretes de la Sagrada Escritura, Maroto (2010: 56-57) alude a la empatía y la experiencia como ejes medulares: “La experiencia de Dios que describen los místicos cristianos tiene un soporte teológico incuestionable. Se entiende solo desde la existencia y actuación del Espíritu Santo a través de sus dones que explicaron con excesiva exhaustividad los teólogos escolásticos. [...]. La percepción de lo divino que el místico adquiere en los momentos de la experiencia no solo es un acto del conocer racional, ni siquiera el conocimiento oscuro que ofrece la fe; sino el “saber” por empatía o sintonía con lo divino, distinción que hacen con frecuencia los místicos experimentales”.

En palabras de san Gregorio Magno: *Divina eloquia cum legente crescunt*, es decir, la Palabra de Dios crece con el que la lee; “hay progreso en la comprensión de la Sagrada Escritura proporcionado al crecimiento espiritual del lector. A mayor santidad, mayor penetración y comprensión de las palabras divinas” (Rico Pavés, 1998: 31). Casiano (1962: 1) reconoce que a medida que nuestro espíritu se renueva por el estudio de las Escrituras, estas comienzan también a “cambiar de rostro”. En este punto se produce un reflejo especular del texto en el receptor y se gesta el lazo indisoluble entre la puesta en práctica de las Escrituras y la capacidad de comprenderlas a nivel más profundo, en línea con el pensamiento de san Agustín de Hipona (1955: 389): “De hecho, cuanto más entiendes a Dios y cuanto más lo comprendes, parece que Dios crece en ti; ahora bien, no crece en sí, sino que siempre es perfecto. Entendías ayer un poco, entiendes hoy más, entenderás mañana mucho más: la luz misma de Dios crece en ti”.

En conjunto, al releer la doctrina, el lector la va aclarando. La experiencia de fe se interpreta mejor desde otra experiencia semejante. Ruiz Salvador (1990: 17-19) sugiere una lectura “participada” para abordar la idiosincrasia del texto sanjuanino: “Ordinariamente esa labor se lleva a cabo a partir del prólogo de

*Cántico*, con los tres elementos que el autor analiza y organiza: experiencia mística, expresión poética y declaración espiritual. A ellos se añade un cuarto elemento que exige del lector: lectura *participada* desde la propia experiencia de vida". Esa "participación" significa a veces creencias compartidas, pero alcanza también el dominio de las emociones, reacciones y cambios suscitados. La obra del carmelita no es mero producto de la inteligencia o de la sensibilidad, sino que para Ruiz Salvador es una *creación del ser*, de cariz cuasi ontológico. Baruzi, en la cuarta parte de su polémica obra de 1924, denomina esto *síntesis doctrinal* y cree que no se trata de una exposición didáctica, sino del esfuerzo de revivir un proceso interior que, según ritmos diferentes, ha de culminar en *sistema construido*.

En efecto, desgajar el lado estético de su intención inicial en un texto como la *Subida*, supondría el riesgo de una lectura desenfocada y la pérdida de su riqueza intrínseca. Algunos reconocen esa otra dimensión del texto: para Bousoño (1966: 346-348), el crítico puede lograr una comprensión más profunda mediante las creencias que con la sola participación estética: "Si ese lector es católico tal *asentimiento* sube de un punto su intensidad alcanzando la verdadera plenitud". También García de la Concha (1978: 156) reconoce la necesidad de considerar ese "núcleo religioso": "[...] en los místicos el compromiso hacia la eficacia expresiva viene urgido y apoyado por una extraordinaria gracia sobrenatural. [...]. En la obra de Santa Teresa de Jesús no alcanzaremos a valorar bien los hallazgos expresivos si dejamos de contemplar el núcleo religioso del que, como forma básica del contenido, parten y hacia el que convergen".

García Morente (1987: 209-210) advierte que el carmelita exige del lector esfuerzo "no para entenderle sino para interpretarle, asimilarle y meditarle", y propone leerlo "transponiéndole, [...]" haciendo que la doctrina por él expuesta, sin alterarla, se aplique a las necesidades de cada una de nuestras almas". Toda literatura mística o religiosa exige "ser transpuesta a la tonalidad del lector". Ahí cree que radica la importancia del simbolismo en los grandes

místicos: “un simbolismo doble como el que se da en la Sagrada Escritura, cuando ya las palabras han significado previamente ciertas cosas y estas significan otras [...] Es preciso leerle con atención y meditación, ya que al hacerlo “estamos en contacto con una filosofía vivida. Y nuestra transposición consiste en el esfuerzo que hagamos por extraerla y acomodarla a nuestras necesidades anímicas”.

Para Seyppel, el estudioso ideal debe aceptar como auténtico el mensaje contenido en tal poesía y el crítico literario tiene que descartar tales textos como no valederos para él, o conceder que, en el caso del misticismo, el investigador y el objeto de investigación se encuentren necesariamente en un nivel esencial e ineluctable (*apud* Ynduráin, 2006: 16).

Luis Cernuda se pregunta si es posible acercarse a esta poesía sin haber tenido esas experiencias, o cuando menos, creencias religiosas. Reconoce que durante mucho tiempo lo leyó “con una mente por completo profana”. Admite que “al proceder así privamos a la poesía de san Juan de la Cruz de la más alta calidad, ya que en ella se expresa el embeleso, el éxtasis del poeta al unirse en raptó del amor con la esencia divina” (Cernuda, 1965: 48 y 51). Más dramático se muestra algo más adelante: “De su doctrina casi no me atrevo a decir nada; la doctrina evangélica, adquiere un relieve dramático al proyectarse sobre el fondo histórico de la época, cuyos problemas espirituales urgían otra vez una solución radical entre Cristo y el mundo, entre el bien supremo y las fuerzas del mal” (Cernuda, 1965: 53).

Eugenio D’Ors resalta el valor intrínseco de la prosa sanjuanista como desentrañadora de misterios, y a su autor como faro guía en esa noche fuliginosa. El hecho de que, sobre el misticismo, san Juan de la Cruz formulase toda una doctrina, e incluso una técnica, y una teórica exégesis de sus propios cantos, le parece que reduce mucho “la posibilidad de incluirle entre los embriagados por este misticismo. De la *Noche oscura del alma*, dice, san Juan de la Cruz no es el noctámbulo, sino el sereno”, esto es, se distingue porque no solo participó en la experiencia mística y supo trasladarla a

lenguaje emotivo (poesía) sino también logró transmitirla de manera inteligible y racional (declaraciones), hasta el punto de ser capaz de elaborar en el mapa “Monte” dibujado, una auténtica síntesis doctrinal del contenido del libro.

También las palabras finales de la *Subida* critican a los que siguen a un predicador por su elocuencia y no por la capacidad que tiene de conmover sus ánimos para ser mejores. Sucintamente se desprende que, como san Pablo, nos habla “en manifestación del espíritu y de la verdad” (Cruz, 2005: 482): “Poco importa oír una música mejor que otra sonar si no me mueve (esta) más que aquella a hacer obras, porque, aunque hayan dicho maravillas, luego se olvidan, como *no pegaron fuego en la voluntad*. Porque, además de que de suyo no hace mucho fruto aquella presa que hace el sentido en el gusto de la tal doctrina, impide que no pase al espíritu, *quedándose solo en estimación del modo y accidentes con que va dicha*, alabando al predicador en esto o aquello y por esto siguiéndole, más que por la enmienda que de ahí saca. Esta doctrina da muy bien a entender san Pablo a los de Corinto (1 Cor 2, 1-4), diciendo: Yo, hermanos, cuando vine a vosotros, no vine predicando a Cristo con alteza de doctrina y sabiduría, y mis palabras y mi predicación no eran retórica de humana sabiduría, sino en manifestación del espíritu y de la verdad. Que, aunque la intención del Apóstol y la mía aquí no es condenar el buen estilo y retórica y buen término, porque antes hace mucho al caso al predicador, como también a todos los negocios; pues el buen término y estilo aun las cosas caídas y estragadas levanta y reedifica, así como el mal término a las buenas estraga y pierde”.

En definitiva, podemos hablar de una función inherente a los textos que buscan el desarrollo espiritual: el carmelita opone los textos adornados que embelesan el oído y de los que se estima la retórica, el “modo y accidentes” y que representan la sabiduría humana, a los sustanciosos que “pegan fuego en la voluntad” y son viva manifestación “del espíritu y de la verdad”. Son textos contagiados del Evangelio, que comparten su capacidad ígnea.

El mismo Casiano expone: “Las divinas Escrituras se nos revelan más claramente, y nos manifiestan su corazón y su meollo,

cuando nuestra experiencia, no solamente nos permite entrar en su conocimiento, sino también anticipar el conocimiento mismo, tanto que el sentido de las palabras no se nos revela por explicación alguna, sino por la experiencia que hemos hecho. [...]. Instruidos por lo que nosotros mismos sentimos, no los percibimos como cosa meramente oída, sino experimentada y palpada con nuestras manos; como algo que damos a luz desde lo profundo de nuestro corazón, como si fueran sentimientos que forman parte de nuestro propio ser. No es la lectura la de que nos hace penetrar en el sentido de las palabras, sino la propia experiencia adquirida (Conf. X, 11).

### Conclusiones

En cada lector y cada lectura los goznes del texto que conectan con la experiencia pueden ser diferentes. El enfoque tradicional que indaga científicamente en los mecanismos estilísticos o formales se revela insuficiente. Algunas funciones del lenguaje pueden convivir en el texto religioso con una función latente o entrelíneas, de cariz espiritual, vivo, que denominamos “función metafísica” y que puede hallarse en textos sujetos a una “lectura consciente”. Esta lectura no depende de una afinidad de creencias, aunque de ella se beneficie, sino que parte (y comparte) del presupuesto de asunción de aquel texto como verdadero y válido para la vida anímica y en consecuencia aprehende sus conceptos con un grado de atención e intención diferentes del mero placer estético.

De este modo, la “función metafísica” se activa mediante una “lectura consciente” y alcanza su pleno potencial al *aplicar* realmente el mensaje en el *acto práctico*. La experiencia nutre y revigora lo aprendido, iniciando una recursividad: nuevas lecturas del mismo texto establecerán en el lector nuevas conexiones y comprensiones, ahondando en el significado y creciendo en moral y fe: “al que ya tiene, más se le dará”.

En conclusión, conviene que futuros métodos de análisis de esta tipología de textos incluyan las creencias y el campo subjetivo, yendo *más allá de la mera fisicidad* del texto o del lector.

## Bibliografía

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*, Harvard, President and Fellows of Harvard College, 1962. Trad. esp.: Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, *Palabras y acciones: cómo hacer cosas con palabras*, Madrid: Paidós, 1971.

BOUSOÑO, C. *Teoría de la expresión poética*, Madrid: Gredos, 1966.

CASIANO, J. *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962.

CRUZ, J. de la. *Obras completas*, Madrid: BAC, 2005.

GAOS, J. “Filosofía y mística aquí y ahora”, en *Obras Completas*, vol. III, pp. 313-328, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

GARCÍA MORENTE, M. (1987), «La Idea filosófica de la personalidad en San Juan de la Cruz», en *Escritos desconocidos e inéditos*, Madrid: BAC, pp. 209-210.

GOODMAN, K. S., *Unity in Reading*. Chicago: Reprint from the Eighty-Third Yearbook of the National Society for the Study of Education, 1983-1984.

JAKOBSON, R. *On linguistic aspects of translation*, 1959, in *Language in literature*, ed. K. Pomorska & S. Rudy, Harvard University Press, 1987.

MAROTO, Daniel de Pablo (2010), “Interpretación mística de la palabra de Dios”, *Revista de Espiritualidad*, 69, pp. 51-80.

RICO PAVÉS, J. *Introducción a Gregorio Magno*, Libros morales, I (I-IV), Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

RICOEUR, P. “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Anàlisi* 25, 2000, pp. 189-207.

YNDURÁIN, D. *Poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid: Cátedra, 2006.





## ***Antropología y mística: una reflexión***

MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO  
Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal

### **Resumen**

Mi exposición se centrará en tres momentos, relacionados entre sí: antropología, metafísica y mística. En consecuencia, partirá desde el punto de vista antropológico, centrado en la tesis de la unión del alma y del cuerpo y abertura a la Transcendencia. Sin embargo, otra relación, también fundamental, se afirma en un itinerario de perfeccionamiento espiritual, a saber: la relación del alma con Dios. Experiencia preciosa y poco común, como dice San Antonio de Lisboa, señalando el “abrazo de amor”, que se establece entre el hombre y Dios. En la experiencia mística el “sentir Dios” es fundamental, pero se dice metafóricamente, porque el lenguaje común no tiene la posibilidad de expresar directamente este exceso de amor.

### **Introducción**

Mi exposición se centrará en tres momentos, relacionados entre sí: antropología, metafísica y mística. En consecuencia, partirá desde el punto de vista antropológico, centrado en la tesis de la unión del alma y del cuerpo. Como dice G. Marcel sobre el cuerpo, este es una “referencia, o marco, central de la metafísica”. Esta afirmación implica el reconocimiento de la relación entre los seres y el Ser que, en la visión cristiana, que capta el Ser como relación ontológica-metafísica, en la que la Transcendencia se revela como matriz. Sin embargo, otra relación, también fundamental, se afirma en un itinerario de perfeccionamiento espiritual, a saber: la relación del alma con Dios. Experiencia preciosa y poco común, como dice San Antonio de Lisboa, señalando el “abrazo de amor”, que se establece entre el hombre y Dios. Nos encontramos ante la *mística cordis*, en que los sentidos corporales y la razón se desvanecen, para el alma sentir a Dios, mediante los “sentidos espirituales”.

En la experiencia mística el “sentir Dios” es fundamental, pero se dice metafóricamente, porque el lenguaje común no tiene la posibilidad de expresar directamente este exceso de amor.

### **Antropología**

La filosofía contemporánea, de hecho, sintió la necesidad de repensar el modelo antropológico de Platón en que alma y cuerpo están diseñados como opuestos. El supuesto es la distinción platónica entre mundo sensible y mundo inteligible. Desde este supuesto, los intereses del alma y del cuerpo son antagónicos, porque se trata de opuestos.

Platón al valorizar lo invisible: el alma, desvalorizaba lo visible: el cuerpo. Estamos frente a una ascensión dialéctica, camino arduo y tortuoso que el verdadero filósofo quería lograr en la existencia, como Platón por medio de Sócrates lo concibe, por ejemplo en la obra *La Republica* y, desde el punto de vista antropológico, en el *Fédon*.

Las antropologías contemporáneas, existenciales y hermenéuticas – sin anular esta tradición platónica – acercan más el cuerpo al alma y demuestran que no son opuestos. Como dice Emmanuel Mounier: cuerpo y alma son “infraestructuras de lo humano”.

Los modelos existenciales y hermenéuticos de Gabriel Marcel, M. Merleu-Ponty, Michel Henry o de Marc Richir, tienen una preocupación común: demuestran la unión del alma y del cuerpo. Pero, esta unión tiene que ser fundamentada. Hay, así, que repensar el cuerpo, la corporeidad, en una relación muy cercana al alma. En verdad, esta relación es una interrelación<sup>1</sup>.

Gabriel Marcel, por ejemplo, piensa esta interrelación a la luz de una crítica a la objetivación, a la técnica, a la ciencia. Hay que pensar de otro modo. Repensar el cuerpo quiere decir: entenderlo a la luz de la tesis de la unión del alma y del cuerpo, demostrar

---

<sup>1</sup> Para este tema de los modelos antropológicos ver: Renaud, Michel, *Antropología*, “Enciclopédia Filosófica Logos”, Lisboa, Verbo Ed..

que éste es una forma de aparecer, es una manera inicial de presentarse. Gabriel Marcel lo entiende como “mi cuerpo”, o como “cuerpo sujeto”, principio de abertura y de disponibilidad. Hay que valorizar la sensación. Pero, si yo soy mi cuerpo, entonces, hay una referencia al “ser”: yo soy. En este sentido, “mi cuerpo” no es, en verdad, un modo de tener, más de ser, no es un objeto, aunque sea mirado y entendido, muchas veces como objeto de manipulación. Gabriel Marcel lo entiende, de un modo positivo, como una manifestación de ser, él es el mediador absoluto y la apertura a la transcendencia.

Así, se justifica la afirmación que el cuerpo y la encarnación sean entendidos como una “referencia central de la metafísica”<sup>2</sup>. Esta afirmación implica una doble evidencia: “mi cuerpo” es mi forma de aparecer y es una forma de ser. Es imposible desligar el cuerpo de su ligación al alma. Entonces, hablamos del modelo de unión del alma y del cuerpo, como tematiza Michel Renaud en su reflexión sobre la antropología filosófica.

Gabriel Marcel, filósofo cristiano y católico estaba muy preocupado en mostrar esta interrelación permanente que le confiere una clara positividad. En todo caso, el cuerpo está dotado de cierta ambigüedad, por eso sus descripciones de “cuerpo objeto” que critica, *más que, al mismo tiempo, considera que corresponde a una negatividad inscrita en el humano.*

Marc Richir en su estudio titulado *Le corps: essai sur l'intériorité*<sup>3</sup>, nos presenta una reflexión sobre la tesis de la unión del alma y del cuerpo, superando la problemática de Marcel sobre *Être et Avoir*<sup>4</sup>, más mostrando que en todas las fenomenologías del cuerpo, incluso en las ateas, como es el caso de Merleau-Ponty, hay en este modelo de la unión una efectiva valorización del cuerpo que encuentra su fundamento en la encarnación de Cristo. Mientras las fenomenologías del cuerpo de matriz cristiana acentúan la

---

<sup>2</sup> Ver: Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, *Existência e transcendência em Gabriel Marcel*, Braga, Ed. Franciscana, 1994, p.64.

<sup>3</sup> Richir, Marc, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.

<sup>4</sup> Ver: Marcel, Gabriel, *Etre et avoir*, Paris, Aubier, 1935.

relación cristológica, las ateas cortan con este fundamento que, en todo caso, se encuentra como supuesto.

Esta es una problemática de las filosofías contemporáneas, pero este fundamento cristológico que posibilita la valorización de la corporeidad, está ya presente en cierta filosofía medieval, aunque de un modo incipiente.

Podemos pensar, de un modo genérico, en cierta tradición medieval que valorizaba la encarnación, por oposición a los movimientos heréticos que, en gran parte, tenían en común, en su raíz, elementos extraños al cristianismo y que desvalorizaban el cuerpo, o lo negaban. Esta tradición de valorización de la corporeidad está presente también en los *Sermones* de Santo Antonio de Lisboa, cuando afirma: “elevei acima dos coros celestes a condição humana”, en que el hombre es superior, metafísicamente, a lo angel<sup>5</sup>. En su antropología hay una estructura platónico-agustiniana, al mismo tiempo que hay afirmaciones como “sensibilidade e razão são irmãs”. El franciscanismo, como se sabe, es cristocéntrico y, como la encarnación de Cristo es un dado único, como había recordado San Agustín, se recupera el valor de la carne y de la encarnación, un dar valor a lo sensible. Visión positiva en que el hombre, como cuerpo, es entendido como microcosmos en el interior del macrocosmos. El hombre constituido por los mismos elementos del mundo natural. Entonces, como concebir el hombre? En la tesis de la unión del alma, creada a la imagen y semejanza de Dios, y del cuerpo como microcosmos. Se parte de esta situación; el hombre es un ser encarnado y es a partir de este *humus* espiritual y natural que tenemos la posibilidad de hacer el camino de elevación espiritual, hasta lo *más alto del amor a Dios*<sup>6</sup>.

Retomando, Gabriel Marcel este filósofo dice: “yo soy mi cuerpo”<sup>7</sup>, se afirma lo natural, “pero, yo soy más que mi cuerpo”, afirmación

<sup>5</sup> António de Lisboa, Santo, Doutor Evangélico, *Obras completas*, introd. Y notas H. Pinto Rema, Porto, Lello Ed., 1987, I, p. 578.

<sup>6</sup> Ver: Idem, *Ibidem*, vol.I, p. 578.

<sup>7</sup> Marcel, Gabriel, *Essai de philosophie concertée*, Paris, Gallimard, 1967, p. 156.

de lo espiritual. El horizonte se torna más amplio y el hombre a partir de esta condición se eleva hasta el Ser, como misterio de ser. Hay que tematizar esta relación, ontológica y metafísica, entre los seres y el Ser.

El hombre es un ser de relación con el mundo, con los otros mis semejantes, vistos como el *alter ego*, y con el Ser, visto en la matriz cristiana, o sea, con Dios. El Ser, la Transcendencia, Dios son, en todo rigor, modos de hacer referencia al misterio de ser, porque esta realidad no es totalmente transparente a la razón. Más allá del conocimiento sensible y del conocimiento inteligible se abre el dominio del misterio de ser, que coloca un más allá de la razón, que tanto la metafísica como la experiencia mística pueden esclarecer <sup>8</sup>.

### **Metafísica**

La concepción de metafísica puede ser diferente de un autor a otro autor, pero, tomando como referencia la posibilidad formal de distinguir ontología de metafísica, yo reservo, en la línea de pensamiento de muchos otros pensadores, el concepto de metafísica para la afirmación de un salto hacia la Transcendencia. Desde este punto de vista, hay que distinguir ontología de metafísica, en que ontología, concepto que aparece en el siglo XVI, como reflexión sobre el ser, se coloca en sentido inmanente, y metafísica significa para nosotros, “dar el salto para la trascendencia” <sup>9</sup> y afirmar la trascendencia del Ser como misterio. Ser que, en sentido agustiniano, es simultáneamente inmanente y transcendente.

Esta trascendencia de que hablamos es, claramente, metafísica y tiene una matriz cristiana, dado que hace coincidir la trascendencia del Ser con la realidad del Dios cristiano. En esta concepción, San Agustín, San Tomás de Aquino, Leibniz, Gabriel Marcel, son metafísicos puros, en el sentido que la metafísica, que coloca el misterio de ser, coloca también el misterio de un Dios

<sup>8</sup> Ver: Marcel, Gabriel, *Le mystère de l'être* vol. I e II,

<sup>9</sup> Ver: Pires, Celestino, *Ontologia*, “Enciclopédia Filosófica Logos”, Lisboa, Verbo.

que no se revela totalmente y que deja como zona de misterio ese “más”, ese “más allá”, ese “exceso” que posibilita una experiencia de un ir más allá de la razón.

Pero, cuando se afirma la experiencia metafísica, nos encontramos en el plano filosófico. La cuestión consiste en saber: será este el último momento de reconocimiento del misterio del ser y de experiencia de lo humano? La respuesta la hemos dado antes, pero hay que profundizar los tipos de experiencias posibles.

Cuando hablamos de la experiencia de “la unión del alma con Dios” a que nivel nos colocamos? En nuestra interpretación, esta última experiencia se coloca de un modo diferente respecto a la antropología y a la metafísica.

Se abre la “zona de misterio” del orden de lo indecible, del inefable, que otorga al hombre una plenitud de ser, en el abrazo con el Ser. La experiencia mística es ese exceso, ese más que no está presente en todos los metafísicos, o en todos los Santos. No es una experiencia común, es una experiencia que pocos hacen, reservada a pocos devotos de Dios.

Por supuesto, la mística es, en potencia, accesible a todos, pero, de hecho, solo algunos, bien pocos, se elevan, en su perfección existencial, moral y metafísica, hasta esta experiencia tan profunda y tan alta de la unión de la alma con Dios. Está colocada la posibilidad de elevación de la vida activa a la vida contemplativa.

### **Mística**

Para hablar de experiencia mística hay que poner atención a todo lo que se dice antes. Hay que ampliar esta reflexión con San Bernardo de Claraval y San Antonio de Lisboa, porque presentan una obra en que la mística es una dimensión fundamental de lo humano.

Si San Bernardo de Claraval hubiera sido nuestro contemporáneo, nos diría para desconfiar del Dios de los filósofos, porque éstos, apelando a un camino racional, tienen de Dios la idea, no la presencia, tienen el concepto y no el testimonio.

San Bernardo, monje del siglo XII, es un anti-dialéctico que se opone al racionalismo de Abelardo, y considera el saber profano una curiosidad, o sea, *turpis curiositas*<sup>10</sup>. El conocimiento fundamental es, sin duda, aquel relativo a Dios y, en ese sentido, relativo, también, a la salvación del hombre en Dios. Esta experiencia de la unión del alma con Dios es unificadora y totalizante respecto al ser humano que la vive. Nosotros estamos delante el olvidar del hombre en Dios en que, no es la razón si no el afecto el órgano central. Como dice: “Instructio doctos reddit, affectio sapientes”<sup>11</sup>.

Esta sapiencia, esta *sagezza della vita*, evidencia los intereses fundamentales para la vida cristiana: la caridad, el amor altruista respecto a los pobres, el incondicional y absoluto amor a Dios. El hombre, sin embargo, es un ser terrestre, como hemos visto en la tematización de Gabriel Marcel sobre la unión de la alma y del cuerpo. El hombre es *imago mundi* y *imago Dei*, y esta doble inserción coloca el problema de la dialéctica del pecado y de la redención. El pecado separa al hombre de Dios y lo que habita en la *regio dissimilitudinis* es un hombre ciego para lo más importante, pero en un movimiento de redención puede rehacer el camino, salir del pecado y tornarse prójimo de Dios. Por medio de la redención el hombre se espiritualiza y se torna aún más imagen de Dios.

Como *imago Dei*, el hombre, en su itinerario de progresiva perfección espiritual, camina de virtud en virtud, para tornarse perfecto. Pero, para aquellos que se preocupan con “cosas arduas” que son propias de los devotos de Dios, la posibilidad de contemplar a Dios, de sentir a Dios como abrazo de amor, mediante el afecto, es bien verdadera.

Como hemos visto, el saber debe ser adquirido en función de la salvación y la verdadera filosofía es conocer a Dios. Ahora, este conocimiento, en el itinerario de elevación espiritual, tiene su momento culminante del conocimiento humano en el éxtasis del alma, en el *excessus*.

<sup>10</sup> Bernardo, San, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983, vol. V, p.520.

<sup>11</sup> Idem, *Ibidem*, vol. V, p.336.

Este *excessus* implica que en el alma se haga una especie de vacío, para que mediante la disponibilidad interior deje que Dios la habite, como experiencia de una presencia que es evanescente, no durable pero llena de sentido. Es el olvidarse de si en Dios. Todo esto significa que, desde el punto de vista ontológico, metafísico y teológico, el hombre, que es *imago Dei*, se comprende a partir de Dios. Este *excessus* exprime la experiencia mística, en que el alma, que tiene un parentesco espiritual con su Creador, desea esta unión, mediante el vínculo de amor<sup>12</sup>. Esta experiencia se da en lo más íntimo del alma y muestra la insuficiencia humana frente al Altísimo. Esta experiencia después que se hace se pierde. Para San Bernardo, contemplar es un ver a Dios, pero es también un sentir, una presencia.

San Antonio de Lisboa, tal como para San Bernardo, parte de esta doble inserción del hombre en el mundo y en lo espiritual. Como ser natural el hombre es microcosmos (*imago mundi*) y como ser espiritual imagen de Dios (*imago Dei*). Mediante la concepción de hombre microcosmos afirma la importancia del cuerpo y de la corporeidad, como dimensión esencial de lo humano. El cuerpo se valora, en la economía de la obra sermonística de San Antonio, en función del cristocentrismo franciscano. El cuerpo es ya una forma de ser y no puede ser entendido como un tener. El cuerpo no es exterior al hombre, o sea, es interior, como nos dice Marc Richir en su obra sobre *Le corps. Essay sur l'intériorité*.

San Antonio es agustiniano y, en ese sentido, hace una distinción entre hombre exterior e interior, entre hombre decaído y hombre predilecto. El predilecto es para el Santo, el místico, el contemplador de Dios. En un cierto sentido, supera este gusto por la antítesis, tan agustiniana, para mostrar la interrelación permanente entre el alma y el cuerpo. Este es ya una forma de ser, la encarnación es un bien, pues Cristo es un ser encarnado. En rigor, la unidad del compuesto humano, en Platón, es superada por el reconocimiento de esta unión del alma y del cuerpo. Nos dice San Antonio: “viver na carne para além da própria carne é

---

<sup>12</sup> Ver: Idem, *Ibidem*, vol. I, p.338.



próprio, não da natureza humana, mas celeste”<sup>13</sup>. No hay que separar estas dos dimensiones de lo humano, hay que entender que incluso en los momentos en que se hace la experiencia mística, el cuerpo, aunque sea olvidado está presente. Como dice Emmanuel Mounier en su obra *Le personalisme*, a propósito de San Juan de la Cruz, incluso en el éxtasis místico San Juan vomitaba<sup>14</sup>.

Pero, el Santo portugués se preocupa por lo espiritual con un itinerario de perfección en que el amor es fundamental. Este amor se realiza por medio de las virtudes, y nos dice: “ a caridade, a principal entre as virtudes”. Pero en esta preocupación espiritual hay aquellos que desean elevarse hasta lo alto, unir su alma a Dios, mediante esa experiencia de *excessus*, accesible a pocos, o sea, propia de aquellos que perfectos en la vida activa, por medio de la gracia Divina y del esfuerzo humano, se elevan a esta experiencia de unión, tan rica y tan indecible.

Vida activa, o sea, caminar de virtud en virtud, vida contemplativa, o sea, sentir o ver Dios, son caminos de perfección, el primero es el camino largo accesible a todos, el segundo es el camino estrecho que solo pocos lo pueden hacer. Hay que pensar en una iniciación.

La experiencia mística, presente en los *sermões* de San Antonio de Lisboa, corresponde a la personalidad del Santo, dado que él valora la vida contemplativa, que como dice: “mal se experimenta nesta vida”<sup>15</sup>. La mística es una experiencia del evanescente, no común, muy preciosa, comparable a la piedra de color azul, el zafiro: “não há safiras por toda a parte”<sup>16</sup>.

Esta experiencia es un sentir a Dios, como dice San Antonio, es un “toque” y es una “tiniebla”, es también “dulce” y “suave”. Es un sentir fundamental, no con los sentidos corporales si no con los sentidos espirituales, formas de expresar lo indecible y lo inefable. Para Antonio los sentidos del tacto y del gusto son

---

<sup>13</sup> Idem, *Ibidem*, vol. I, p 69.

<sup>14</sup> Mounier, Emmanuel, *O personalismo*, Lisboa, Morais Ed..

<sup>15</sup> António de Lisboa, *Obras completas*, vol. I, p.178.

<sup>16</sup> Idem, *Ibidem*, vol. I, p.912.

los más importantes. Dice Antonio: “a doçura da contemplação”. No estamos frente a un ver a Dios, estamos delante de un sentir en la obscuridad de la razón y de los sentidos físicos, estamos delante de una mística nocturna. Como dice Francisco da Gama Caeiro, tematizando el sentido de la mística de San Antonio, el conocimiento místico está por encima del conocimiento sensible y del racional, es el conocimiento que el alma, en su interior, tiene de Dios <sup>17</sup>. Es el afecto, el amor, lo más alto, el exceso que se puede decir como experiencia de amor.

### **Conclusión**

Como hemos visto, se partió de la antropología para elevarnos hasta la metafísica. En ésta, hay que mostrar que no estamos ante lo más radical, puesto que hay un deseo del alma de elevarse más allá, hasta la unión del alma con Dios, en este sentido se hace un itinerario que pasando, por la tesis de la unión del cuerpo y del alma, mostrando su potencialidad en términos metafísicos, afirmamos que esta relación entre los seres y el Ser se puede entender de un modo más radical, mediante la unión del alma con Dios, en una experiencia que supera lo natural y siendo totalmente espiritual es el más allá, lo más profundo, lo más alto, como se dice metafóricamente, porque estamos delante de lo indecible, pero que es fundamental en la experiencia del hombre que está orientado para el bien superior.

---

<sup>17</sup> Caeiro, Francisco da Gama, *Santo António de Lisboa. A espiritualidade antoniana*, Lisboa, INCM, 1995, vol. II.

***Nature and Deification***  
***in Gregory of Nyssa's***  
***De infantibus premature abreptis***

ILARIA VIGORELLI  
Pontifical University of the Holy Cross  
Dogmatic Theology  
Rome, Via dei Farnesi 83, 00186  
vigorelli@pusc.it

**Abstract**

Analyzing the beautiful arguments presented by Gregory of Nyssa in his *De infantibus premature abreptis*, the aim of the paper is to sketch out the metaphysical structure coming from the description of the human being as κατ'εἰκόνα θεοῦ, and the vision of God as κατὰ φύσιν. Philosophical and scriptural sources are joining in Nissean discourse, and the analysis of the treatise allows to point out the Cappadocian attempt to express a new ontology based in the revealed relationship of the Father and the Son, as well as the novelty this brings to the conception of eternal life.

**Summary**

Introduction

1. Kata physin and kateikona in Gregory of Nyssa's *De infantibus premature abreptis*
2. Physike pros to kalon schesis: communicating life in *De mortuis non esse dolendum*
3. Trinitarian oikeia

Conclusion

## Introduction

Gregory's treatise *De infantibus premature abreptis* is characterized by its stunning prose and the intensity of dogmatic content.<sup>1</sup> The date of its composition is controversial,<sup>2</sup> but in any case we can with a certain degree of certainty consider it to have been written after or simultaneous with the composition of the *Contra Eunomium* (380–383), whose three books are in turn dated some years, or even less, after the oration *De mortuis*.<sup>3</sup>

Here I want to draw attention to the sequence of these three works with the intention of developing the notion of human *physis* as it relates to the blessed life and as a reflection of the relationship between *theología* (or life *ad intra*) and *oikonomía* (or action *ad extra*) in Gregory of Nyssa's theology.

Taken from the Apostles' teaching, his thought accepts that man

---

<sup>1</sup> Addressed to the prefect Hierius of Cappadocia, and most likely the anonymous *egemon* of *Epist* 8 (G. Pasquali, GNO VIII/II, 36 n. 14), it finds its place amidst the cultural panorama as a work of great literary value as much as an obvious advancement in doctrine. Henceforth referred to as the *De infantibus*.

<sup>2</sup> Jean Daniélou dates the *De infantibus* posterior to 386. Cfr. J. Daniélou (1966), *StPatr* 7, pp. 159–169. G. Maturi moves the date back to 381. Cfr. L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO (EDD.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, VCS 99, Leiden – Boston 2010, pp. 421–422.

<sup>3</sup> Daniélou attributes the *De mortuis non esse dolendum* (henceforth *De mortuis*) to the first stage of Gregory's writings, from 370 up until the death of Basil which is considered to have occurred on 1 January 379 (albeit today this is considered to have taken place at the end of 378). Alexandre maintains that the composition of the *De mortuis* is anterior, yet not by much, to the treatises *De hominis opificio* and *De anima et resurrectione*. Therefore this too is taken to precede the composition of the *Contra Eunomium*. Lozza instead holds the *De mortuis* to have been drafted simultaneously with the *Contra Eunomium I*, in that he considers it probable that "the date is somewhere around 380" (Cfr. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero (edd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 161). Here we must forego any analysis of the dialogue *De anima et resurrectione*, both for reasons of brevity as well as because with respect to the *De mortuis* it is posterior and therefore of less interest to us in the endeavor to map the correspondences between the development of Trinitarian ontology and Gregory of Nyssa's anthropological thought during the stage prior to his formulation of the *Contra Eunomium*.

was created for an overabundance of love<sup>4</sup> and that this love is manifested in the creation of man in the likeness of the divine image (κατ'εἰκόνα θεοῦ), as is read in Genesis 1:26. Leys claims that this text contains within it the entirety of Gregory's anthropology.<sup>5</sup> On account of this notion of creation Gregory can say in the *De infantibus* that *divine life* is the *katá physin* good of man.<sup>6</sup>

During this presentation I would like to observe the correspondence between the human *physis* created *kat'eikona theou*, whose *energeia* is divine life, and the philosophical concept of the *natural disposition toward the good* (*physike pros to agathon schesis*) read in the oration *De mortuis*, and which furthermore seems to allude to the Trinitarian formula in the *Contra Eunomium I*. In the latter text, the communion of nature between the Father and the Son is expressed as reciprocal relation (*schesis*) and this indicates communion of nature and will (*Eun I*, 498,1–499,4 and *Eun I*, 502,4–6).

One can hereby catch a glimpse of how the maturation of the Trinitarian formula encourages the maturation of an anthropology that is equipped to overcome Greek finalism. It opens the notion of human nature to the freedom of reciprocal relation between the Creator and his creature and thereby also reconfigures the notion of participation in divine life, or the divinization of man.

### 1. Κατὰ φύσιν and κατ'εἰκόνα in Gregory of Nyssa's *De infantibus*

Let us therefore begin with the manner in which the expressions *kata physin* and *kat'eikona* are used in the treatise *De infantibus*,

<sup>4</sup> ἀλλ'ἀγάπης περισσία: *Or cat*, GNO III/4, 17, 2; cfr. also *Beat*, GNO VII/2, 141, 13; *Op hom*, PG 44, 202B.

<sup>5</sup> R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951, p. 60. Cfr. G. Maspero, *Anthropology*, in L. F. Mateo-Seco, G. Maspero (edd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 37-47. One finds expressions very similar to those of the *De Infantibus* in the *Oratio catechetica magna*, which—differently than Daniélou (1955), Barbel (1971) and May (1971)—Winling dates as prior to the *Contra Eunomium I* and contemporary with the *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*, namely between 379 and 380 (SC 453, Paris 2000).

<sup>6</sup> GNO III/2 79,21–80,1.

wherein Gregory of Nyssa offers an important development regarding the theological notion of the end of the soul. Gregory was compelled to challenge the doctrine of the soul's pre-existence of a fierce Origenist variety, as well as the Platonic metempsychosis still circulating in Middle and Neo-Platonist thought. He thus found himself with the task of giving a reason for the goodness of God and his Providence even in the context of rather grave circumstances, such as the premature death of a child, and likewise having to explain that it is always worth living and struggling against the passions for all one's life rather than die immediately after birth.<sup>7</sup>

With a view to the argument, the issue is treated on the basis of the reasonableness of divine wisdom (σοφία), God's will (βουλήσις) and God's sense (λόγος). But it is also based on the goodness of human beings and the giving of life, on divine judgment and remuneration (αντίδοσις), and on the opposition between good and evil that does not allow a third intermediate (ἄμεσος)<sup>8</sup>.

This treatise is particularly interesting when read within a study of the relationship between philosophy and theology, for Gregory compares the Apostles' preaching with the exigencies of reason. The matter of children who die soon after birth is in fact above all taken as a question relevant to the very coherence of the Gospel. If one claims the Kingdom to be a kind of recompense (*Rm* 14:10 and 2 *Cor* 5:10) what recompense is there for those who were unable to undertake action (πράξις) and choice (προαίρεσις)?<sup>9</sup> In this case, what would the justice in the heavenly court be based upon?

Without going so far as to produce the argument point by point, I will only highlight the theological argument and the ontological innovation introduced in this convergence of creation *kat'eikona* and the vision of God as *energeia katà physin*.

---

<sup>7</sup> GNO III/2, 72,17ss.

<sup>8</sup> GNO III/2, 72,17–22 and 74,9–10.

<sup>9</sup> GNO III/2, 74,21ss.

The argument pivots on the two Biblical premises:

- a. God is the creator of all things and all things have life from him (τὸ εἶναι ἔχειν)<sup>10</sup>, he rules all things and governs with order.
- b. Human nature is created in the image of God (κατ'εἰκόνα θεοῦ: *Gen* 1:27).

The Cappadocian fathers remain consonant above all with philosophical theology and yet in any moment also with the plane of faith. In citing the Bible he in fact remarks that there is only one uncreated nature<sup>11</sup> and professes the absolute transcendence of God and God's freedom to create. Be he also notes philosophical monotheism, accepting it as a given fact through reason and something everyone knows and as such is in no need of demonstration.<sup>12</sup>

The same can be said of the manner in which the anthropological argument is approached. If divine transcendence is considered from a perspective of the Middle or Neo-Platonic tradition--which is here called to mind and reproduced<sup>13</sup>--as in some way united to man *by way of the mixing of elements both material and immaterial* used in the creation of human nature,<sup>14</sup> Gregory does not offer a different argument regarding the composition of man but only embraces the philosophical one and traces it back to the Biblical language of *Gen* 2:27 where man is said to have been created "in the image of God" (κατ'εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν

---

<sup>10</sup> GNO III/2, 74,6.

<sup>11</sup> Only here Gregorio uses the term *physis* to mean the nature of God. Cfr. J. Zachhuber, *Physis* in L. F. Mateo-Seco, G. Maspero (edd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 614-620.

<sup>12</sup> GNO III/2, 77, 4 ss.

<sup>13</sup> For more on the philosophical sources running through the *De Infantibus*, see the wide work done by G. Maturi, *Gregorio di Nissa, Paradiso precoce*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2004, pp. 31-94.

<sup>14</sup> GNO III/2, 77,13-21. On this point see M. Brugarolas, *Metaphysics of the Logos and the overcoming of dualism: Notes on Gregory of Nyssa's language of "mixture"*, presented at the XVII International Conference on Patristic Studies, Oxford 2015, publication forthcoming.

αὐτόν)<sup>15</sup>. He engages the anthropological argument beginning with what was inherited from philosophy and the *mixing* with divine characteristics (those that are immaterial and intellectual) to then unite it to the theological notion of the *icon*. He thereby introduces a new element, that is he claims that what Scripture adds—that human nature is fashioned κατ’εἰκόνα θεοῦ—indicates a *way of understanding what the nourishing good consists of*, the good that gives life to man.

If, then, this is the life (ζωή)-nourishment (οἰκεία τε καὶ κατάλληλος) of an intellectual nature, namely, to have a part in God (τὸ τοῦ θεοῦ μετέχειν), this part (μετουσία) will not be gained by that which is of an opposite quality; the would-be partaker must in some degree be akin (μὴ τρόπον τινὰ συγγενές εἶη) to that which is to be partaken of.<sup>16</sup>

This stays close to the heart of the Platonic and Aristotelian traditions as Gregory’s argument is imprinted with that same desire for the fullness of life, a tradition that maintains that contemplating God is man’s proper act (ἡ δὲ τοῦ βλέπειν πρὸς τὸν θεὸν ἐνέργεια)<sup>17</sup> and is simply the life that corresponds to his nature. Gregory likewise holds this to be possible in virtue of the fact that human nature is “mixed”. That is to say, it is one part intellectual (τῆ νοερᾷ φύσει)<sup>18</sup> which is suitable to the intelligible nature of God. But the theological innovation emphasized here is seen in the observation that in order for nourishment to give life it must be suitable (συγγενές)<sup>19</sup> for he who is nourished, for only in such a way can life pass from one subject to another. For Gregory, likeness to God is precisely what ensures that the vision of him—as stated in philosophical discourse—will actually *nourish*, or

<sup>15</sup> GNO III/2,77,22–23.

<sup>16</sup> εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ οἰκεία τε καὶ κατάλληλος τῆ νοερᾷ φύσει ζωή, τὸ τοῦ θεοῦ μετέχειν, οὐκ ἂν διὰ τῶν ἐναντίων γένοιτο ἡ μετουσία, εἰ μὴ τρόπον τινὰ συγγενές εἶη τῷ ὀρεγομένῳ τὸ μετεχόμενον. (GNO III/2,79,13–16). See also the parallel passage in the *Or Cat* (GNO III/4,17,7–16): here Gregory nevertheless stays committed in his interest in the question of remuneration.

<sup>17</sup> GNO III/2,79,2.

<sup>18</sup> GNO III/2,79,2–3.

<sup>19</sup> GNO III/2,79,15.



facilitate the passing of his life to man<sup>20</sup> in a proper sense. It is therefore important to understand what he means by such affinity. He states that this likeness is found in the *disposition by nature* (τῷ κατὰ φύσιν διακειμένῳ), whose *energeia* is the vision of God (who is act) and this is the innovation that emerges from an accurate analysis of Gregory's writing, *actual relation with God*.

With the eye in a natural state sight follows necessarily (τῷ κατὰ φύσιν διακειμένῳ); with it vitiated by disease failure of sight as necessarily follows. In the same way the life of blessedness is as a familiar second nature (ἡ μακαρία ζωὴ συμφυῆς ἐστὶ καὶ οικεία) to those who have kept clear the senses of the soul; but when the blinding stream of ignorance prevents our partaking in the real light, then it necessarily follows that we miss that, the enjoyment of which we declare to be the life of the partaker (οὐ τὴν μετουσίαν ζωὴν εἶναι φάμεν τοῦ μετέχοντος)<sup>21</sup>.

At first these words do not seem to be too far from the metaphysical discussions of his own day that call for participation. Yet there are differences. The vision of God is an act of the intellectual nature and it is also the relation that gives life to man. Gregory argues that as vision is to the eye a natural relation with light,<sup>22</sup> or as knowledge and ignorance are in relation (τὸ πρὸς τί πως ἔχειν)<sup>23</sup>, so too for the soul of man the vision of God is a natural relation.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> "The act of seeing God is simply the most fitting life according to the nature of the intellect" (ἡ δὲ τοῦ βλέπειν πρὸς τὸν θεὸν ἐνέργεια οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ζωὴ τῆ νοερά φύσει εὐοικεία τε καὶ κατάλληλος GNO III/2,79,2–3). Cfr. also GNO III/2, 79,9ss.

<sup>21</sup> ἀλλ' ὡς ἀναγκαίως ἔπεται τῷ κατὰ φύσιν διακειμένῳ τὸ βλέπειν τῷ τε ἀπὸ πάθους παρενεχθέντι τῆς φύσεως τὸ μὴ ἐνεργὸν ἔχειν τὴν ὄρασιν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ μακαρία ζωὴ συμφυῆς ἐστὶ καὶ οικεία τοῖς κεκαθαρμένοις τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια, ἐφ' ὧν δὲ καθάπερ τις λήμη τὸ κατὰ τὴν ἄγνοϊαν πάθος ἐμπόδιον πρὸς τὴν μετουσίαν τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς γίνεται, ἀναγκαίως ἔπεται τὸ μὴ μετέχειν ἐκείνου, οὐ τὴν μετουσίαν ζωὴν εἶναι φάμεν τοῦ μετέχοντος. (GNO III/2,81,15–22).

<sup>22</sup> GNO III/2,81,10 ss.

<sup>23</sup> "Thus knowledge and wisdom indicate the soul's mode of being in relation" (ὅτι ἡ γνώσις καὶ ἡ ἄγνοια τὸ πρὸς τί πως ἔχειν τὴν ψυχὴν ἐνδείκνυται GNO III/2, 80, 13–14).

<sup>24</sup> GNO III/2, 81,6–7.

The *energeia* of *physis* is hereby placed within the category of relation (πρός τί), and *physis* in itself has life that is proper to it by way of relation with God.<sup>25</sup> One can see, then, that for Gregory the *physis* of man is an *original disposition toward God*,<sup>26</sup> yet something which originates in the love that has created man in his image (κατ'εικόνα θεοῦ).

The discussion of the infants leads Gregory to employ the difference between nature and relation and this includes linking them together. If *physis* is relational openness to God—for relation with God is relation *par excellence*, the one that is most natural (κατὰ φύσιν)<sup>27</sup>--the individual who has not had the means to corrupt his nature with the passions and who dies with pure senses reaches blessedness as a kind of *natural conclusion* of his likeness to God.<sup>28</sup> God gives this individual his own life in virtue of the very same nature in which the individual was created.

Hence, the essential difference between the single, uncreated and eternal nature (μίαν μὲν φύσιν εἶναι ἄκτιστον καὶ ἄδιον)<sup>29</sup> and nature created in likeness (κατ'εικόνα) is certainly upheld in the difference of hypostases (the child remains as he is and never becomes God), yet the true life of created nature and as endowed with intellectual essence (νοεῖας οὐσίας)<sup>30</sup> akin to that of God *comes to be the very same life of God*. In death the beatific vision is attained because it is the fulfillment of the child's very nature.

---

<sup>25</sup> "Seeing God is the life of the soul" (τὸ δὲ βλέπειν τὸν θεόν ἐστιν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς GNO III/2, 80,1).

<sup>26</sup> On the disposition toward God, see the studies on *schesis* in Gregory of Nyssa done by G. Maspero and myself. The term *schesis* does not appear in the *De Infant*, but the web of terms that normally appear with it can be found, as is the word διατίθημι which is used synonymously with *schesis*, διάθεσις (here in a contrary position to *physis*: "turned away from nature one is thus deprived of that which is according to nature and one excludes himself from relation and from its corresponding life" παρὰ φύσιν διατεθείς ἡλλοτριῶται τοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἀμέτοχος γίνεται τῆς οικείας ἡμῖν καὶ καταλλήλου ζωῆς. GNO III/2, 82,26–28).

<sup>27</sup> GNO III/2, 81,15.

<sup>28</sup> GNO III/2, 81,15ss.

<sup>29</sup> GNO III/2,77,6.

<sup>30</sup> GNO III/2,77,17.

The topic of remuneration<sup>31</sup> is thereby articulated by way of his commentary on the *purity* of human nature, underlining that *God is already positioned toward human nature* so as to be its fullness inasmuch as he is its Creator. One realizes from these passages that Gregory's ontology alters the doctrine of participation of a Platonic variety and likewise the doctrine regarding contemplation as read in Aristotle. Contemplative relation in fact gives man the divine life itself *as it is willed so by God* as affinity with his own intellectual nature that is most truly his through human *physis*.<sup>32</sup> It is not the assimilation of one reality to another by necessity, rather one, single life (the divine and eternal life) that God grants the child through an act most fitting to the child's own nature, that of seeing God according to the creating will of God himself.

Divine life is this given to the child by way of the actual disposition/relation of *physis* that *corresponds* to the creating disposition/relation of the Creator (to the *physis*, that is, of the Creator). Doctrine in Genesis 1:27 rushes into the contemporary philosophical ontology with Gregroty of Nyssa and enables a noticeable transformation of the doctrine of likeness to the divine and the perfection of human life.<sup>33</sup> Being an *icon* of God means to be *turned toward* a relation, a conclusion according to nature because nature itself is a *mirror of relation*, a reflection of the communion one has with God. But man receives eternal life from God because creation provides the basis for reciprocity according to nature (ἐν τῇ ζῳῇ τῇ κατὰ φύσιν)<sup>34</sup>: “the life of blessedness is as familiar second nature to those who have kept clear the senses of the soul.”<sup>35</sup>

So what does this mean for Gregory that human nature possesses in itself this intimate familiarity with God? Affinity through *physis*

---

<sup>31</sup> Present in other parallel works; See *Or Cat* and *Op. hom.*

<sup>32</sup> The term συγγενὲς occurs three times in the *De infantibus*: cfr. GNO III/2,78,23, GNO III/2,79,15 e GNO III/2,79,22..

<sup>33</sup> Cfr. D.L. Balás, *Metousia theou: Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Herder, Roma 1966, p. 18.

<sup>34</sup> GNO III/2,82,23. Cfr. also An et res. PG 46, 120c–121a.

<sup>35</sup> GNO III/2,81,18.

is interpreted by Gregory as the *original disposition toward God*<sup>36</sup> that allows for the inclusion of a prematurely deceased child to be fulfilled in his *physis*. And it is not because the child accomplished deeds worthy of recompense or as an individual agent (according to *praxis*). And it is not because the vision of God is due him according to his substance (οὐσία)<sup>37</sup>. The vision of God, and therefore the divinization that is communion with divine life—occurs by way of the *energeia* of human *physis*. But this *energeia* is relational: it is vision of *God* because God positions himself as the most relevant relation to the *human physis*.

An understanding of this leads one to see that this was already set down by Gregory in the *De mortuis* with the expression he uses, “natural disposition toward the good” (*physiké pros to kalon schesis*).

## **2. *Physike pros to kalon schesis: communicating life in De mortuis non esse dolendum***

Gregory focuses his argument in the *De mortuis* on the true life that man has after death on account of his being the image of God, although in this case with the intention of urging moderation in the pain experienced upon the death of loved ones. Even here the argument of the image is approached beginning from the metaphor of the reflection in a mirror<sup>38</sup> and then moves on to consider created being in the image of God as a term for knowledge of itself desired by the Oracle at Delphi.<sup>39</sup>

In the oration *De mortuis*, the soul and human nature are presented on the basis of a *reflecting condition*. The reality of *physis* being relational is seen in the opening lines of the discourse:

---

<sup>36</sup> GNO III/2,83,11.

<sup>37</sup> GNO III/2,80,17.

<sup>38</sup> Cfr. D.L. Balás, *Metousia theou: Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Herder, Roma 1966, p. 18.

<sup>39</sup> The explicit reference to Gen 1,27 is read in GNO IX, 42,21.

Indeed all men are by nature inclined toward the good (φυσική τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις) and will spare no effort to achieve it. Rather, every single thing a person does in life is directed by this. Yet as a consequence of this nearly all his errors can be blamed on the incapacity to distinguish what is the true good. In the contrary case, that is if it were clear to all, how could we not adhere to the true good? And much less we would be induced to spontaneously experiment with what is bad if the reality of things were not colored by a superficial and faulty semblance to the good.<sup>40</sup>

Gregory can say that human nature finds fullness in receiving the divine image when an individual freely addresses God and remains fixed on God.

We cannot here pursue how the argument of likeness is presented in this discourse. It is enough to note that Gregory introduces the Platonic allusion to the mirror and the image showing in the mirror as a metaphor of how the soul might obtain knowledge of its own nature.<sup>41</sup> But in a certain sense he undermines its likeness to the Platonic version. Gregory claims in fact that the soul as capable of reflecting divinity in itself can know its own nature only if it is actually turned toward the divine.<sup>42</sup> Knowledge that the soul is able to garner on its own indeed changes according to the reality to which it is turned by way of its voluntary actions. That is, it changes according to *schesis* assumed through a free act which in turn manifests a likeness to the divine. For man was born “like God” (θεοειδής) and “endowed with freedom” (τῷ αὐτεξουσίῳ). He cannot therefore “be guided toward something with irresistible pressure.”<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> ἐπειδὴ γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις φυσική τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις καὶ πρὸς τοῦτο κινεῖται πᾶσα προαίρεσις τὸν τοῦ καλοῦ σκοπὸν πάσης τῆς κατὰ τὸν βίον σπουδῆς προβαλλομένη, τούτου χάριν ἢ περὶ τὸ ὄντως καλὸν ἀκρισία τὰ πολλὰ τῶν ἀμαρτανομένων εἴωθεν ἐξεργάζεσθαι, ὡς εἰ γε πρόδηλον πᾶσιν ἦν τὸ ἀληθῶς ἀγαθόν, οὐκ ἂν ἐκείνου ποτὲ διημάρτομεν ᾧ φύσις ἢ ἀγαθότης ἐστίν, οὐδ' ἂν ἔκουσίως τῇ τῶν κακῶν συνηνέχθημεν πείρα, εἴπερ μὴ ἐπεκέχρωστο τὰ πράγματα διεψευσμένη τινὶ τοῦ καλοῦ φαντασίᾳ. (GNO IX,29,9-18).

<sup>41</sup> Cfr. Plato, *Alcibiade maior*, 132d–133c.

<sup>42</sup> GNO IX, 41,20.

<sup>43</sup> GNO IX 54,4–10.

In the *De mortuis* there is proof that for Gregory the soul sees its own essence clearly—that is, that of which it is an image—only when it is turned toward God, when it is purified and made new in God by way of voluntary choice, the *disposition toward the good* (πρὸς τὸ καλὸν σχέσις).

It is then quite interesting to consider that in the *De mortuis* there is also the reference to the fact that the πρὸς τὸ καλὸν σχέσις might be classified as φυσική and that the process of renewing one's natural make-up requires one make a free choice.

### 3. Trinitarian oikeia

The depth of the anthropological inquiry undertaken by Gregory and the dynamic of desire described in light of creation and image take on the full weight of their relevance when read in reference to the Trinitarian theology of *Contra Eunomium*. This treatise was composed either prior or simultaneously to his *De infantibus* and certainly after the oration *De mortuis*.

His Trinitarian doctrine is characterized by its elaboration of an ontology of reciprocal relation/disposition (*schesis*) of the Father and Son, indicated by the connaturality of the terms in relation.<sup>44</sup> It is interesting to note that the communion of nature between Father and Son can be witnessed not only through the logic of *naturale* reciprocity offered by the revealed names—which would have led Eunomius to rank generated being below ungenerated being—but also through reference to the communion of the will along with the communion of nature.

In this way the very same nature present in the reciprocal relation of the Father and Son does not multiply the terms in relation in different substances. Rather, it makes the two live in the same life. An example of this can be produced here, one among many, in a point read in the *Contra Eunomium I* where Gregory writes:

---

<sup>44</sup> For more on this point, see the insightful work by G. Maspero, *Essere e Relazione*, Città Nuova, Roma 2013.

We have heard from Truth the names “Father” and “Son”, and we have understood the unity of nature (τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως) in two subjects (ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις), as this unity is naturally (φυσικῶς) indicated by names and by way of reciprocal relation (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως), and this we have heard from the Lord’s own voice. For he has said: “The Father and I are one.” What can this mean if not that he himself cannot be without beginning (μὴ ἀναρχον ἑαυτοῦ), through his disposition to profess the Father, and the fact that nature (τῆς φύσεως), between them is common (τὸ κοινὸν), through unity with the Father (διὰ τῆς πρὸς τὸν πατέρα ἐνότητος)?<sup>45</sup>

Later it appears to be in explicit reference to the will:

So too are the Father and Son one, as they are concurrent in one nature and one will (τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας)<sup>46</sup>.

Observing that in order to maintain faith in the evangelic tradition the difference of Trinitarian hypostases, and so also union, is described by way of nature and the will, one sees how Gregory places *relational disposition* not only on the plane of anthropology and voluntary decision-making, but also within the divine *physis* itself.

## Conclusion

From this brief but close examination of the manner in which the expressions *katà physin* and *kat'eikona* appear to be linked in one of Gregory of Nyssa’s more successful works, it is possible to find a description of human *physis* as open disposition of reciprocal relation with the divine. This facilitated the passage of divine life

---

<sup>45</sup> Πατέρα καὶ υἱὸν παρὰ τῆς ἀληθείας ἀκούσαντες ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως ἐδιδάχθημεν, ὑπὸ τε τῶν ὀνομάτων φυσικῶς [διὰ] τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως σημαιομένης καὶ ὑπ’ αὐτῆς πάλιν τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς. ὁ γὰρ εἰπὼν Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἔσμεν, τί ἄλλο ἢ τό τε μὴ ἀναρχον ἑαυτοῦ διὰ τῆς τοῦ πατρὸς ὁμολογίας παρίστησιν καὶ τὸ κοινὸν σημαίνει τῆς φύσεως διὰ τῆς πρὸς τὸν πατέρα ἐνότητος; (*Eun* I, 498,1–499,4; GNO I 170,13–20)

<sup>46</sup> καὶ ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἐν εἰσι, τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας εἰς τὸ ἓν συνδραμούσης (*Eun* I, 502,4–6; GNO I, 171,18–20).

from the Creator to created being, and not as due remuneration according to some *praxis*--it is instead *energia* proper to being relationally connatural and relational, both.<sup>47</sup>

Gregory of Nyssa's anthropology can be said to contain the two following characteristics:

1. Man exists inasmuch as he is *the second term of God's creational relation*. God is always looking upon his creation to give all life. This disposition of the human *physis* is marked by the Biblical terminology of the icon as read in *Gen* 1:27, as is that of the mirror in Platonic thought that Gregory revisits. Man's being an icon means he has in himself the disposition of love for God, who puts his own being in the origins of his image.

2. Man exists in *a position of active reciprocal relation* with respect to the divine presence from which he is given life, for he possesses the perceptive faculties of the soul<sup>48</sup>. If his disposition were simply turned toward God in that he is still not subject to his passions or without any capacity to exercise deliberation (as is the case with infants), the life of God can be fully poured into human nature as *energeia* that is accomplished by the second term in the relation--namely, God himself. Yet where man instead finds himself once again in the exercise of his own free will in turning, Gregory affirms, to the good, here human *physis* reaches fulfillment. For here by way of the will it orders its *natural* being-through-and-in-relation toward God.

We hereby see that human and divine natures are brought together in Gregory's description via two new characteristics: (1) the fact that *physis bears disposition* and (2) *the actuality of existence in reciprocal relation*, by nature and also voluntary, which in God is eternal among the three divine Persons and finite and subject to history (albeit still capable of being eternal) in man.

---

<sup>47</sup> This theme emerges forcefully in the homilies commenting on the Song of Songs as well. I would cite my previous work, I.Vigorelli, *Desiderio e beatitudine: schesis nell'In Canticum Canticorum di Gregorio di Nissa, Annales theologici*. Vol. 28. No. 2., 2014

<sup>48</sup> Cfr GNO III/2,81,10 ss.



# ***Esbozo de una fundamentación metafísica de la 'conversión ecológica'***

PASCALE VINCETTE  
Ecole Idente, Paris  
pasclevincette@hotmail.fr

## **Abstract**

El Papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*, recuerda que la ecología concierne cada hombre, subrayando la comunión entre todos los seres, vínculo reconocido por los creyentes como establecido por el creador. La conciencia de que cada criatura refleja algo de Dios tiene que suscitar una “sublime fraternidad con todo lo creado”.

Señala que un antropocentrismo desviado originó la crisis ecológica actual. Por consecuencia se requiere una antropología clara y equilibrada y una auténtica “conversión ecológica” si se aspira a llegar a una ecología sana e integral. Por eso invita al diálogo entre religión y ciencia y al “desarrollo de una nueva síntesis que supere falsas dialécticas”.

La llamada del Papa a una contemplación del mundo desde dentro y a una colaboración responsable del hombre con su creador hace eco a la acción “teantrópica” que Fernando Rielo propone en su modelo antropológico.

## **Introducción**

Mientras los primeros filósofos han buscado la unidad del cosmos y la conexión entre los elementos de la “naturaleza”, la tradición judío-cristiana ha traído como novedad la noción de “creación” así como de “proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado” (76)<sup>1</sup>. En la encíclica *Laudato Si'. Sobre*

---

<sup>1</sup> Los números en el texto corresponden a los párrafos de la encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'*.

*el cuidado de la casa común*, el Papa Francisco va hasta suscitar “la amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, de formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal” (220. Cf. 76, 89-92, 216, 240). Fiel al espíritu del Poverello, sostiene que teniendo “Dios como nuestro Padre común [...], podemos hablar de una fraternidad universal” (228). Pero cuando no se siente esta hermandad, “cuando no se reconoce [...] el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad [...], difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza” (117). ¿Cómo fundamentar metafísicamente este valor para que sea reconocido y que se prosiga la “conversión ecológica” tan necesaria según el Papa?

## 1. El principio de relación

### 1.1. *El Modelo absoluto como relación*

“Todo está conectado” (16, 91, 117, 138, 240) y expresiones similares constituyen como un leitmotiv de la encíclica que subraya que “no se puede proponer una relación con el ambiente, aislada de la relación con las demás personas y con Dios” (119). Apoyándose en la *Suma Teológica*, el Papa evoca las “relaciones subsistentes” a nivel divino y la “trama de relaciones” en el mundo, “creado según el modelo divino”: “Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente<sup>2</sup>. Esto no sólo nos invita a admirar las múltiples conexiones que existen entre las criaturas, sino que nos lleva a descubrir una clave de nuestra propia realización. Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (240).

---

<sup>2</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3. (Nota de *Laudato Si'*).

Fernando Rielo nos propone un vínculo armonioso entre “Dios, naturaleza y sociedad”<sup>3</sup> que, a mi modo de ver, corrobora el texto del magisterio a la vez que lo fundamenta a nivel metafísico. Tras haber observado también que la relación es “la” constante de toda realidad, deduce que si todo está en relación, eso supone que la realidad suprema, el mismo Modelo absoluto, que explica lo demás sin ser explicado ni demostrado, está en relación. De allí su concepción genética del principio de relación. Se esforzó en “formar bien” este principio de relación, “concebirlo genéticamente”, “elevantarlo a absoluto”<sup>4</sup>.

### *1.2. La relación en la creación*

El Modelo absoluto es el único Modelo que pueda explicar toda la realidad. Sólo a partir de él se puede dar razón de la realidad fuera de él, ya que fuera del Modelo absoluto, del Ser “+”, como lo llama Rielo, no puede haber otro absoluto como la “nada”: se incurriría entonces en la paradoja del doble absoluto. Non obstante, existe lo que Fernando Rielo nombra la “posibilidad genética”, lo que

---

<sup>3</sup> Lema que obsequió a la Juventud Idente, asociación internacional de jóvenes, desde su fundación en 1975.

<sup>4</sup> El Modelo no es fruto de su imaginación, de su razonamiento o de una demostración suya. Rielo lo concibe recibéndolo de El. Por una parte, para que haya relación, hace falta por lo menos dos términos (Un solo término conduciría a la identidad mientras que más de dos constituirían un excedente.); por otra parte, estos términos son forzosamente “seres”, y seres personales, la persona siendo la expresión más alta de la realidad. El Absoluto es pues una relación entre por lo menos dos personas distintas. Rielo llama a esta relación “genética”. Según él, el gene (al singular, y no al plural como en el sentido biológico) es una noción metafísica que significa patrimonio recibido y que implica una acción agente y otra receptiva : una persona transmite activamente su gene a otra persona que recibe activamente este patrimonio. Son dos personas distintas, dos actos distintos, pero una sola manera de estar en relación, de comunicar por único don total. Estas dos Personas se dicen “en inmanente complementariedad intrínseca”. Su representación simbólica,  $P_1 \mp P_2$ , se lee “P sub 1 complementario P sub 2”. Son “complementarias”, en sentido de necesarias una y otra, una a otra, a fin de definirse mutuamente. Esta complementariedad es inmanente pues ninguna realidad transcendente puede explicarla, ni siquiera la relación de complementariedad; es intrínseca porque en el sujeto absoluto, no hay nada fuera de las Personas.

permite la creación. Toda realidad distinta al Modelo absoluto proviene de la *genetica possibilis* y está modelada según él, lo que la encíclica formula en los términos siguientes: “Dios ha creado el mundo inscribiendo en él un orden y un dinamismo”; “cada criatura refleja algo de Dios y tiene un mensaje que enseñarnos” (221); o evocando la presencia del Creador “entre nosotros y en lo que nos rodea” (225). Rielo advierte: “No debemos [...] confundir a Dios con el cielo. Él es el que hace el cielo, lo crea para nosotros como nuestro hogar y, al mismo tiempo, está inhabitante, presente, para vernos cara a cara”<sup>5</sup>. El pronombre “nos/nosotros” designa la persona humana. En efecto, la presencia del Modelo no es la misma en las cosas, los seres impersonales y personales<sup>6</sup>. He aquí los distintos modos de presencia y de acción del Creador en su creación, según la terminología rieliana:

- la vestigiación significa que las cosas y los fenómenos poseen su “acción a distancia”;
- la reverberación, que los seres impersonales reciben la “divina presencia reverberante”, de manera extrínseca<sup>7</sup>;
- la transverberación, que los seres personales están dotados de la “divina presencia constitutiva”<sup>8</sup>, intrínseca, que hace de ellos personas. La “intrinsicidad” de la divina presencia constitutiva en los seres personales es debida a que estos poseen espíritu, y sólo el espíritu tiene capacidad esencial de ser transverberado, compenetrado, por la divina presencia constitutiva.

La presencia reverberativa del modelo absoluto, dice Rielo, “mantiene a los vivientes impersonales en su ser y en su actuar

---

<sup>5</sup> F. Rielo, *En el corazón del Padre*, Madrid, BAC, 2014, p. 46. Según Rielo, la distinción entre el Creador y las criaturas no es por analogía ni por participación sino por presencia.

<sup>6</sup> Rielo reserva el término “ser(es)” a los vivientes, la realidad material siendo designada como “cosas” o “fenómenos”. Los seres personales encierran las personas humana y angélica; los seres impersonales: los animales y las plantas.

<sup>7</sup> Cf. F. Rielo, *Un diálogo a tres voces. Entrevistas con Marie-Lise Gazarian*. Madrid, FFR, 1995, p. 148.

<sup>8</sup> La “divina presencia santificante” se obtiene por el Bautismo.

para cumplir las funciones propias dentro de cada una de las especies, y contribuir al normal equilibrio ecológico y desarrollo que posibilita la vida y realización de los seres humanos en el ejercicio de la potestad y del destino de estos”.<sup>9</sup>

El ser impersonal no tiene espíritu ni consciencia; no está tampoco sometido a la razón, a los deseos y a las intenciones: “El mundo animal careciendo, en su propia naturaleza, de libertad y, por tanto, de responsabilidad, se guía por las leyes propias del estímulo y del instinto. Proyectar en los animales actitudes que son de la naturaleza humana [...] pertenece al lenguaje prosopopéyico. Tampoco puede trasladarse al ser humano una conducta estímúlica e instintiva de la naturaleza animal, pues la naturaleza del ser humano [...] goza de la potestad de dominar y ordenar sus estímulos e instintos. De este modo, el hombre, contrariamente al animal, tiene responsabilidad moral sobre su conducta, aunque podamos detectar distintos grados o niveles del ejercicio responsable<sup>10</sup>”.

Por consecuencia, hay que tener en cuenta este orden, esta “jerarquía” en el mundo creado, no para que el hombre sea dominante y destructivo hacia la creación sino para que sea un administrador y colaborador responsable, dice *Laudato si* (cf. 67). El ser humano, a fortiori el creyente, “no entiende su superioridad como motivo de gloria personal o de dominio irresponsable, sino como una capacidad diferente, que a su vez le impone una grave responsabilidad...” (220). El Papa exhorta también los cristianos a vivir su “vocación de ser protectores de la obra de Dios” como una necesidad, no “algo opcional” (217).

Lo que Rielo expresa de la manera siguiente: “Una de las características del ejercicio de la potestad del ser humano es el dominio de la naturaleza con la atención, el cuidado, la

---

<sup>9</sup> F. Rielo, *Introducción a la Gnoseología*, inédito.

<sup>10</sup> F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, Madrid, FFR, 2012, p. 72, y nota 46: “Fernando Rielo se está refiriendo aquí, de modo implícito, a la gravedad moral de los actos libres y a los condicionamientos y causas que eximen de la responsabilidad moral”.

restauración, el progreso, el bienestar. Este dominio es, más bien, ‘condominio’ con el modelo absoluto, pues en esto consiste mi concepción genética de la ‘providencia’ de la que el ser humano místicamente participa. El modelo absoluto otorga al ser humano el don del ejercicio de su potestad para el condominio amoroso de la naturaleza”<sup>11</sup>.

## 2. Antropología mística

Desdichadamente, somos lejos de este “condominio amorosa”: la 1ª parte de la encíclica nos procura numerosos hechos y cifras al respecto. Además, señala que un antropocentrismo desviado ha causado la crisis ecológica actual, y que por consecuencia, una antropología clara y equilibrada está requerida en vista a una ecología sana e integral. Por esta causa el Papa está pidiendo ayuda para “el desarrollo de una nueva síntesis que supere falsas dialécticas” (121).

La antropología rieliana nos parece una respuesta adaptada. Se encuentra de algún modo en ella las tres categorías de presencia del Absoluto en la realidad: el cuerpo o *soma*, el alma o *psyché* y el espíritu o *neuma*. Estas son, en virtud del Modelo, entidades abiertas. El cuerpo está abierto al alma, el alma al espíritu, y *vice versa*. Distinguir estas tres realidades, corporal o somática, anímica o psicológica, espiritual o neumática, no nos tiene que impedir entenderlas a la vez unidas y abiertas las unas a las otras. ¿Cómo se realiza esta unidad? El espíritu es el que mantiene el alma y el cuerpo, que sostiene las realidades psicológicas y somáticas o, mejor dicho, que “asume” la realidad psicosomática. La naturaleza humana es, según la expresión de Rielo, un espíritu psicosomatizado.

¿Cómo se realiza el carácter abierto? El espíritu es el elemento creado por el Modelo en el momento de la concepción del psicosoma y está infundido en este mismo instante en el psicosoma para ser la sede de la divina presencia constitutiva, increada. No es

---

<sup>11</sup> F. Rielo, *Introducción a la Gnoseología*, inédito.

algo accidental u opcional, sino necesario a la constitución del ser humano como persona. La persona humana es pues compuesta de dos naturalezas, humana y mística, dicho de otra manera de dos elementos:

- el elemento creado: el espíritu psicosomatizado, que hace de ella un ser finito, pero en relación, abierto al:

- elemento increado: la manifestación *ad extra* del Modelo absoluto en el espíritu humano, su “acto de presencia” en ella. El Sujeto absoluto nos hace personas abiertas a la infinitud en virtud de su divina presencia constitutiva<sup>12</sup>.

La persona humana es “imagen y semejanza” del Modelo absoluto (Gn 1,26. Cf. 65 et 84) porque éste le procura su carácter genético<sup>13</sup>. El espíritu genetizado conlleva una riqueza inconmensurable por distintas funciones que se proyectan, a través de él, en toda la persona: los atributos (verdad, bondad, hermosura, unidad), los receptores (creencia, expectativa, amor), las virtudes (prudencia, fortaleza, templanza, justicia) y las tres leyes ontológicas (ley de la inmanencia, ley de la transcendencia y ley de la perfectibilidad).

Sin embargo, en virtud de su libertad –una de sus funciones sicoespirituales–, la persona humana puede rechazar este patrimonio, o más bien desviarlo en su provecho en vez de ponerlo al servicio ajeno. Rielo diría que puede “egotizarlo”: “El cuidado amoroso con el que el modelo absoluto mantiene, conserva, organiza los seres y las cosas, es el cuidado amoroso que, místicamente, posee infuso el ser humano. La destrucción, el maltrato, el desorden, la agresividad con la que, por egotización moral, el ser humano irrumpe, con mucha frecuencia, en la naturaleza, incluyéndose a sí mismo y a los demás seres humanos,

<sup>12</sup> F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, p. 75-80.

<sup>13</sup> Su naturaleza deitática, la “deidad” –a no confundir con la “divinidad”, que concierne exclusivamente al Modelo absoluto– es la situación en la cual queda el ser humano en virtud de la divina presencia constitutiva del Modelo absoluto en él. En efecto, las Sagradas Escrituras dicen: “Dioses sois” (Jn 10,34). La divina presencia constitutiva del Modelo absoluto en nuestro espíritu creado hace de nosotros deidades, nos hace trascendentes, *capax Dei*.

es un contrahecho que, decisivamente, perjudica, no sólo al culpable, sino a todos los seres humanos y, *a fortiori*, a toda la creación”<sup>14</sup>.

Hemos visto con Rielo que la experiencia humana no es sin “la consciencia de relación con alguien o con algo”, pues “toda la realidad se constituye en relación”<sup>15</sup>. Por consecuencia, la egotización de la consciencia desemboca en la llamada “relación consigo mismo”, “una tautología, una forma de decir que no implica ni constituye relación verdadera: más bien, es irrelación, incomunicación, aunque ésta no sea absoluta”<sup>16</sup>.

### 3. Conversión ecológica y acción teantrópica

Cuando las personas humanas niegan el hecho de ser definidas por el Modelo y absolutizan la “relación consigo mismo”, corren el riesgo de un antropocentrismo desviado y de las crisis que conlleva: es el caso de la crisis ecológica actual. Si la encíclica subraya la responsabilidad del ser humano hacia esta crisis y sus consecuencias sobre los más pobres, pone al mismo tiempo de relieve la capacidad humana de cambio.

Efectivamente, cuando la persona admite el hecho de ser definida por el Modelo absoluto, se siente libre, responsable y capaz de “conversión ecológica” (216-221), es decir de “transformación personal” (211), de “profunda conversión interior” (217), o de “conversión integral” (218).

---

<sup>14</sup> F. Rielo, *Introducción a la Gnoseología*, inédito.

<sup>15</sup> “No hay experiencia alguna en la que no intervenga la relación de un ‘sujeto’ y de un ‘objeto’ diferentes entre sí”. F. Rielo, *Concepción mística de la antropología*, p. 72.

<sup>16</sup> *Ibid.* Y sigue nuestro autor: “La relación consigo mismo es una quimera que proyecta actitudes de autosuficiencia, prepotencia, clausuración, falta de personalidad. Ello es debido a que no existe, en realidad, lo absolutamente subjetivo ni lo absolutamente objetivo, sino lo subjetivo objetivado y lo objetivo subjetivado. Esta subjetivación de lo objetivo y objetivación de lo subjetivo tienen diferentes grados. La subjetivación llevada al extremo conduce al subjetivismo, al individualismo y al inmanentismo panteísta. A su vez, la objetivación llevada también al extremo, conduce al objetivismo, al materialismo y a la cosmovisión panteísta”.



La persona constituida por la divina presencia constitutiva del Modelo absoluto en su espíritu tiene la experiencia que “una mística [la] anima” (216). Se hace sujeto que asume toda acción, todo pensamiento o todo deseo en virtud de la apertura entre ella y el Modelo, apertura a la iniciativa del Modelo pero a la cual está invitada a responder libremente y activamente. La acción teantrópica<sup>17</sup>, la acción del Modelo absoluto en la persona humana y con ella comprende: una acción agente, la del Modelo, que actúa el primero, por don gratuito; y una acción receptiva, la participación libre del ser humano... incluso en el cuidado hacia la “casa común”. Los actos teantrópicos son “libres” si la persona humana es capaz de reconocer el mejor bien, con la luz de su inteligencia, y de tomar la decisión adecuada, con la fuerza de su voluntad. Lo que impide el acto libre es la egotización de la psyché, precisa Rielo.

Las ciencias experimentales y las ciencias experienciales deben estar en función de este carácter teantrópico del ‘condominio’. “La persona humana es, con el modelo absoluto, providencia para las criaturas”. Rielo sigue: “En esto consiste mi concepción genética de la ecología o ‘ecología transcendental’”<sup>18</sup>.

Fernando Rielo así como el Papa Francisco nos invitan a “mirar la tierra desde el Cielo” con vista a alcanzar una alianza fraterna entre la humanidad, el conjunto de seres y de cosas y su Creador común que mora en su obra entera. “La educación ambiental debería disponernos a dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo” (210). En

---

<sup>17</sup> F. Rielo fundó la sicoética como “ciencia que estudia la acción teantrópica en las estructuras síquicas y éticas del ser humano, iluminadas por una ontología propia del espíritu cuya dinámica es el éxtasis”. El éxtasis tiene también su ciencia, la “extasiología”, “rama de la ontología o mística”. En los actos teantrópicos ejercidos en plena libertad, el éxtasis es la dinámica de las estructuras síquicas y éticas del ser humano, pero en cuanto haya manifestaciones disgenéticas del ego (y que la libertad está deformada), cual sea el grado, la névrosis se hace entonces la dinámica de las fuerzas estímúlicas. Cf. F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Madrid, FFR, 2001, p. 111.

<sup>18</sup> F. Rielo, *Concepción genética del método*, inédito.

esta preciosa ciudad Salmantina, en esta vivencial “casa común” que representa el VI Congreso Mundial de Metafísica en la Universidad pontifical de Salamanca, no podemos concluir sin mencionar a san Juan de la Cruz que el Papa cita con el fin de ilustrar su mensaje : “el místico experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres” (234).

## *Lo místico, fundamento de una nueva metafísica*

JULIA YÚFERA

Facultad de Pedagogía, Departamento de Teoría e  
Historia de la Educación  
Universidad de Barcelona  
jyufera@hotmail.es

### **Abstract**

La tradición filosófica occidental, en su afán racionalista, ha discriminado las potencialidades cognoscitivas de la experiencia, del contemplar, del sentir y del amar, deslegitimando con ello la visión mística de la existencia. A pesar de que el espacio más idóneo de lo místico es el silencio, un silencio reverencial que intuye la profundidad de lo que es callado, hablaremos de lo místico para mostrar su potencialidad restauradora de lo humano y para intentar salvarlo del desprestigio, de la confusión y de los prejuicios de toda índole que, en el mejor de los casos, lo ha relegado a espacios privados, testimoniales, literarios y no determinantes sin advertir, si quiera, lo verdaderamente determinantes que pueden llegar a ser esos espacios.

*Mística, nihilismo, metafísica, humanismo, experiencia*

«No es lo místico cómo sea el mundo, sino que el mundo sea».  
(Wittgenstein, *Tractatus*, 6.44).

Cuando el primer Wittgenstein, en el *Tractatus logico-philosophicus*, nos exhortaba a callar ante lo que no se podía hablar desde las proposiciones de la ciencia natural no estaba negando, en absoluto, la existencia de los objetos de la metafísica

sino la legitimidad significativa de sus discursos. Lo místico (*das Mystische*), la Estética, la Ética y la Religión o el sentido de la existencia, estaba alejado de lo empírico, de lo expresable y de lo cognoscitivo para adentrarse en el sentir, en lo contemplativo o en el ámbito de la experiencia<sup>1</sup>.

Nos quedaremos, sin embargo, con su convencimiento posterior de que es, precisamente, de lo que no se puede hablar lo que realmente importa en la vida humana, con su advertencia de que, a pesar de su inefabilidad, lo místico se muestra una y otra vez en cada uno de los hechos que experimentamos, para osar aquí a hablar de lo místico, o mejor, de lo que se ha hablado o balbuceado<sup>2</sup> sobre lo místico, con el fin mostrar su potencialidad restauradora de lo humano, como alternativa al nihilismo contemporáneo y como posible fundamento para una nueva metafísica.

## 1. Dimensión mística de lo religioso y de lo humano

La cualidad de poder saltar de un *sí mismo* hacia el *absoluto* está subyaciendo en todo ser humano, al margen de cómo se consiga o desde qué contexto cultural, religioso o histórico. Es también incuestionable el hecho de que, al margen de las posibles manifestaciones de mística profana, el fenómeno místico

---

<sup>1</sup> La palabra *experiencia* no está tomada aquí, ni en lo sucesivo, en un sentido puramente psicológico o sentimental como una especie de sensación personal, sino en un sentido antropológico e incluso metafísico. *Experiencia* viene de *ex-prior*, compuesto de *ex* y de la raíz *per*. En sánscrito, *par* es dirigir. En griego, *περάω* es pasar a través de puerta. Se trataría de un atravesar existencial a través de una puerta estando al mismo tiempo a este lado del umbral, a cierta distancia y a cierta tensión (*ex* para poder observar) para poder darse cuenta del *experimento* que está ocurriendo dentro de nosotros. Véase Panikkar (1965: 67)

<sup>2</sup> «De paz y de piedad/ era la ciencia perfecta,/ en profunda soledad/ entendida( vía recta);/ era cosa tan secreta,/ que me quedé balbuciendo,/ toda ciencia trascendiendo/» Véase «Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación», 2 en San Juan de la Cruz, (2009: 86). Véase también «Cántico espiritual», 7: «Y todos cantos vagan/de ti me van mil gracias refiriendo,/y todos más me llagan,/y déjame muriendo/ un no sé qué que quedan balbuciendo» en *Ibid.*, pág.66.

se da fundamentalmente en el seno de las religiones. Por ello, consideramos necesario el estudio fenomenológico y comparado de las religiones para comprender el hecho místico, como lo es el estudio de la mística para avanzar en la comprensión de la religión.

Lo religioso puede ser concebido, sin embargo, no tanto como un conjunto de creencias o de confesiones diversas, sino como una manifestación más que el hombre hace sobre sí mismo, que atiende a una dimensión espiritual y a una experiencia de fe de un orden u otro. Desde esta perspectiva, la fe es una experiencia vital, mientras que la creencia es interpretación o, lo que es lo mismo, una creación humana posterior y, por tanto, secundaria.

Con esta mirada, podríamos restaurar lo religioso entendido desde su dimensión óntico-mística. Desde aquí, toda religión querría ayudar al hombre a realizar su ser, consista en lo que consista. Toda religión sería el intento de guiar al hombre hacia su fin óntico, de lo que el ser humano puede llegar a ser o será, y toda fe, el conocimiento substancial de las cosas venideras.

Si el ser humano tiene una estructura óntica, si es un ser, el espacio óntico de la religión apunta al espacio óntico del hombre. Pero, aún en ese caso, no podemos decir nada de esta dimensión óntica a no ser que la traduzcamos a su versión ontológica, es decir, sólo podemos dar cuenta de nuestra existencia. «No diremos, pues no podemos decir nada de este *ur-grund* de nuestro ser»<sup>3</sup> y ello nos remite a la dimensión mística de la religión que se expresa a través de la experiencia inefable y ontológica del ser como *siendo de, en, para o deviniendo* Dios o lo Absoluto, y del que no tengo ser “mío”, ni, por tanto, soy poseedor.

Sin embargo, sin un cierto darse cuenta del ser, nadie puede llamarse persona. Incluso en el budismo, del que se ha cuestionado también su consideración de religión, y donde yo no soy nada de lo que tengo porque soy “nada”, esa nada que soy es lo que tiene que salvarse realizando su inconsistencia ontológica, su “nada”: si nuestro no-ser no se libera, no se alcanza la salvación.

---

<sup>3</sup> Véase Panikkar (1965: 61).

Este estudio de lo religioso y de lo místico que, en ambos casos, tienen una peculiar manera de *religarnos*<sup>4</sup>, nos llevará, pues, a profundizar en el conocimiento del propio ser humano. La propuesta de Raimon Panikkar para este conocimiento del hombre, genéricamente hablando, es algo más que una pura antropología: es una antropofanía, entendida como el estudio de las manifestaciones del hombre sobre sí mismo bajo los parámetros de una escucha como actitud existencial de simpatía, conocimiento y amor respecto al otro. *Antropofanía* sería el esfuerzo en la tentativa por comprender la manifestación de lo que el hombre dice de sí mismo, en base a la fenomenología que intenta describir lo que aparece (*to phainomenon*).

En este marco, Raimon Panikkar apuesta por la superación del pensamiento analítico y conceptual que caracteriza la debilidad y, al mismo tiempo, el genio de Occidente en su manía de poner etiquetas que sirvan para identificar y clasificar. La realidad escapa al pensamiento analítico pero el pensamiento racional parece no tolerar ni la ambigüedad ni la propia vida (Panikkar, 2010).

Desde William James se presenta como rasgo característico de las experiencias místicas su alcance noético; su condición de experiencias cognoscitivas; su referencia a una realidad percibida como real, más aún, eminentemente real (James, 1994). Es lo que otros caracterizan como *penetración intuitiva* que permite a quien la vive penetrar más allá de las apariencias de las cosas hasta sus dimensiones más profundas. De ahí, la certeza subjetiva que acompaña los estados místicos. Una certeza tal que quienes viven dichos estados místicos confiesan dudar antes del testimonio de los sentidos que de esta experiencia desconcertante, extraordinaria e impactante.

---

<sup>4</sup> Ligado al concepto zubiriano de *religatio*, encontramos a otro autor. Para el filósofo y sociólogo francés Edgar Morin regenerar la cultura y, con ella, la vida, supone restablecer o restaurar al hombre religioso, aquel que redefine toda la estructura de la realidad en un acto de religación con el prójimo, con la comunidad, con la sociedad y con la especie humana que viene a reconfigurar su acción moral. Véase Morin (2009:32)

Tal certeza<sup>5</sup> no se traduce, sin embargo, en la perfecta claridad de quien se hace una idea clara y distinta, a modo cartesiano, de lo que conoce. Por entrar en contacto con la realidad a través de otros cauces que los ordinarios (el de los sentidos y de los conceptos), la certeza, basada en una luz que viene de más allá del propio sujeto, es consustancialmente oscura, tanto por el tipo de experiencia como por el medio de conocimiento a través del cual se accede, como por la naturaleza de la realidad conocida. Panikkar afirma que esta certeza nos podría venir muy bien a un Occidente que, desde Descartes, ha pasado de la obsesión de la certeza a la obsesión por la seguridad. Este retorno a la primera obsesión, que no dejaba de ser un anhelo de seguridad primera, sólo nos convendrá si somos capaces de superar la incertidumbre que nos causaría trascender dos de nuestros pilares monoculturales más característicos: el pensamiento analítico y el conceptual. La certeza mística, a cambio de la incertidumbre analítica y conceptual. Este es el precio a pagar.

## **2. Mística e interculturalidad**

Resulta cada vez más obvio que el cambio de época en el que estamos inmersos (más que en una simple y no menos compleja época de cambios), tendrá que estar constituido por una mutua fecundación intercultural (Panikkar, 2010). La interculturalidad no es un lujo sino una cuestión de vida o muerte: «ninguna cultura, ninguna religión puede resolver por sí sola el problema humano» (Panikkar, 1996: 40). En este momento histórico, tendríamos que concebir las culturas no como un mero folklore que debemos tolerar en mayor o menor grado, ni siquiera como una simple cosmovisión sino, más aún, como mundos. Cada

---

<sup>5</sup> Es interesante observar la relación tensional entre duda y certeza que aporta la experiencia mística. Buda advertía del error de aferrarse a cualquier doctrina o explicación. Decir de él que aportaba doctrina era denostarle. Si un texto o el testimonio de un místico nos sirve para confirmar nuestras hipótesis es sospechoso de no ser válido o verdaderamente valioso. Oscuridad y perplejidad van de la mano de la nueva certeza mística, nacida de la absoluta falsabilidad de lo establecido, de lo *totalmente otro* y de la inseguridad del abismo al que uno debe exponerse.

cultura nos presenta un mundo, no sólo lo representa. Así, porque hay culturas diferentes hay mundos diferentes. Sólo la interculturalidad nos permite darnos cuenta de la *relatividad* (no relativismo) de todas nuestras opiniones. La interculturalidad es un desafío pues nos interpela a todos en nuestra manera de vivir, en nuestra visión de la realidad y en nuestra manera de pensar (Panikkar, 2010).

En este comercio, el diálogo intercultural nos invita a profundizar en las raíces fundamentales de las culturas. Sólo si llegamos a nuestras raíces superaremos el peligro del eclecticismo o la imitación superficial de los accesorios. Deberíamos advertir de los peligros del sincretismo. Aunque éstos son menores respecto de la otra tendencia actual, la de los fundamentalismos, ambas facetas tienen en común un cierto desprecio, más o menos velado, por la diferencia. Haríamos más justicia al otro y a su diferencia si evitáramos pronunciar sentencias que dictan que “todo es lo mismo”, o “todas llevan al mismo sitio”. El único denominador común legítimo sería, más bien, un “todas comparten la acción de *apuntar-hacia-algo* que no necesariamente es lo mismo”. Hemos de ir más allá de las simplificaciones y atrevernos a enfrentar la riqueza de la máxima complejidad, aquella que se vislumbra más allá de todo límite y que suscita, de manera ineludible pero afortunadamente, el asombro.

El camino de encuentro y de diálogo debe trazarse por las vías del *no-saber* y de la receptividad del silencio de donde nace la palabra verdaderamente significativa. El centro neurálgico del místico es la experiencia del misterio, no tanto las creencias y sus prácticas, a pesar del valor que también debemos conferirles. Por eso, ante el panorama actual de desencuentros y crisis de las diferentes tradiciones, religiosas o no, el misticismo y su inherente radical transformación pueden ser un anclaje sólido y un verdadero lugar de encuentro generador de un cambio de paradigma y una renovación de las viejas estructuras. No en vano, los místicos son el mejor ejemplo testimonial de antidogmatismo dado que, en su proceso, han tenido que relativizar e incluso romper las estructuras conceptuales de las que se nutren todos los sistemas.



Un diálogo que no incluya el corazón no es un verdadero diálogo. Trascender el propio punto de vista es imposible si se parte exclusivamente de la razón. En este punto se da, por tanto, un vínculo evidente, una interrelación intrínseca y básica entre interculturalidad y espiritualidad (Panikkar, 2009).

Si cada ser es único, irreductible en su diferencia, también lo será cada mundo, cada lenguaje y cada cosmovisión. Es posible la simultaneidad de la unidad y la pluralidad. Cada cultura dispone de una tradición, una creencia y un lenguaje a través de los cuales todo profeta o todo místico recibe e interpreta el misterio. Después del fogonazo que supone la experiencia mística viene el posterior enfriamiento, la cristalización y la expresión de la experiencia de lo inefable que ha dado lugar a las diferentes religiones. En este enfriamiento el objetivo de las religiones debería ser revivir el momento originario que dio lugar a la palabra original (Bergson, 96).

Rescatar los orígenes de toda tradición religiosa podría permitir establecer un verdadero diálogo en un escenario de evidente plurilingüismo religioso. Quizás el encuentro podría situarse más en el “cómo creemos” que en el “qué creemos”. La experiencia de lo místico haría restaurar lo humano en la creación de un nuevo lenguaje. Estas nuevas palabras, nacidas de un silencio regenerador, no serían repetidas ni regresivas sino progresivas, y no sólo dirían, sino que engendrarían nuevos mundos y nuevas consciencias.

El hombre religioso del futuro, a ser posible inmediato, ya no lo será en conformidad pasiva a una tradición recibida culturalmente, sino como respuesta activa que, sin devaluar la tradición, sea una opción plenamente libre y personal, en el ejercicio de un sano individualismo no reñido con lo comunitario, que le llevará a una verdadera conversión. O será místico o no será, decía Karl Rahner. El riesgo podrá recaer en las posibles distorsiones respecto de lo que se entienda por mística porque, en su definición, pueden incluirse prácticas o técnicas de expansión de conciencia o de éxtasis que tienen orígenes y fines dudosos. No debería tratarse de

una mística de fenómenos puntuales o aislados, desintegrados de una experiencia integral, sino de una forma de vida donde cabe la *unión-fusión* entre lo finito y lo infinito materializada en la acción social o el servicio a los demás como una forma de amor.

Sólo hay un posible futuro próspero si se ponen a la cabeza de este nuevo paradigma aquellos que den testimonio del misterio y aquellos que, de forma consciente y consecuente, decidan creer ni que sea solamente en el ser humano (que ya es mucho). Tal vez la actual situación de evidente crisis del sujeto y su peligro de deshumanización explique la aparición de estudios que comienzan a destacar la relación entre mística y humanismo (Sancho, 2009).

Hemos de ir al fondo mismo de nuestros sentimientos, de nuestras ideas y de nuestra vida para construir una cultura de la paz en sintonía con una cultura de la sabiduría donde no hay *logos* sin mito, ni conocimiento sin amor. La sencillez y la radicalidad que caracteriza la sabiduría no es simplificación, sino al contrario, el reconocimiento de la complejidad de la realidad en todas sus manifestaciones, y el reto implícito ante el descubrimiento de que podemos acercarnos a ella si no nos olvidamos de nosotros mismos y, paradójicamente, si somos capaces de un abismal descentramiento y autotrascendimiento (Panikkar, 1998).

### 3. Desde la mística hacia una nueva metafísica.

«Pensar en el sentido de la vida es orar». (Wittgenstein, *Diario filosófico*).

Después de dos siglos de ataques constantes a la Metafísica, sentenciada a muerte por la filosofía analítica y por el estructuralismo, podríamos optar por reconstruirla a partir de sus ruinas, o bien intentar una deconstrucción<sup>6</sup> subversiva que

<sup>6</sup> Hacemos nuestro el término *deconstrucción* acuñado por Martin Heidegger y, posteriormente, sistematizado y teorizado por el filósofo posestructuralista Jacques Derrida, concibiendo el mismo como una suerte de construcción inestable, confusa, insegura, paradójica y resultante de procesos históricos y acumulaciones metafóricas. Más que un juego textual o un método podría ser concebida como una forma de resistencia política. En cualquier caso, la de-

introduzca pequeñas derivas suficientemente significativas para una restauración creativa con la que poder hacer surgir un nuevo pensar metafísico desprovisto de sus antiguas pretensiones. Esta restauración de la metafísica quizás podría poner solución a nuestra época nihilista de pérdida de fe en todos los valores trascendentes, incluso de aplicación inmanente.

De la mano de las palabras que, más que un mero instrumento, ya eran, para Heidegger, la mirada del ser, quizás podamos superar el *olvido del ser*, acercarnos a sus límites y atisbar un ámbito transmetafísico como resultado del *re-conocimiento* y la restauración del misterio. En ese intento, la filosofía debería restaurar el predominio de su género interrogativo proponiendo preguntas más que respuestas. El *logos* podría rescatar el mito y la ficción que serían releídos y revalorizados, no en su discurso literal, sino en la interpretación de aquello a lo que apuntan: ese ámbito trascendente al que sólo el lenguaje simbólico<sup>7</sup> puede acceder. Cuando Heidegger se preguntaba qué significa pensar<sup>8</sup>, proponía como respuesta un *poetizar*. Esta era la mejor opción del pensar metafísico para reavivar el recuerdo del ser, para pensar las cuestiones últimas: aquéllas, primeras o últimas, que Gabriel Marcel o María Zambrano, desde su razón poética, concebían no tanto como problemas sino como misterios.

Dada la complejidad de nuestra sociedad contemporánea, ¿es una osadía o una insensatez pretender ofrecer algo que, por sí sólo, sea fuente de sentido? Y, ¿es mayor osadía, si cabe, que ese algo sea lo místico? Hemos sido testigos de cómo, entre otras muchas cosas, la religión, el mito, la nación, el partido o la democracia, tal y como están constituidos, han ido perdiendo crédito. Las exigencias económicas y políticas de la acumulación capitalista

---

construcción sería una estrategia filosófica con la que invertir y desmontar las categorías filosóficas tradicionales.

<sup>7</sup> El análisis etimológico de la palabra símbolo (*sym-bolon*) pone en evidencia su primer significado del signo de reconocimiento que constituyen los dos fragmentos de un mismo objeto cuya coincidencia posible de las líneas de fragmentación atestigua la unidad original. Véase Cornelis (1970: 263)

<sup>8</sup> Véase Heidegger (1972)

han provocado el tránsito de los valores ascéticos del trabajo, del esfuerzo y de la vocación a la visión instrumentalista del mismo y a la obtención de recursos con fines hedonistas. La identidad y los valores se buscan con más frecuencia en el ámbito del consumo que en el ámbito de la cultura. Menos todavía en el ámbito del *ser* o en el del *sujeto* que, dicho sea de paso, a partir de las aportaciones de las ciencias cognitivas, parece que ha dejado definitivamente de ser unitario para convertirse en fragmentario<sup>9</sup>. Pero este descubrimiento del *sujeto* como supuesto *ser virtual*, lejos de ser motivo de uno de los grandes retos de sentido, ha decaído en un nihilismo sin atisbos de nuevas construcciones.

En este escenario, no sólo presente en la cultura occidental; en los límites del mundo; en lo fronterizo o en los umbrales, es donde, quizás, haya que descubrir las grietas que hagan posible vislumbrar la restauración de lo humano. Este es, pues, el objetivo de nuestra propuesta.

---

<sup>9</sup> Las ciencias cognitivas, incluso en las tendencias más conservadoras, niegan la existencia de un ser cognitivo unitario, solido y centralizado. Frente a un *ser* como punto de vista coherente y unificado, como lugar privilegiado desde el que pensar, percibir y actuar, aparece un *ser* o *sujeto cognitivo* fundamentalmente fragmentado. Existe, por tanto, una tensión entre lo que la ciencia está afirmando: un ser carente de sustancialidad que actúa como si estuviera presente como una interfaz virtual, y, por otro lado, lo que nuestra experiencia inmediata nos dice: que tenemos o que somos un ser. Véase, a tal efecto, lo antes mencionado sobre la experiencia mística y ontológica del ser. El problema no es tanto que no encontremos el ser sino que el ser no sea necesario para la cognición ni siquiera para el sujeto moral. El budismo es una clara muestra de que la práctica del reconocimiento de la vacuidad del ser, conocida como meditación intuitiva o *Samatha-Vipassana*, es la base del adiestramiento, incluido el ético. En cualquier caso, este desafío apasionante que abre el budismo y las ciencias cognitivas puede ser objeto de un próximo estudio.

## Bibliografía

BERGSON, H. (1996) *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid, Tecnos.

CORNELIS, E. (1970) *Valores de las religiones no cristianas. Aproximación al budismo*. Barcelona, Nova Terra

HEIDEGGER, M. (1972) *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, Nova.

JAMES, W. (1994) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península

PANIKKAR, R. (2009) *Mística, Plenitud de vida*. Barcelona, Fragmenta editorial, Opera Omnia, vol I, Tom I

\_\_\_\_\_ (2010) *Pluralisme i interculturalitat*. Barcelona, Fragmenta editorial. Opera Omnia, vol. VI. Tom I

\_\_\_\_\_. (1998) *Invitació a la saviesa*. Barcelona, Columna edicions.

\_\_\_\_\_ (1996) *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Siruela.

\_\_\_\_\_ (1965) *Religión y religiones*. Madrid, Gredos

MORIN, E. *El método 6. Ética*. Madrid, Cátedra.

SAN JUAN DE LA CRUZ (2009). *Obras completas*. Madrid, EDE.

SANCHO, F.J. (coord.) (2009) “Mística en el siglo XXI: mística y profecía” en *Mística y filosofía*. Ávila, Cites.

WITTGENSTEIN, L. (2003). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Tecnos.

\_\_\_\_\_, *Diario filosófico* (1982), Barcelona, Ariel.

ZAMBRANO, M. (1971) *Obras reunidas*. Madrid, Aguila.

ZUBIRI, X. (1985) *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza Editorial.



**B**

**Experiential Sciences**





## ***Ecopsicología: habitar con un mínimo grado de dominación y un máximo de libertad***

SEGUNDO EMILIO ACOSTA DÍAZ

Institución Universitaria CESMAG /Departamento de Ciencias Humanas y Espiritualidad, Investigador Grupo LUMEN, Pasto, Colombia

Universidad Pontificia Bolivariana, estudiante de Doctorado en Filosofía, Medellín, Colombia

seacosta@iucesmag.edu.co; acostadi@msn.com

### **Resumen**

Los cambios, las transformaciones y la necesidad de un diálogo abierto y plural requieren interrogarse, entender y aproximarse a las profundidades del ser a través de una visión integral de la vida que permita comprender el actuar humano y su sentido a partir del *cuidado de sí* y la posibilidad de hacer conciencia de sí mismo mediante *los ejercicios espirituales*.

La *Ecopsicología* pretende integrarse en la dinámica de una cultura cambiante como una alternativa ética, política y mística capaz de retomar los senderos de la sabiduría, de la organización y de la responsabilidad animada por principios éticos, morales y estéticos en donde los ejercicios espirituales se constituyan en una vía capaz de generar cambios y transformaciones en la totalidad psíquica de los individuos a partir de la conciencia y *cuidado de sí* y de la responsabilidad social que esta implica.

### **Introducción**

No se puede entrar en la búsqueda y descubrimiento de *sí mismo* si no es en el contexto de un escenario vital desde donde es posible preguntarse también por el sentido y la razón de ser de lo que acontece en la superficie y en la profundidad del mundo que rodea la existencia humana.

En una cultura que tiende desproporcionadamente a la superficialidad, a la pluralidad y la diversidad, hace falta volver la mirada hacia la unidad, la profundidad del ser y la articulación final de los eventos de la naturaleza y de la vida para reconocer “si hay alguna conexión, y, por decirlo así, comunidad mutua entre las cosas inteligibles y las de la naturaleza, o bien no hay ninguna, sino que unas y otras, estando separadas, actúan sin embargo a la vez, de alguna manera, sobre el conjunto de la entidad” (Teofrasto, 1991, p.5).

### **La conciencia de sí**

La apertura en el horizonte de comprensión, el sentido de lo plural, la unidad y la plasticidad son habilidades propias de la inteligencia humana; en ellas aflora la capacidad creadora y el desafío irrefrenable de buscar el bien en medio del mal que aflige a la humanidad. Si el sentido natural de trascendencia es capaz de poner al hombre en las manos de Dios, su sentido de aniquilamiento también lo subsume en el silencio y en el vacío existencial.

Los cambios permanentes, la superficialidad de la vida, la pragmatidad e inmediatez, lo efímero, lo pasajero, lo *light*, lo líquido, conducen a un estado de “angustia frente a la brevedad de la vida” (De Unamuno Pérez, 1991, p. 208) hasta el punto de oscurecer u obnubilar la consciencia de “des-nacer cada día” (De Unamuno Pérez, p. 143) por cuanto el hombre se ha acostumbrado a vivir una vida que ha perdido el encanto, la fascinación, la pasión por las cosas bellas, la inteligencia para apreciarlas y la capacidad por hacer que ellas prevalezcan y sean duraderas.

A este punto es fácil sumergirse en los laberintos oscuros, o en los círculos viciosos que conducen a la repetición, a la falta de contenido, la vaciedad, al *no me importismo* radical, al delirio y al absurdo de la vida en donde están ausentes la búsqueda natural del bien, la libertad y la verdad. Quizá la vuelta a la esencia de la vida y de su significado permitan rescatar el sentido de sí mismo con su capacidad de trascendencia.

La *conciencia de sí mismo* es creadora, permite el reconocimiento de la propia grandeza y de la extrema fragilidad; es capaz de toda la atención sobre lo que se es y el cuidado de las condiciones que permiten autocontrolarse, autoafirmarse e identificarse como un ser único necesitado de cuidado y de compromiso para el cambio y la transformación que se da en la medida que se establece diálogo, encuentro y confrontación con los demás.

Tratarnos con un mínimo grado de dominación y un máximo de libertad, no altera la dinámica de la vida; más bien se convierte en una manera de acoger la organización natural y se constituye en el reconocimiento de la existencia de conexiones vitales dentro de una sincronía permanente. El cerebro humano y la mano no alteran ni ponen en conflicto las relaciones equilibradas y armoniosas cuando se reconoce la unidad transformadora de la naturaleza sin violentarla, sin deteriorarla ni ponerla en peligro y en riesgo de extinción. Esto supone entender muy bien el sentido de pertenencia y pertinencia de la vida que rodea y del Creador que la ha dispuesto gratuitamente.

### **La ecopsicosofía**

La *Ecopsicosofía* (ekoyicosofía) es una forma *sui generis* de aproximación a la realidad dentro de una cultura cambiante; hunde sus raíces en los vocablos griegos: *oikos* (oikos) casa, vivienda, hogar; *psico*, del griego *psiche* (yuce): alma y *sofia* (sofia): sabiduría. Quiere constituirse en un horizonte de lectura y comprensión de la realidad a partir del *cuidado de sí* como punto de partida de la modificación del comportamiento humano y *los ejercicios espirituales* como la estrategia más apropiada para que la conciencia pueda recrearse y encontrar los caminos propios para el cultivo de las virtudes en los hombres que son capaces, por su inteligencia y sabiduría, de reconocer no solo la gratuidad de la vida sino también el sentido universal de servicio que ella tiene en el angustioso caos insostenible de la autodestrucción y el empoderamiento sistemático del mal como un virus que vulnera todas las estructuras personales y sociales de la humanidad.

Esta forma de abordar la vida procura constituirse en una alternativa ética y política dentro de una cultura cambiante que experimenta la búsqueda de la sabiduría, de la organización y de la responsabilidad animada por los principios éticos, morales y estéticos trascendentales, en donde los ejercicios espirituales se asumen no solo como “producto [...] del pensamiento, sino [como] una totalidad psíquica del individuo” (Hadot, 2006, p. 24).

Se trata de incentivar este “arte de vivir, en una actitud concreta, en [...] un] estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia” (Hadot, p. 25) y permite la “construcción del tipo de persona [...] que ellos llegan a ser” (Meléndez, 2013, p. 276).

Conciencia y *cuidado de sí*, en la naturaleza humana, suponen “un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la conciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores” (Hadot, p. 25) que es lo que se requiere en los actuales momentos de emergencia, caos y cambio, donde la armonía entre el conocer y el buen vivir, son necesarios para habitar éticamente con un mínimo grado de dominación y un máximo de libertad en donde “el proceso de conocimiento de sí mismo [conduzca] a la sabiduría” (Foucault, 1994, p. 51) que convierte en único al ser humano, capaz de sobrepasar con su intelecto las fronteras más adversas de la realidad física, psíquica y espiritual lo que hace que “se descubra a sí mismo como alguien distinto de las cosas que produce” (Gonzalez, s.f., p. 13) y consciente de que al ocuparse “de sí mismo,....[se ocupa] de la ciudad” (Foucault, 1999, p. 447) como espacio apropiado para la convivencia por cuanto definitivamente no puede vivir en solitario.

En la ecopsicosofía, la construcción de sentido de la *realidad vital* es un acto permanente que sin abandonar su contexto (el *oikos*) ejerce el ser humano, quien tiene la posibilidad de establecer vínculos entre el aquí y el ahora existencial y el todavía no trascendental, al punto que vivir en el *oikos* supone gozo y disfrute que no puede percibirlos más que el sabio y prudente, capaz de disponerse a la “apertura [,] al estupor y a la maravilla” (Francisco, 2015, núm 11) en una conquista del sentido de su propio ser, de

los suyos como familia y de los otros como comunidad que atisba la necesidad de trascender.

La tendencia natural del hombre a buscar y maravillarse por el conocimiento superior que le permite sobrevolar la *realidad vital*, interpretarla, contemplarla e incluso transformarla, conduce a la inmersión y al conocimiento de las causas primeras en donde el hombre, “al poseer las sensaciones, la memoria y la experiencia, también puede conocer[las]” (Jaroszynski, 2005, p. 54) como camino que conduce a la sabiduría, al conocimiento de las causas primeras que originan el saber filosófico y calman la sed de conocer y vivir de la experiencia espiritual.

Este conocimiento que se recrea es transitorio, como lo es el hombre en su experiencia vital, de allí que su goce y disfrute sean efímeros y que se alcance únicamente en momentos excepcionales y breves. La plasticidad, complejidad y movilidad lo caracterizan como “una especie de devenir, en cuanto asume la forma de la voluntad de hacer cognoscible, identificable, manejable lo que fluye, para de ese modo entrar en relación con él”(Jara, 1998, p. 292) y crear desde él una realidad que pueda incorporar como suya a su existencia.

Las necesidades y respuestas desde el conocimiento se convierten en posibilidades de comunicación y de construcción de sentidos en un mundo asfixiado y expuesto a profundos y acelerados cambios e incluso de transformaciones radicales en las que muchas veces está presente la: “incapacidad para mantener sanas y duraderas relaciones”(Acosta, Guerrero & Rojas, 2014, p.16) que fortalezcan el sentido de “autocontrol de los impulsos de poder, de agresividad” (Acosta, Guerrero & Rojas, p. 16) y construyan una experiencia espiritual capaz de estimular la solidaridad y la fraternidad universal que tanto se requiere en los momentos actuales.

Esta forma de abordaje de la realidad tiene dos dimensiones claves: el sentido de la vida cuya dinámica conduce a la realización de los seres en cuanto están hechos para cumplir una vocación, alcanzar

una finalidad y establecer relaciones de solidaridad y fraternidad que permitan comprender su naturaleza de ser para los otros, estar en sintonía armónica con el mundo que lo rodea como el escenario más apropiado para su desarrollo personal y social y en donde es fundamental la autorregulación del instinto de poder y de dominación propios de la naturaleza humana e inmersos en lo más profundo de su ser, con el fin de crear escenarios apropiados para convivir y vivir con auténtica paz y libertad.

Estar en armonía significa participar de una relación dinámica y creativa en donde ninguno de los seres vivos esté sometido a existir y subsistir de una manera aislada o bajo el poder y el dominio sin considerar que los humanos también dependemos y formamos parte de esta gran cadena de la vida.

Los animales dependen de la fotosíntesis de las plantas para cubrir sus necesidades energéticas; las plantas dependen del dióxido de carbono producido por los animales, así como del nitrógeno fijado en sus raíces por las bacterias; finalmente, plantas, animales y microorganismos regulan la biosfera y mantienen unas condiciones aptas para la vida (Capra, 2002, p. 28).

Articular la vida, la conciencia y sus inquietudes, la naturaleza y el sentido de trascendencia es reconocer que la naturaleza «no es solamente un lugar privilegiado para encontrar a Dios, sino que es un lugar natural» para expandir la vida, el alma como el hálito vital, “la sabiduría y el espíritu humano capaz de corresponder al amor Supremo, al Bien Supremo” (Acosta Díaz, 2014, p.19) en donde la unidad y la diversidad punto de partida del accionar del espíritu humano “no es solo apariencia, sino también verdad” (Adorno, 1970, p. 461) que contiene en sí misma tal sentido de trascendencia.

Armonizar y mantener equilibrio entre la naturaleza, el hombre y su sentido espiritual será lo que produce satisfacción y conduce a la felicidad como realización humana, vital y espiritual que implica: “ampliar nuestra comprensión de la mente y la conciencia” (Capra, 2002, p. 62) como lugar desde donde se dinamiza y experimenta

la vida. Esa relación compleja de unidad entre mente y conciencia es lo que permite un acople con la realidad a partir del que se estructuran nuevas formas de relaciones como lo indica la teoría de la autopoiesis según la cual “el sistema vivo se acopla al entorno estructuralmente [...] mediante acciones recurrentes, cada una de las cuales activa cambios estructurales en el sistema” (Capra, p.62) sin que se pierdan la autonomía y la dinámica del conocimiento profundamente ligada a la experiencia de la vida y al gobierno de sí mismo y de los demás.

La conciencia de sí, ayuda a reconocer los propios límites y a considerar las fracturas más profundas de la conciencia humana donde se “ha roto la armonía con el todo al hacer de las cosas simples instrumentos, cosas sencillamente útiles” (Posada, 2013, p. 207) y se ha interrumpido el diálogo con los otros, con la naturaleza y con el Otro, desconociendo “lo que somos y dando vida a nuevas formas de subjetividad” (Sorrentino, 2007) olvidando quizá “El sujeto originario de todo devenir y de toda práctica” (Foucault, 1979, p. 20).

### **El cuidado de sí**

El giro existencial hacia *sí mismo* reclama una estrecha relación con los otros como lo indica Foucault (2009) en su obra: *El gobierno de sí y de los otros* “uno no puede ocuparse de *sí mismo*, *cuidar de sí mismo*, sin tener relación con otros” (p. 59), sin contar con el ámbito vital y con la trascendencia lo que implica la “[...] obligación de todo individuo de *cuidar de sí mismo*, inmediatamente ligada, como su condición, al *conocimiento de sí*” (Foucault, p. 60) en un escenario de transitoriedad.

El “*cuidado de sí*” se entiende “como un conjunto de prácticas mediante las cuales un individuo establece cierta relación consigo mismo, y en esta relación el individuo se constituye en sujeto de sus propias acciones” (Chirolla, 2007, p. 241) con tal grado de libertad que las asume con responsabilidad. Esas acciones tienen lugar en el mundo, en el contexto vital y en un escenario propio.

“Séneca no encuentra su alegría en Séneca, sino en el trascender de Séneca, descubriendo en sí mismo una razón que forma parte de la razón universal y que yace tanto en el interior de seres humanos como del propio cosmos” (Hadot, p.277).

Foucault (1994) en su libro *Hermenéutica del sujeto*, indica tres líneas fundamentales a partir de las que se logra ese *cuidado de sí*.

La dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa) (p. 49).

Ese cuidado de sí mismo por una parte se orienta hacia el *conocimiento de uno mismo* que a su vez implica el *cuidado de sí mismo*: “Para conocerse a uno mismo hay que contemplarse en un elemento que es el equivalente de uno mismo; hay que contemplarse en ese elemento que es el principio propio del saber del conocimiento, es decir, el elemento divino” (Foucault, 1994, p. 51).

Hay que ir más allá de sí mismo en la búsqueda de la armonía y el equilibrio que no solo es interior en cuanto implica “la superación del yo y la universalización” (Hadot, 2006, p.72), sino con el mundo en el que se interactúa de allí que sea necesario “juzgar de una manera objetiva de acuerdo con la razón interior, actuar con esa razón común a todos los hombres y aceptar el destino que nos ha sido impuesto por la razón cósmica” (Hadot, p. 267) lo que llevaría a construir un tal sentido de evolución y desarrollo del ser que sea plausible “una estética de la existencia” (Hadot, p. 272). Apuntando de todas maneras a tener “objetividad de juicio, intentar vivir de manera justa y al servicio de la comunidad humana e intentar concientizarnos de nuestro papel real como parte del universo” (Hadot, p. 272).

La ecopsicosofía busca comprender la realidad vital, dinámica e integral en donde la *conciencia de sí* es un devenir transformador de la *inteligencia humana* que se auto-supera y logra alcanzar un sentido de universalidad en la medida que crea una verdadera



*estética de la trascendencia.* La estética es “la ciencia de todo aquello que es posible mediante la libertad humana” (Schleiermacher, 2004, p. 16) y que conduce a la belleza en unidad con el bien y la bondad; en esa perspectiva “lo que es bueno es elegible, lo que es elegible es agradable, lo que es agradable es elogiado y lo que es elogiado es moralmente bello” (Plutarco, 2004, p. 246-247).

Para la ecopsicosofía es el alma en su esencia más profunda, es decir en su espíritu la llamada a producir actos estéticamente bellos acordes con la armonía y la sabiduría que recrean el escenario vital en el que habita; ella “tiene la belleza propia de los inteligentes: Es bella por la sabiduría que le viene de la inteligencia, porque es realización esplendorosa de su ideal inteligible” (Plazaola, 2008, p. 42) y porque procura habitar en la casa que es su mundo inmanente con un mínimo grado de dominación y un máximo de libertad que se perfeccionan por la comprensión de su vocación hasta el punto de hacer conciencia de transitoriedad y de ser depositario en lo más profundo de su corazón de las semillas de eternidad que hacen mucho más fácil el encuentro con su Creador como realización de la dimensión espiritual que le asiste y la más alta inspiración que lo desvela.

## **Conclusiones**

Se habita y participa hoy en una cultura que ofrece y experimenta cambios permanentes y complejos cuyas exigencias predominantes erradican de raíz el sentido de la vida, de las cosas y contextos vitales y esterilizan su esencia debilitando incluso la capacidad de valorarse y de valorar.

Un horizonte de comprensión de la realidad desde la integralidad pretende reconocer la importancia de redescubrir las conexiones más profundas existentes entre la naturaleza, el hombre y la Trascendencia. Su interés llama poderosamente la atención en el sentido de redescubrir la originalidad y la vocación humana para la libertad y la autenticidad.

La ecopsicosofía en su búsqueda de unidad, de armonía y de interés por redescubrir la importancia de la estética en los actos de

los seres humanos, intenta constituirse en una alternativa ética y política que se interese por tener en las conexiones más profundas de los seres humanos con la naturaleza, con los demás y con el Trascendente un mínimo de dominación y un máximo de libertad.

## Referencias

Acosta, E., Rojas, E., & Guerrero, Y. (2014). *El sentido de la vida y de la solidaridad*. Pasto: Institución Universitaria CESMAG.

Adorno, T. (1970). *Teoría Estética*. (G. Adorno, R. Tiedemann, Eds., & J. Navarro, Trans.)

Capra, F. (2002). *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona: Anagrama.

Chirolla Ospina, G. (2007). *Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241023.pdf>

De Unamuno Pérez, M. (1991). *Miguel de Unamuno y la cultura francesa*. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: Fondo de cultura económico.

—. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

—. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, España: Ediciones La piqueta.

—. (1979). *La arqueología del saber*. México, México: Siglo XXI Editores.

Gonzalez, A. (s.f.). *Oikos kai Physis. Hacia un nuevo paradigma ecológico*. Recuperado de [www.praxeologia.org/oikoskaiphysis.pdf](http://www.praxeologia.org/oikoskaiphysis.pdf)

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, España: Ediciones Siruela.

Jaroszynski, P. (2005). De sofía a filosofía. *Pensamiento y cultura* , 8 (1), 49-55.

Jara, J. (1998). *Nietzsche un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Antropos Editorial.

Martinez Barrera, J. (2011). Alma, cuerpo y mente. Santo Tomás y algunos contemporáneos. *Sapientia* , 67, 235-258.

Meléndez, G. (15 de Octubre de 2013). Sobre el arte de vivir en Epicteto. (G. Meléndez, Ed.) *Redalyc* , 271-310.

Posada Gómez, E. A. (enero de 2013). *Entre incienso y rimas, sacerdotes y poetas trazos de una espiritualidad filosófica*. (E. Posada, Ed.) Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v21n46/v21n46a08.pdf>

Plazaola, J. (2008). *Introducción a la estética. Historia, Teoría, Textos*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.

Plutarco. (2004). *Obras morales y de costumbres*. (D. L. Angeles, & R. Caballero Sanchez, Trans.) Madrid: Editorial Gredos.

Schleiermacher, F. (2004). *Estética*. (A. Lastra, & E. González, Trans.) Madrid: Editorial Verbum.

Sorrentino, V. (2007). L'impazienza della libertà: autopoiesi e perdita di sé in Michel Foucault. *Materiali Foucaultiani*.

Teofrasto. (1991). *Algunas cuestiones de metafísica*. Madrid: Centro de publicaciones del MEC y Editorial Antropos.



# ***La educación de la mujer en Emilia Pardo Bazán y Ángeles Galino, primeras catedráticas en España***

ÁNGEL CASADO

Universidad Autónoma de Madrid

angel.casado@uam.es

## **Abstract**

El tema de la educación de la mujer configura uno de los ejes del debate feminista en España durante los siglos XIX y XX. Dentro de la trayectoria histórica y política de este debate, nuestro estudio se centra en la contribución al respecto de las dos primeras catedráticas de la universidad española: Emilia Pardo Bazán, nombrada en 1916 catedrática de la Universidad Central de Madrid; y Ángeles Galino Carrillo, primera mujer en España en acceder a una cátedra de universidad por oposición libre, en 1953. Pese a la distancia en el tiempo y a las lógicas diferencias socio-históricas en que ambas desarrollaron su labor, los escritos de ambas sobre la “cuestión femenina” tienen aspectos comunes, con datos y reflexiones dignos de ser tenidos en cuenta; además de reconocer y defender la presencia activa de la mujer en la vida pública en igualdad con el varón, las dos coinciden en destacar la cultura y la educación como el mejor medio en el proceso de emancipación de la mujer.

## **1. Introducción**

La preocupación por el tema de la promoción cultural y política de la mujer, que se generaliza en España a raíz de la Revolución de 1868 (“la Gloriosa”), constituye uno de los aspectos más relevantes del cambio social en nuestro país en los siglos XIX y XX. Las iniciativas al respecto, promovidas desde ámbitos religiosos y civiles, son frecuentes en periódicos y revistas, tribunas políticas, asociaciones culturales, Congresos pedagógicos (los de 1881 y 1892), etc. El *krausismo* tuvo un papel protagonista en

la introducción y difusión de estos temas, especialmente en los aspectos educativos.<sup>1</sup> Como resultado de estas iniciativas, señala Antonio Jiménez, el debate feminista “tomó carta de naturaleza en nuestra cultura”<sup>2</sup>. Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán, catalizadoras del feminismo en España, se convierten en sus portavoces.

La compleja trayectoria histórica y política del debate feminista excede los límites de este trabajo; más modestamente, nuestro estudio aborda las aportaciones al respecto de Emilia Pardo Bazán (1851-1921) y Ángeles Galino (1915-2014), que comparten el honor de ser las primeras mujeres en acceder a cátedras de universidad en España, abriendo paso así al resto de mujeres en este ámbito. Las circunstancias sociales y académicas que rodearon su respectiva integración en la Universidad, así como su común interés por mejorar la situación de la mujer española y fomentar su educación, tienen no pocos puntos en común, dignos de ser resaltados.

Pese a los desacuerdos y diferencias en aspectos concretos, derivados de los distintos contextos y situaciones personales, sus numerosos escritos sobre la “cuestión femenina” son una muestra de su apoyo a la causa de los derechos de la mujer en la sociedad española, con una notable diferencia: mientras que Pardo Bazán lucha por “conquistarlos”, Ángeles Galino lo hace para que la mujer pueda “ejercerlos” realmente. Además de su implicación en las iniciativas educativas de su época, las dos coinciden en apoyar el esfuerzo intelectual femenino como una pieza esencial en todo

---

<sup>1</sup> Fernando de Castro, amigo y colaborador de Sanz del Río, promovió iniciativas para mejorar la situación de la mujer, como la *Asociación para la Enseñanza de la Mujer* (1870), en la que colaboró Concepción Arenal, muy vinculada a la Institución Libre de Enseñanza, y cuyas ideas influyen en el feminismo de Emilia Pardo Bazán. Con todo, el analfabetismo femenino registra pocos avances: Lucas Mallada señala en 1890 “que sólo llegan al 8%, entre todas, aquellas de nuestras compatriotas que saben leer y escribir” (*Los males de la patria*. Madrid: Alianza, 1969, p. 55)

<sup>2</sup> *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz: Diputación Provincial, 1996, p.286.

proyecto educativo digno de este nombre. Su punto de partida es similar: reconocer y defender la idoneidad de la mujer para jugar un papel en la vida pública, dedicando sus mejores energías a la educación de la mujer, al considerar que la educación y la cultura son elementos primordiales en el proceso de emancipación de la mujer.

Asimismo, además de recabar una sólida formación intelectual, las dos autoras inciden en la necesidad de que la mujer se incorpore al mundo del trabajo, esbozando un nuevo concepto de sociedad, que supone romper con un aspecto fundamental del discurso tradicional, según el cual la mujer quedaba limitada a funciones domésticas.

## **2. El compromiso feminista de Emilia Pardo Bazán**

Dueña de un espíritu libre y decidido, Emilia Pardo Bazán (La Coruña, 1851 – Madrid, 1921) aparece en nuestra literatura como una de las inteligencias más inquietas y polémicas. De intensa vida social, su curiosidad intelectual y su espíritu observador se dejan sentir en la maestría con que describe el ambiente social de su época, con valiosos testimonios sobre la situación de la mujer española a finales del s. XIX. Sus obras revelan también las ideas de la escritora gallega en temas como la educación, la política o la literatura, donde su pluma se muestra afilada y lúcida, agresiva a veces, apoyada en una vasta cultura proporcionada por lecturas y viajes y por un conocimiento de primera mano de la sociedad española de su tiempo<sup>3</sup>.

A Pardo Bazán se la conoce sobre todo por su producción novelística (su novela *Los pazos de Ulloa* cuenta con numerosas ediciones); pero en su haber tiene también importantes trabajos de crítica e historia literaria, cuentos, libros de viaje y de cocina,

---

<sup>3</sup> En unos “Apuntes autobiográficos” se lamenta de no haber podido recibir una educación sistemática como los varones y comenta los avatares de su autodidactismo. Lo evoca en *Memorias de un solterón*, donde el personaje que se convierte en portavoz de las tesis feministas es *Feíta* (diminutivo de Fe), también autodidacta.

teatro, poemas, ensayos, conferencias y más de 3000 artículos publicados en periódicos españoles y extranjeros. Los críticos suelen hablar de ella como una figura conflictiva y contradictoria, que encarna mejor que nadie en su generación las contradicciones de su época; son los “años bobos” de la Restauración, que Galdós retrata de forma magistral en *Cánovas*<sup>4</sup>.

Un común denominador de su obra es el compromiso feminista, de resistencia a los usos dominantes, basados en la exclusión de la mujer de la esfera pública. Muchos de sus ensayos son una buena muestra de su lucha por los derechos de la mujer en la sociedad española, en la que se veía con burla o recelo cualquier intento de que la mujer saliera de su preestablecido papel de esposa y madre. Su mayor crítica es que la sociedad ha proclamado los derechos de los hombres, pero no los de las mujeres. En especial, la enorme diferencia entre la educación del hombre y la de la mujer es para ella una injusticia que era urgente corregir. De ahí que un aspecto fundamental del feminismo de Pardo Bazán, que sigue en esto al P. Feijoo, se centre en la educación de la mujer, por considerar que el acceso a la cultura habilita a las mujeres para salir de su posición social discriminada.

Tras el *Desastre* (1898), la escritora gallega adopta posiciones regeneracionistas, de hondo pesimismo y escaso resquicio a la esperanza<sup>5</sup>, acentuando incluso su defensa de la formación femenina en igualdad con los hombres. Su argumento era inapelable: si el país quiere prosperar y ser dueño de su destino, no puede confinar a las mujeres a funciones domésticas, sino incitarlas a colaborar en la tarea común. Al contrario de Concepción Arenal, Pardo

---

<sup>4</sup> “Los políticos se constituirán en casta, dividiéndose, hipócritas, en dos bandos, igualmente dinásticos e igualmente estériles (...). No harán nada fecundo; no crearán una Nación (...). Fomentarán la artillería antes que las escuelas, las pompas regias antes que las vías comerciales y los menesteres de la grande y pequeña industria” (*Episodios Nacionales*, IV, Madrid: Aguilar, 1976, p. 876)

<sup>5</sup> “...estamos cansados *algunos*, que sentimos hambre y sed de otra España, ¿no es verdad, padre Joaquín Costa?...” (Cit. en Leda Schiavo, prólogo a E. Pardo Bazán: *La mujer española y otros artículos feministas*. Madrid: Editora Nacional, 1976, p. 11)



Bazán no se sintió vinculada a las tesis del krausismo, aunque tuvo amistad con Augusto González de Linares, catedrático krausista de Ciencias Naturales en la Universidad de Santiago, y mantuvo relaciones epistolares cordiales con Giner de los Ríos -que publicó su primer libro de poemas-, Cossío y otros krausistas.

Su obra *La cuestión palpitante* (1882), sobre el naturalismo, originó una de las primeras polémicas. *Clarín*, que había escrito el prólogo, se arrepiente luego de haberlo hecho. Tuvo también polémicas con Luis Alfonso, Pereda, y otros, pero no cesa en su lucha por los derechos de la mujer: primera socia de número del Ateneo de Madrid (1895), en 1910 preside su Sección de Literatura; ese mismo año es designada Consejera de Instrucción Pública. Pero no consiguió ingresar en la Academia de la Lengua: su candidatura fue rechazada en dos ocasiones<sup>6</sup>.

En 1916 es nombrada catedrática de Lenguas Neo-Latinas en la Universidad Central, en virtud de sus indiscutibles méritos literarios. Pero se hizo contra la opinión y el voto unánime negativo de todos los catedráticos; los alumnos, además, le hicieron el boicot, negándose a ir a las clases de D<sup>a</sup> Emilia. Entre los catedráticos que la “repudiaron” había algunos de la ILE. Una carta de Cossío a la escritora evidencia la postura de este hombre ilustre y liberal sobre la presencia de Pardo Bazán en la universidad:

“Mi felicitación, pues, ya que a usted le gusta –yo creo que, en usted, es mal gusto- ir a la Universidad (...) Pero, mi querida Emilia, déjeme usted ahora que protegido por nuestra vieja amistad y como un eco

---

<sup>6</sup> En su folleto “Las mujeres y las Academias” (1891), Juan Valera se refiere a las candidatas a las Academias: Emilia Pardo Bazán (Lengua), Concepción Arenal (Ciencias Morales), y Duquesa de Alba (Historia). La idea central es que la mujer pierde su feminidad si entra en las Academias: “...es en la mujer pecaminosa rebeldía contra los decretos de la Providencia el afán de tornarse sobrado independiente del hombre y de campar por sus respetos”. Menéndez Pelayo celebra y apoya el escrito de Valera: “Si a doña Emilia después de leerle le quedan ganas de renovar su estrafalaria pretensión, demostrará que no tiene sentido común, además de ser una cursilona empecatada” (Cfr. Rocío Charques Gámez. *Los artículos feministas en el Nuevo teatro crítico de Emilia Pardo Bazán*. Universidad de Alicante, 2003, p. 16-17)

humilde de lo que diría –estoy seguro- aquel noble espíritu que se fue para siempre [Giner], le pregunte a usted: No siendo por el bollo, que a usted ni puede ni debe interesar, ¿no cree usted que su gloria, la verdadera, la de usted misma, la que usted se ha creado, la que nadie le puede dar ni quitar, la que el mundo le reconocerá siempre y en todas partes, sería gloria mucho más gloria sin Consejos, ni Academias ni Universidades (...)?

En 1910, tras años de lucha, las mujeres consiguen el acceso oficial a los estudios universitarios; la universidad española iniciaba por entonces una tímida recuperación, gracias al dinamismo de varios entes de nueva creación, orientados por la *Institución Libre de Enseñanza*: Junta para Ampliación de Estudios, Centro de Estudios Históricos, Residencia de Estudiantes, etc. Pardo Bazán, sin embargo, juzga esa medida legal insuficiente: “Señores, a veces es necesario llamar a las cosas por su nombre: las leyes que permiten a la mujer estudiar una carrera y no ejercerla, son leyes inicuas”<sup>8</sup>.

En el tema de la educación de la mujer, la postura de Pardo Bazán es clara: la mujer no progresará mientras continúe sumida en la ignorancia. Ese afán pedagógico, que se mantuvo constante a lo largo de su vida, la llevó a colaborar en diversas iniciativas y proyectos dirigidos a la educación de las mujeres.<sup>9</sup> De su capacidad y competencia en temas educativos es buena muestra su estudio *Los pedagogos del Renacimiento. Erasmo, Rabelais y Montaigne*, que la autora leyó en el *Museo Pedagógico* el 30 de marzo de 1889. Las ideas y reflexiones allí expuestas, además de evidenciar un sólido conocimiento del tema, revelan sensibilidad y compromiso sobre al significado de la educación en la vida de las personas y los pueblos. Junto a diversas consideraciones sobre los autores

<sup>7</sup> Alberto Jiménez Fraud: *Residentes, semblanza y recuerdos*. Madrid: Alianza Tres, 1989, 47-48.)

<sup>8</sup> *La mujer española y otros artículos feministas*. Op. cit., p. 86-87

<sup>9</sup> Ángeles Ezama Gil: “La vocación pedagógica de Emilia Pardo Bazán”. *Moenia* (2012) p. 417-437. Cfr. también: Aguinaga Alfonso, M.: “La educación y la emancipación de la mujer en los escritos de dos gallegas universales: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán”, en Gozález Herrán, J.M., et alt. (Eds.): *La literatura de Emilia Pardo Bazán*. La Coruña: Real Academia Galega, 2009, p. 113-124.

señalados, insiste en su idea de la educación como *problema social*, a la vez que reconoce “su capital, su inmensa importancia”: “No hay espíritu que, al considerar serenamente el fin para que fuimos criados y la ley que a todos nos obliga, no vea en la educación y la instrucción una forma elevadísima, sagrada en algún modo, de la humana actividad”<sup>10</sup>

Nuestra autora acierta igualmente a percibir el profundo sentido que la instrucción de los más jóvenes tiene para los autores del Renacimiento:

“...a fines del siglo XV, cuando se disipan las postreras brumas medioevales y rompe con impetuoso hervor la savia del Renacimiento, sus heraldos y fautores piensan ante todo en renovar los métodos pedagógicos; y Erasmo, Rabelais, Montaigne, nuestro Vives, se acuerdan de que el hombre no es más que el desarrollo del niño, y que para innovar una era es indispensable preparar una nueva generación”<sup>11</sup>

A diferencia de lo postulado por los krausistas, sin embargo, Pardo Bazán defiende que la mujer ha de instruirse como ser libre, capaz de bastarse a sí misma y de ocupar dignamente su puesto en la sociedad:

“La instrucción y cultura racional de la mujer adquiríalas en primer término para sí, para el desarrollo de su razón y natural ejercicio de su entendimiento, porque el ser racional necesita ejercitar las facultades intelectivas lo mismo que necesita no dejar atrofiarse sus demás órganos. Y todo lo que sea invertir los términos anteponiendo lo secundario, lo conceptúo funesto y degradante”<sup>12</sup>

En lo que sigue, abordamos dos trabajos fundamentales de Pardo Bazán en torno a la educación de la mujer, que evidencian su postura a favor del reconocimiento del derecho de la mujer a recibir una educación idéntica en contenidos e intensidad a la del hombre:

---

<sup>10</sup> *Los pedagogos del Renacimiento. Erasmo, Rabelais y Montaigne.* Madrid, Museo Pedagógico, 1889, p. 7.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>12</sup> *La mujer española y otros artículos feministas. Op. cit.*, p. 80.

\* *La mujer española*: Es una serie de cuatro artículos, publicados primero en inglés, en *Fortnightly Review*, y luego en *La España Moderna*, a petición de su director, José Lázaro Galdiano (mayo-agosto 1890). Doña Emilia aporta aquí datos valiosos, de primera mano, sobre la condición de la mujer española en el siglo XIX, distinguiendo entre aristocracia, clase media y pueblo. La idea central es que la mujer es lo que el hombre ha querido que sea: "... los defectos de la mujer española, dado su estado social, en gran parte deben achacarse al hombre, que es, por decirlo así, quien modela y esculpe el alma femenina" (p. 26).<sup>13</sup> El español, sigue más adelante, "la quiere [a la hembra] metida en una campana de cristal que la aíse del mundo exterior por medio de la ignorancia" (p. 32-33). Compara la mujer francesa con la española: aquélla "es más ingeniosa, escéptica y libre"; la española "es rezadora, dócil e ignorante", distinguiendo "rezadora" de religiosa.

La mujer española, en suma, es para nuestra autora el producto y la víctima de una educación precaria. Según ella, la liberación de la mujer sólo podría conseguirse a través de una sólida y completa educación que la libere por fin de su eterno infantilismo, abogando por una educación íntegra que prepare a la mujer para la vida. De ahí su feroz crítica a la usual educación femenina de la época:

" [un] sistema educativo, donde predominan las medias tintas, y donde se evita como un sacrilegio el ahondar y el consolidar, da el resultado inevitable; limita a la mujer, la estrecha y reduce, haciéndola más pequeña aún que el tamaño natural, y manteniéndola en perpetua infancia" (p. 51)

\* *La educación del hombre y de la mujer. Sus relaciones y diferencias*. Es el texto de la ponencia presentada al Congreso pedagógico de 1892, en la Mesa V ("Concepto y límites de la educación de la mujer, y de la aptitud profesional de ésta"), de la que Pardo Bazán era Vicepresidenta. El trabajo se publicó en *Nuevo Teatro Crítico* (octubre 1893).

---

<sup>13</sup> E. Pardo Bazán: *La mujer española y otros artículos feministas*. Selección y prólogo de Leda Schiavo. Madrid: Editora Nacional, 1976. Tanto en este trabajo como en "La educación del hombre y de la mujer", citamos por esta edición.

Ya desde el principio, su autora sorprende al lector con un planteamiento de plena actualidad: la idea de la educación a lo largo de la vida:

“...pues no sólo abarca las seis subdivisiones que describe comúnmente la pedagogía, o sea la educación física, la moral, la intelectual, la religiosa, la social y la técnica, sino que rebasa del límite fijado a la pedagogía infantil y a la juvenil, extendiéndose hasta informar y penetrar toda la vida; creyendo yo que el ser humano tanto vive cuanto se educa o está obligado a educarse, así en la esfera del entendimiento como en la del sentimiento” (p. 72).

Tras comentar la obra e influjo de autores como Rousseau, James Mill, Sthendhal, Spencer, denuncia el doloroso contraste existente entre la educación del hombre y la de la mujer, que parecen partir de postulados opuestos:

“Mientras la educación masculina se inspira en el postulado optimista, o sea la fe en la perfectibilidad de la naturaleza humana, que asciende en suave y armónica evolución hasta realizar la plenitud de su esencial racional, la educación femenina derivase del postulado pesimista, o sea del supuesto de que existe una antinomia o contradicción palmaria entre la ley moral y la ley de intelectual de la mujer, cediendo en daño y perjuicio de la moral cuanto redunde en beneficio de la intelectual...” En resumen: “la intensidad de la educación que constituye para el varón honra y gloria, para la hembra es deshonor y casi monstruosidad” (p. 74)

Tal desigualdad en el ámbito educativo tiene una inevitable repercusión social: cuanto más ignorante fuese la mujer, mejor. De ahí su empeño en defender la idoneidad de la mujer, frente a ideas rancias y ya superadas sobre su supuesta “inferioridad”: “Lo único que creo se debe en justicia a la mujer, es la desaparición de la incapacidad congénita, con que la sociedad le hiere. Iguálense las condiciones, y la libre evolución hará lo demás” (p. 88).

En referencia a la importante distancia entre los dos sexos en el ámbito educativo, afirma con ironía que, en el caso de la mujer, no puede hablarse propiamente de *educación*, sino *doma*, “pues se propone por la obediencia, la pasividad y la sumisión” (p.

92). Asumiendo aspectos sustanciales de las doctrinas de Kant, propone que se eduque a la mujer pensando en su perfectibilidad:

“¿Cuándo se la dará esa educación que Kant llama *práctica*, la educación de la personalidad, de un ser libre, capaz de bastarse a sí misma, llenar su puesto en la sociedad y al propio tiempo tener para sí misma un valor que emana de la íntima conciencia de sus derechos?”; porque “tiene la mujer un título inalienable y eterno que domina y precede a todo, y es el de criatura humana; y, como tal, posee el derecho al pleno desarrollo de su entendimiento y de su corazón” (p. 94).

En las conclusiones apunta una urgente finalidad práctica: que se abra “a la mujer sin dilación libre acceso a la enseñanza oficial, y como lógica consecuencia, permitiéndole ejercer las carreras y desempeñar los puestos a que le den opción sus estudios y títulos académicos ganados en buena lid”. (p. 100-101) Este fue uno de los puntos a debatir en el Congreso: si debía dar a la mujer la cultura necesaria para el desempeño de todas las profesiones; la votación final no fue favorable: 260, a favor; 293, en contra, y 89 abstenciones. Pese a todo, la condesa no cede en su optimismo, argumentando que el educar a la mujer española ayudaría al desarrollo y progreso del país:

“Es la única conquista totalmente pacífica que lleva trazas de obtener la humanidad. El mejoramiento de la condición de la mujer ofrece estas dos notas que conviene no perder nunca de vista: a) que no cuesta ni puede costar una gota de sangre; b) que coincide estrictamente su incremento con la prosperidad y la grandeza”<sup>14</sup>

La preocupación de Pardo Bazán por la educación de la mujer le incita a crear *La biblioteca de la mujer* (1981), colección de obras de distinta temática, desde la religión, la sociología o la literatura, hasta la economía doméstica. El fracaso de esta obra, confirma su creencia de que el peor mal que sufre la mujer de su época es la

---

<sup>14</sup> Cit. en J. Sánchez-Gey: “El papel social de la enseñanza de la mujer a finales del siglo XIX”, en Mandado, R.E., Sánchez-Gey, J. y Madariaga, B.: *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la Enseñanza de la Mujer*. Santander, UIMP, 2011, p. 52

ignorancia y la falta de interés por aprender. En 1913, desengañada de sus ideales, publica en la *Biblioteca* “La cocina española”:

“Cuando yo fundé la *Biblioteca de la mujer*, era mi objeto difundir en España las obras del alto feminismo extranjero, y por eso di cabida en ella a *La esclavitud femenina* de Stuart Mill, y a *La mujer ante el socialismo* de Augusto Berbel... He visto, sin género de duda, que aquí a nadie le preocupan gran cosa tales cuestiones, y a la mujer, aún menos... Aquí no hay sufragistas, ni mansas ni bravas. En vista de lo cual, y no gustando de luchar sin ambiente, he resuelto prestar amplitud a la Sección de Economía doméstica de dicha Biblioteca, y ya que no es útil hablar de derechos y adelantos femeninos, tratar gratamente de cómo se prepara escabeche de perdices y la bizcochada de almendra”<sup>15</sup>

Fuera de las fluctuaciones y desengaños de su última época, puede decirse que buena parte de las reivindicaciones feministas de Pardo Bazán tienen todavía una compleja validez. El derecho de la mujer a recibir una educación similar a la del hombre o a ejercer cualquier profesión, parece fuera de toda duda; pero otros temas (divorcio, desigualdad social, injusticia...) mantienen en nuestros días una evidente actualidad. Su feminismo pudo estar limitado al no abrirse a una consideración política y social más amplia, pero nadie puede dudar de la combatividad y audacia con que siempre defendió los derechos de la mujer, a veces desde posturas que pueden calificarse de radicales. Es de justicia, pues, destacar la modernidad de una autora, que no sólo supo vivir intensamente su tiempo, sino, en ocasiones, ganarle la partida y adelantarse a él.

### **3. Ángeles Galino y la educación de la mujer**

Autora de numerosos libros y de varios cientos de artículos sobre educación y pedagogía, Ángeles Galino Carrillo (Barcelona, 1915 – Madrid, 2014) ha sabido integrar en su compromiso intelectual actividad docente e investigadora, desde planteamientos abiertos

---

<sup>15</sup> Carta a D. Alejandro Barreiro, director de *La Voz de Galicia*. En Paredes Núñez, J.: “El feminismo de Emilia Pardo Bazán”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XL, Fascículo 105, Santiago 1992, p. 312-313.

a distintas perspectivas en los diferentes ámbitos de actividad, pero muy especialmente en el universitario.

Su carrera como profesora universitaria se inicia en el curso 1945-46 como Profesora encargada del curso de “Historia de la Pedagogía”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense, en la que ejerció hasta su jubilación, en 1981. En 1947 obtiene la Ayudantía, y en 1953, es la primera mujer en acceder por oposición a una cátedra de universidad en España, situación que suponía entrar en un espacio simbólico configurado en masculino. Años después, recordaba cómo vivió esa oposición:

“...era la primera vez que [una mujer] se situaba ante la posibilidad de obtener una cátedra por oposición; esto, sin ser para mí paralizante...sí añadía un punto de inquietud...Sin embargo la confianza me acompañó en cada uno de los ejercicios. Creo que de alguna manera me resistía a pensar que mi condición de mujer..., se incorporara como un criterio más a los resultados de nuestras actuaciones ante el tribunal....Sin embargo, reconozco que sí existía un prejuicio a que la mujer accediera a una cátedra en el ambiente de la Universidad. No salí por unanimidad sino por mayoría. Llegué a enterarme que un miembro del tribunal se encontró con un catedrático, entonces de mediana edad, hoy fallecido, que le cuestionó el que fueran a dar una cátedra a una mujer. Eran tiempos más difíciles...”<sup>16</sup>

En Madrid vivió en la Residencia Universitaria de la Institución Teresiana, donde conoció a Pedro Poveda, pedagogo y fundador de dicha institución, en cuyo movimiento se inspiró su profesión, dedicando gran parte de sus estudios y de su vida a profundizar y promover el carisma y la doctrina del fundador. Siempre vivió convencida de que la formación y la cultura son un factor decisivo que libera a la mujer de los atávicos condicionamientos que han frenado el reconocimiento de sus derechos y su presencia activa en la sociedad y en la Iglesia. Como directora general de la Institución Teresiana (1977-1988), desarrolló una amplia actividad formativa y de promoción cultural y desarrollo en numerosos países,

<sup>16</sup> J. Ruiz Berrio y C. Flecha García: “Conversación...con Ángeles Galino Carrillo, historiadora de la educación”. *Historia de la educación*, vol. 26, 2007, p. 534-535



impulsando en la Iglesia Católica la presencia activa de los laicos en la cultura y en la sociedad. En 1987 participó como auditora en el Sínodo de los Laicos, en Roma. Juan Pablo II la nombró Consultora del Consejo Pontificio para los Laicos de la Curia Romana en 1988.

El saber y hacer de Ángeles Galino no se agotan en la *Historia de la Educación* –donde es referente imprescindible– ni en el mundo académico; este punto queda reflejado en su interés por diferentes temas (formación del profesorado, renovación universitaria, calidad de la enseñanza...), dentro de una idea *integral* del proceso educativo, que otorga un lugar central al concepto de *persona*: educar, escribe, “es catalizar la capacidad de la persona, la singularidad del educando”. La educación ha de ser una educación en valores, “asentada en el concepto mismo de personalidad dinámica”. *Valor y persona* constituyen los dos polos de su pedagogía, considerando que la *persona humana* es “el valor fundante de todo sistema axiológico válido para nuestro tiempo”.<sup>17</sup>

Su hondo compromiso pedagógico, siempre presente en quienes creen en la educación, le dicta palabras optimistas dirigidas a profesionales y responsables, a quienes pide “...que sigan confiando en la incidencia que la educación tiene en la formación de personas, y en lo que las sociedades pueden llegar a ser. Lo vemos en la historia y así tenemos que intentar mostrarlo. Conscientes de que hoy muchos son los factores que intervienen y hacen más complejos los procesos educativos”<sup>18</sup>.

Hay dos temas en los que se implica de forma especial: la formación del “educador cristiano” -recogiendo la doctrina y el ejemplo de Pedro Poveda- y la educación de la mujer. En este sentido, es de justicia reconocer el papel activo de la profesora Galino en la reivindicación de los derechos de la mujer en la sociedad española, en igualdad con el varón (“feminismo de igualdad”): igualdad de

---

<sup>17</sup> A. Galino: *Presupuestos culturales para una pedagogía de los valores en el siglo XX*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores. Madrid, 1980, p. 29.

<sup>18</sup> En J. Ruiz Berrio y C. Flecha, op. cit., p. 538.

derechos, de oportunidades, de funciones y de situación laboral, de presencia en puestos de responsabilidad y de toma de decisiones. Este fue el interés que le movió a participar en la fundación de *Amistad Universitaria*, asociación de mujeres universitarias de la que fue presidenta entre 1965 y 1973, en cuyas jornadas y foros de debatían cuestiones de actualidad cultural y especialmente la superación de tabúes discriminatorios de género.

Algunos de sus escritos sobre la educación de la mujer, vieron la luz en momentos en que se iniciaba tímidamente la reivindicación de derechos políticos, sociales y culturales en una sociedad en la que el papel de la mujer parecía todavía precario e incierto. Durante el primer tercio del siglo XX, en efecto, la mujer española apenas contaba en el ámbito social. La mentalidad dominante, admitida por casi todos como algo “natural”, asignaba a la mujer como función esencial el matrimonio, la maternidad y la educación de los hijos, tareas que se entendían incompatibles con cualquier otra ocupación con dimensión social a que pudiera dedicarse la mujer.<sup>19</sup> Hoy puede causar extrañeza esa mentalidad, pero no era infrecuente encontrar ideas parecidas incluso entre hombres liberales y cultos.<sup>20</sup>

Después de la II Guerra Mundial, en una sociedad europea que despertaba a nuevos valores y responsabilidades, autoras como Simone de Beauvoir provocaban controversias en torno a la condición social de las mujeres, una realidad que requería discusiones que clarificasen su situación. En España, comenta Ángeles Galino, las circunstancias eran muy diferentes:

---

<sup>19</sup> “Las grandes mujeres universitarias de esos años, Victoria Kent, Clara Campoamor, María de Maeztu, fueron solteras o casadas sin hijos, como Maria Zambrano”, apunta Mercedes Montero (“Los primeros pasos hacia la igualdad: mujer y universidad en España (1910-1936). *Historia Crítica* Universidad de los Andes (Colombia), enero-abril 2010, p. 148-168).

<sup>20</sup> “En la presencia de la Mujer – escribe José Ortega y Gasset en “El hombre y la gente”- presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón” (*El hombre y la gente. Obras Completas*, VII. Madrid: Revista de Occidente, 1983, p. 145)

“...había cuestiones en las que estábamos aún muy lejos, por mentalidad y por situación política y social”. “Yo formo parte – añade- de un periodo de la historia que ha visto cómo se ha ido reconociendo a las mujeres la posibilidad de compartir espacios que para nosotras eran nuevos”<sup>21</sup>

En las páginas que siguen analizamos tres importantes trabajos de la profesora Galino, que a nuestro juicio constituyen una buena muestra de su interés y compromiso con la educación y emancipación de la mujer.

\* *La mujer en esta encrucijada*. Con este título Ángeles Galino impartió una conferencia en el Instituto Ramiro de Maeztu de Madrid, el 30 abril de 1960.<sup>22</sup> Tras subrayar el interés y actualidad del tema propuesto, destaca que una de las señas de identidad del momento histórico es la “toma de conciencia personal de la mujer”: aun aspirando al matrimonio, agrega, la mujer tiene, sin embargo, “otros intereses muy legítimos, profesionales, culturales, artísticos, deportivos o religiosos”. De ahí la necesidad de asegurar la *libre expresión* de la personalidad femenina, en los diversos espacios o ámbitos:

*“En el ámbito de la vida familiar... En el ámbito de la vida profesional, haciendo desaparecer prohibiciones tradicionales y arbitrarias. En la esfera social, reclamando influjo concreto en los asuntos públicos para los que esté o podría estar preparada. En el marco político, tanto en el ejercicio de sus derechos cívicos, como en puestos representativos a través de organismos capaces de dejar sentir en el orden legislativo y ejecutivo puntos de vista femeninos en problemas de cuya solución depende tanto el hombre como la mujer”* (p. 13-14).

Cierto, añade, que en España “queda un largo camino por recorrer”, pero con todo, vislumbra un horizonte de reformas en la dirección de estas conquistas. Una de ellas sería desmontar la injusta división existente entre los trabajos masculinos y femeninos, removiendo los factores que dificultan la posibilidad de empleo para las

---

<sup>21</sup> En J. Ruiz Berrio y C. Flecha, op. cit., p. 535-536.

<sup>22</sup> Madrid: Dirección General de Enseñanzas Medias, 1961. Citamos por esta edición.

mujeres, entre los que destaca las carencias formativas, pues “la falta de conocimientos profesionales o la insuficiencia de dichos conocimientos puede ser un factor determinante...” (p. 17). La educación de la mujer, en suma, se perfila como un espacio de especial interés en el proceso de emancipación de la mujer:

“...la libertad de la mujer a elegir una profesión –uno de los derechos más acuciantes de nuestra época- (...), seguirá siendo perfectamente inoperante, o lo que lo mismo, prácticamente no existirá, mientras la casi totalidad de las mujeres que trabajan carezcan de preparación técnica y de orientación para elegir las ocupaciones más de acuerdo con sus habilidades y de más demanda en el mercado de trabajo” (p. 19)

Hay un aspecto en el que Ángeles Galino coincide claramente con Pardo Bazán: valorar la personalidad de la mujer “como ser humano que no se agota en las tareas de la generación y que, en muchos casos, junto a los trabajos del hogar, puede dedicarse a otras actividades profesionales, culturales, sociales o apostólicas (p. 27-28). Sus palabras finales plantean una propuesta global de hondo calado:

“Al candente problema de la liberación progresiva de la mujer –a cuya solución ya hemos dicho que se debería contribuir elevando sobre todo, su capacidad personal y profesional- está vinculada la civilización del mañana” (p. 28)

\* *La mujer en el mundo de hoy*: Es la contribución de la prof. Galino a una obra colectiva, publicada en 1963, que recoge comentarios y aportaciones de varios intelectuales católicos españoles sobre la Encíclica “*Pacem in Terris*”.<sup>23</sup> El texto es un buen exponente de su interés por investigar el protagonismo que la mujer ha tenido en la educación a lo largo de la historia, subrayando la importancia del “factor cristiano” como “elemento decisivo en la elevación progresiva de la mujer...” (p. 219). El trabajo contiene también interesantes referencias a una serie de mujeres notables en la historia de España: Beatriz Galindo, “La Latina”, alumna de

---

<sup>23</sup> VV.AA.: *Comentarios a la Pacem in Terris*. Madrid: BAC, 1963, p. 218-236. Citamos por esta edición.

Nebrija y preceptora real de lenguas clásicas; Lucía de Medrano, humanista profesora en la Universidad de Salamanca, o Francisca de Lebrija, en la de Alcalá, como ejemplos probados de ese protagonismo.

Uno de los puntos en que más insiste es el relativo a la equiparación de hombre y mujer en el trabajo y la profesión, subrayando de nuevo la “falta de capacidad cultural” como el mayor obstáculo: “Una educación de fondo, que es mucho más que la capacitación directa para un trabajo determinado, sería el medio más seguro” (p. 222). En el apartado IV (“La inserción de la mujer en el mundo del trabajo”) hace un acercamiento realista a la situación de la mujer en la sociedad española, enumerando diversos factores que hacen problemáticos los derechos de la mujer -no ya su “conquista”, sino su realización “efectiva”-:

“...la falta de la educación básica citada, la de una elección precisa, la difícil coordinación de las funciones maternas, el propio sentimiento de inferioridad que, quizá por una educación tradicional menos intensa y adecuada que la del varón, la mujer tiene de sí misma; el seguir considerando su trabajo o su carrera simplemente como “un recurso” que le asegure “el mañana” y no como una aportación que le exige la sociedad y, por último, una serie de prejuicios nacionales que en algunos pueblos tardarán largo tiempo en superarse, hacen que la realización de los derechos cívicos y sociales conquistados por la mujer se presenten todavía como otro aspecto no resuelto de la problemática femenina de hoy.” De cualquier modo, añade, “la mujer cristiana está obligada a asumir la responsabilidad de decir al mundo que desea aceptar, capacitada y serena, la presencia activa que el nuevo orden social le brinda” (p. 235-236)

Su valoración global de la Encíclica, en el marco de la problemática planteada, es claramente positiva: a su juicio, las directrices que se proponen orientan a la mujer hacia un modo más “humano” de “asumir sus funciones dentro del hogar, al mismo tiempo que la impulsan a tomar parte de manera más directa y personal en los nuevos puestos de trabajo y responsabilidad que el mundo moderno le ofrece” (p. 236)

\* *La condición de la mujer en el siglo XIX*. Se trata de la aportación de Ángeles Galino a una obra colectiva de homenaje a Concepción Arenal en su centenario.<sup>24</sup> Como iniciación a la “cuestión femenina” planteada en el siglo pasado, destaca tres factores que configuran la mentalidad de la época ante el tema de la mujer:

“...la *situación jurídica* de la mujer, el *cientismo* como ratificador “natural” de la desigualdad entre los sexos, y las contradicciones de la *religiosidad católica*, muchas de cuyas expresiones, pese a la afirmación fundamental de la paridad teológica entre los sexos, siguen cultivando la subordinación tradicional de la mujer” (p. 79)

España no escapa a ese modo de pensar: también aquí “se confirmaban ‘científicamente’ los prejuicios sociales que se derivarían si las mujeres quisieran salir de las funciones para las que la naturaleza las dotó y asumir otras para las que carecían en absoluto de capacidades”. Como muestra del supuesto rigor ‘científico’ de los argumentos contra la idoneidad de la mujer, cita un trabajo de J.M. Otero, aparecido en *El Siglo Médico*, en 1866:

“Conjetúrese ahora el efecto que este estado mental [la histeria femenina] podría determinar en el ánimo de una mujer que actuase de abogado, de juez, de legislador o de ministro, y los terribles resultados de que podría ser causa, y dígame si se comprender que pongamos en manos de quien tiene una salud tan frágil y una razón tan expuesta a claudicar, intereses morales y materiales tan respetados (...) desaparecería la raza humana del globo, víctima del raquitismo y de las convulsiones...” (p. 82)

Con todo, y pese a la influencia de ideas retrógradas, según las cuales la mujer quedaba subordinada al hombre en el ámbito público (política, educación, negocios, trabajo...), Ángeles Galino advierte un hecho diferenciador: “si el problema de la mujer iba alcanzando una importancia progresiva en el siglo XIX es porque estaba adquiriendo ‘pertinencia histórica’, es decir, cierta aceptación de la sociedad contemporánea” (p. 84). En ese marco, una

---

<sup>24</sup> En Ruiz Berrio, J. (Ed.): *Educación y marginación. Homenaje a Concepción Arenal en su Centenario*. Madrid: Universidad Complutense/Comunidad de Madrid, 1994, p. 79-96. Citamos por esta edición.

vez más, la educación de la mujer se configura como un decisivo factor de cambio social en la España finisecular. A este respecto, cita a las ‘egregias’ Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán, cuyos “programas anticipatorios sitúan a la educación de la mujer en el clima euro-americano de entre-siglos, y plantean básicamente los problemas que se debatirán en España durante los primeros decenios de nuestro siglo XX” (p. 91)

En particular, no escatima referencias elogiosas para la monografía presentada por Pardo Bazán en el Congreso Pedagógico de 1892:

“Doña Emilia es maestra en reivindicar la educación para plenificar el destino personal de cada uno, frente a una educación que se justifica únicamente por el destino relativo del matrimonio o la maternidad. Apoyándose en la concepción cristiana, proclama la sustantividad del ser-en-sí de la mujer: ‘La grande obra progresiva del cristianismo en este particular, fue emancipar la conciencia de la mujer, afirmar su personalidad y su libertad moral, de la cual deriva necesariamente la libertad práctica...’ Lamenta, sin embargo, que ‘la voz del sacerdote que un tiempo enseñó a la mujer a afirmar su independencia espiritual (...), hoy le inculca docilidad conyugal, le fe sin examen y rutina”.

En los párrafos finales incluye de nuevo palabras de elogio para las aportaciones de Pardo Bazán y Concepción Arenal:

“Doña Emilia ha desarrollado en este discurso el núcleo de la cuestión femenina tal como la habían planteado los pensadores de la Ilustración. La suya y la de Concepción Arenal son contribuciones esenciales al fondo del problema y, en cierto modo, lo agotan” (p. 91-92)

#### **4. A modo de conclusión**

En los términos ya señalados, y teniendo en cuenta las circunstancias del momento histórico en que abordan el debate feminista, puede concluirse que las aportaciones de Pardo Bazán y Ángeles Galino sobre educación y emancipación de la mujer muestran una amplia coincidencia, sobre supuestos que cabe situar en la línea del *pensamiento humanista*. Una persona

completa –también, por supuesto, las mujeres-, tiene que ser capaz de desarrollar todas sus facultades; y una vida humana plena ha de incluir necesariamente autonomía, cultura y educación; esto es, desarrollo de todas las capacidades humanas. Ahora bien, como afirma Pardo Bazán, no siempre la educación que se da a la mujer es “plenamente humana”; de ahí que la escritora gallega ponga en duda la moralidad de tal situación, puesto que “hay capacidades humanas que plantean una exigencia moral, es decir, que son valiosas desde un punto de vista ético, y dar a un ser humano una vida que destruye las potencialidades humanas, una vida sin opciones, implica la negación de su humanidad”.<sup>25</sup>

En términos muy parecidos se pronuncia Ángeles Galino, cuando señala que “...cada día ha de valorarse más el respeto a la personalidad de la mujer, como ser humano que no se agota en las tareas de la generación...”. Es legítimo, en consecuencia, reclamar para las mujeres el derecho a formarse y asumir las funciones públicas y sociales, en igualdad de condiciones que el varón.

El corolario de las aportaciones teóricas y prácticas de las autoras aquí estudiadas no puede ser más concluyente: toda medida que de un modo u otro discrimine a la mujer en materia de educación implica, de hecho, que se condena a la mitad de la humanidad a vivir *una vida no plenamente humana*.

---

<sup>25</sup> Encarna Alonso Valero: “Una escritora en la España del XIX: dos factores de desigualdad en la obra de Emilia Pardo Bazán”, en *La literatura de Emilia Pardo Bazán*, p. 140.



## ***Ética del cuidado en el mundo universitario. Una mirada desde la Universidad Iberoamericana en Puebla***

MARÍA BELÉN CASTAÑO CORVO

Universidad Iberoamericana

belen.castano@iberopuebla.mx • belencastanocorvo@gmail.com

Hoy se habla del cuidado en diferentes ámbitos. Entre otras muchas voces, el Papa Francisco se ha referido al cuidado en su encíclica *Laudato si* y con especial fuerza nos ha instado a hacer realidad una ciudadanía ecológica y un nuevo modo de vivir cimentado en el cuidado y la compasión. El cuidado se vuelve algo esencial en las relaciones que mantenemos diariamente donde adquiere un gran peso el ocuparnos de los que tenemos al lado y también de la naturaleza.

En el ámbito educativo es esencialmente necesario el cuidado de la formación de los niños, aspecto que se extiende también al mundo universitario donde adquiere otros matices. La reflexión que aquí hacemos tiene que ver con el trabajo que realizamos desde el Área de Reflexión Universitaria de la Universidad Iberoamericana Puebla (UIA). En un primer momento nos referiremos a la tarea del docente universitario y sus implicaciones en los alumnos para considerar después algunos aspectos de la ética del cuidado desde la perspectiva ignaciana y de Fernando Rielo.

El Área de Reflexión Universitaria es la impronta curricular para la formación humanista de los estudiantes del Sistema Universitario Jesuita. La intencionalidad entronca con el propósito formativo de los estudiantes que tiene su origen en la Filosofía educativa y la misión propia de la universidad. “[...] formar hombres y mujeres profesionales, competentes, libres y comprometidos para y con los demás”<sup>1</sup>. Esta formación contempla las dimensiones

---

<sup>1</sup> Misión y visión de la Universidad Iberoamericana Puebla. Comunicación oficial, noviembre 2009 N° 137.

de formación profesional, de articulación social y de formación integral universitaria; la última de ellas se lleva a cabo desde el Área de Reflexión Universitaria que forma parte del curriculum que ha de cursar el estudiante.

La labor del docente universitario es en palabras de David Fernández<sup>2</sup> “la tarea cultural por antonomasia, es decir, la tarea propiamente humana más profunda y transformadora. La tarea educativa es tarea de esperanza. Es creer en la perfectibilidad del ser humano. Los maestros, las maestras, son, entonces, profesionales de la esperanza”<sup>3</sup>. La propuesta educativa de David Fernández plantea el paso del paradigma educativo tradicional al paradigma crítico-dialéctico caracterizado por la construcción del conocimiento. Aquél tiene como principio central que educar es transmitir información por ello el profesor es el centro del proceso educativo y no el alumno; el buen profesor es el que sabe su materia, no el que propicia que los estudiantes aprendan. No existe interacción entre el profesor y el estudiante, por lo que “el profesor no conoce lo que el estudiante ya sabe, lo que son sus intereses y aspiraciones, los contextos en los que se mueve”<sup>4</sup>. Frente a este paradigma educativo tradicional está el paradigma crítico-dialéctico, en el que el conocimiento no se trasmite sino que se construye. Desde este enfoque el profesor no es el que todo lo sabe y sólo expone, sino el que “colabora con el educando en el desciframiento y la construcción de la representación mental del objeto de estudio”<sup>5</sup>, es compañero de ruta y genera estrategias para que los estudiantes construyan su propio conocimiento. Este paradigma crítico-dialéctico es congruente con la Pedagogía Ignaciana y nace de la experiencia educativa de San Ignacio de Loyola.

---

<sup>2</sup> David Fernández fue rector de la Rector de la Universidad Iberoamericana-Puebla. Actualmente es rector de la UIA-México.

<sup>3</sup> Fernández, David (2011). *Docencia e identidad cristiana*. Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla, p.3

<sup>4</sup> Fernández, David (2010). *El profesor en una universidad jesuita: la construcción del conocimiento en ¿Qué significa ser profesor en una Universidad Jesuita?*. Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla, p.11.

<sup>5</sup> Ibidem p.15

Lo anterior requiere que los profesores profundicen en el significado hondo de su docencia plasmado en el modelo educativo de la Universidad y reflejado en el “ser para los demás” de Pedro Arrupe y en la propuesta de Adolfo Nicolás, General de la Compañía de Jesús, cuando señala “nuestra misión es formar personas útiles con espíritu de justicia y de servicio. No formar a los mejores del mundo, sino formar a los mejores para el mundo”<sup>6</sup>. La labor docente ha de promover la sensibilización de los estudiantes procurando, como afirma el Kolvenbach, que los centros universitarios hagan posible que los estudiantes “a lo largo de su formación [...] dejen entrar en sus vidas la realidad perturbadora de este mundo, de tal manera que aprendan a sentirlo, a pensarlo críticamente, a responder a sus sufrimientos y a comprometerse con él de forma constructiva. Tendrían que aprender a percibir, pensar, juzgar, elegir y actuar a favor de los derechos de los demás, especialmente de los más desventajados”<sup>7</sup>.

Desde este horizonte los docentes efectivos lanzan desafíos éticos a sus estudiantes, promueven en ellos el hambre de saber más, hacen buenas preguntas, seleccionan buenos textos, promueven el compromiso y la participación de los estudiantes. Siguiendo a Hilda Patiño<sup>8</sup> consideramos que las buenas prácticas de un docente en ARU tienen que ver con:

El conocimiento de la materia mediante la actualización constante en su campo, interés por los debates de punta y relación entre su materia y los problemas sociales.

La competencia pedagógica expresada en la preparación especializada, el diseño de situaciones de aprendizaje, la utilización de recursos, las estrategias didácticas y la creatividad.

---

<sup>6</sup> Nicolás, Adolfo. (2008). *Conferencia Misión y Universidad: ¿qué futuro queremos?*. Barcelona, ESADE,

<sup>7</sup> Kolvenbach, Peter-Hans. (2008). *Discurso en la Universidad de Santa Clara*. Citado en Nicolás, Adolfo. *Conferencia Misión y Universidad: ¿qué futuro queremos?*. Barcelona, ESADE.

<sup>8</sup> Patiño, Hilda. (2010). *La educación humanista en la Universidad: su análisis a partir de las prácticas docentes efectivas*. México. Universidad Iberoamericana Santa Fe. Documento impreso.

La creación de ambientes de aprendizaje crítico favoreciendo la expresión de puntos de vista, la discusión de ideas, la escucha efectiva, el diálogo y las habilidades de investigación.

La creación de relaciones constructivas en el salón de clase.

El profesor de ARU ha de capacitarse para promover la formación integral de los estudiantes, el pensamiento crítico y la interdisciplinariedad creando ambientes de aprendizaje que favorezcan la reflexión y la visión bien formada de la realidad y de sí mismos. Esta tarea lleva aparejada la gestión del salón de clase caracterizado por la diversidad de carreras, de semestres, de procedencias, de edades, de mentalidades... ejercicio que requiere del entrenamiento del profesor en la planeación y organización del proceso de enseñanza aprendizaje, que comprende la organización de los contenidos de las asignaturas acorde a las intencionalidades de cada una de las materias, la formulación de objetivos, el diseño de la metodología propia y la evaluación del aprendizaje con un enfoque formativo. Asimismo requerirá de la habilidad del docente para la integración de saberes profesionales y disciplinares en saberes pedagógicos. Junto a ello será necesaria la construcción de ambientes de aprendizaje y la innovación de la enseñanza a fin de que el estudiante reciba los contenidos de manera dinámica y creativa.

Los materiales didácticos y los diferentes recursos de los que se vale el profesor son elementos que contribuyen al desarrollo del éxtasis de la persona, esto es de su capacidad de ir más allá de sí misma y relacionarse con los demás. “Educar en el éxtasis es dar forma a la energía que capacita al hombre para, saliendo de sí mismo, unirse a los ideales más sublimes que pueda concebir”<sup>9</sup>.

Como docentes necesitamos reflexionar y dar respuesta a estas preguntas: ¿cuál es la calidad de nuestra presencia con los estudiantes?, ¿qué aportamos y qué podemos aportarles?, ¿qué tipo de acompañamiento hemos de realizar desde el Área de Reflexión

---

<sup>9</sup> Rielo, Fernando. *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2001, p.138

Universitaria?, ¿qué necesitamos para el acompañamiento integral de nuestros alumnos?. Adolfo Nicolás nos ayuda en la reflexión cuando plantea: “¿Podemos ayudar a los jóvenes a extraer lo mejor de sus corazones y a que aprendan la sabiduría del pasado, para así crear un nuevo futuro?, ¿cómo podemos hacerles aspirar a lo mejor, soñar sueños de vida y esperanza?”<sup>10</sup>.

El papel del profesor no se ciñe solamente a ser instructor y transmisor de conocimientos, sino a ser educador del potencial personal y formativo de sus alumnos. Esto requiere una mayor implicación del profesorado para aproximarse al mundo juvenil universitario y contribuir al desarrollo del estudiante en su paso por la Universidad. Desde esta perspectiva se comprende la tutoría como una actividad formativa realizada por el profesor y encaminada al desarrollo integral, profesional, intelectual y humano de los estudiantes. La ética, dirá Mélich, “es un aspecto esencial, constitutivo de la educación. Darse y acoger al otro, incondicionalmente es lo que caracteriza a la acción educativa”<sup>11</sup>. En la misma línea Pedro Ortega refiere la necesidad de una pedagogía con rostro humano, lo que supone el paso de una pedagogía tecnológica a una pedagogía con rostro humano. “La relación más radical y originaria que se establece entre maestro y alumno en una situación educativa, es una relación ética que se traduce en una actitud de acogida y un compromiso con el educando, es decir, hacerse cargo de él”<sup>12</sup>.

Desde la perspectiva ignaciana el fortalecimiento integral de los estudiantes y su desempeño académico se realiza mediante la “cura personalis” que “es la atención dada a cada uno de los estudiantes, el cuidado de la persona, de la personalidad”<sup>13</sup>. “El

---

<sup>10</sup> Adolfo Nicolás. Preósito General. *Respuesta a las cartas “Ex Officio”: Sobre los jóvenes*. 2011

<sup>11</sup> Ortega Pedro y Mínguez Ramón. *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 13

<sup>12</sup> Pedro Ortega. (2004). *La educación moral como pedagogía de la alteridad*. Revista española de Pedagogía pag. 5

<sup>13</sup> Lectio Inauguralis del P. Peter-Hans Kolvenbach en la Universidad Alberto Hurtado. 2 de Mayo de 2006

desafío no es transmitir simplemente la competencia profesional y lograr la excelencia en esta transmisión, sino educar a la persona en su totalidad, abarcando no sólo la dimensión intelectual y profesional, sino también las dimensiones psicológica, moral y espiritual. [...] la Universidad no puede contentarse con educar para el ejercicio de una alta competencia, sino además es necesario que la persona del estudiante sea formada en la integridad de su ser”<sup>14</sup>.

Para este cuidado de la persona en su totalidad se hace necesario el reconocimiento del carácter sagrado que todos tenemos a fin de hacer realidad una forma cultural de convivencia y la puesta en práctica de una terapia educacional como forma de trato y de acercamiento al estudiante para ayudarlo en sus necesidades.

Para Fernando Rielo el tratamiento “más que significar “sistema o modo de curación”, es la forma de trato, de acercamiento al otro para ponerse a su disposición, conocerlo, ayudarlo en sus necesidades espirituales, psicológicas, morales y sociales”<sup>15</sup>. En el campo educativo “es buen educador quien, no solo se comunica con el educando, sino que sabe hacer de la educación “arte extasiológico”, esto es, un ars educandi que produce un estado activísimo de la libertad, inteligencia y voluntad del educando, en tal grado que hace a éste salir de sí para unirse, con sentimiento de admiración y júbilo, a los ideales y actitudes que le son transmitidos.”<sup>16</sup> Esta tarea requiere la aproximación al mundo juvenil universitario en el que nos encontramos con una generación que va de los 15 a los 24 años de edad, que ha establecido una relación cada vez más crítica con el mundo, y es profundamente activa e interesada en lo que sucede en el país. La juventud nos dirá Roxanna Reguillo, socióloga mexicana “es cada vez más participativa, pero no en instituciones, sino en causas, como la paz o el medio ambiente”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Lectio Inauguralis del P. Peter-Hans Kolvenbach en la Universidad Alberto Hurtado. 2 de Mayo de 2006

<sup>15</sup> Rielo, Fernando. *Tratamiento psicoético de la educación* en Mis meditaciones desde el modelo genético, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2001, p.76

<sup>16</sup> Ibid. p. 82

<sup>17</sup> Reguillo, Roxanna. *Los jóvenes de hoy*. Recuperado en <http://noticias.uni->

Para Fernando Rielo “la persona humana es un ser finito, abierto, consciencialmente al infinito. En la realización de su tendencia al infinito está su felicidad, su destino”<sup>18</sup>. Esta consideración del ser humano lo eleva y lo dignifica, de ahí que sea tan necesario el cuidado del estudiante que requerirá a su vez de una gran preparación human y espiritual del profesor.

### **Referencias bibliográficas**

Fernández, David (2011). *Docencia e identidad cristiana*. Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla.

Fernández, David (2010). *El profesor en una universidad jesuita: la construcción del conocimiento en ¿Qué significa ser profesor en una Universidad Jesuita?*. Puebla, Universidad Iberoamericana Puebla.

Kolvenbach, Peter-Hans (2006). *Lectio Inauguralis en la Universidad Alberto Hurtado 2 de Mayo de 2006*. Recuperado de <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/LectioInaugUAH-02may06.pdf>

Nicolás, Adolfo. (2008). *Conferencia Misión y Universidad: ¿qué futuro queremos?*. Barcelona, ESADE. Recuperado de [http://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/fielddocuments/field\\_document\\_file/mision\\_y\\_universidad\\_que\\_futuro\\_queremos.pdf](http://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/fielddocuments/field_document_file/mision_y_universidad_que_futuro_queremos.pdf)

Nicolás, Adolfo. (2011). *Respuesta a las cartas “Ex Officio”: Sobre los jóvenes*. Recuperado de <http://www.sjmex.org/padregeneral/211011.pdf>

Misión y visión de la Universidad Iberoamericana Puebla. Comunicación oficial, noviembre 2009 N° 137.

Ortega Pedro y Mínguez Ramón. *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 13

---

[versia.net.mx/en-portada/noticia/2012/10/09/973533/jovenes-hoy.html](http://versia.net.mx/en-portada/noticia/2012/10/09/973533/jovenes-hoy.html)

<sup>18</sup> Rielo, Fernando. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, p.57

Ortega, Pedro (2004). *La educación moral como pedagogía de la alteridad*. Revista española de Pedagogía pag. 5

Patiño, Hilda. (2010). *La educación humanista en la Universidad: su análisis a partir de las prácticas docentes efectivas*. México. Universidad Iberoamericana Santa Fe. Documento impreso.

Reguillo, Roxanna. *Los jóvenes de hoy*. Recuperado en <http://noticias.universia.net.mx/en-portada/noticia/2012/10/09/973533/jovenes-hoy.html>

Rielo, Fernando. *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2001, p.138

Rielo, Fernando. *Tratamiento sicoético de la educación* en *Mis meditaciones desde el modelo genético*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2001, p.76.



# ***On the Existence of Characters: An Aristotelian Treatment***

SINAN KADIR CELIK

Ataturk University, Faculty of Literature,  
Department of Philosophy, Assist. Prof. Dr., Erzurum, Turkey  
sinankcelik@gmail.com

## **Abstract**

The present paper aims at underlining a few salient inspirational and problematic points of Aristotelian conception of character. It is argued that contemporary philosophical literature regarding undermining the authority of the *subject* has no practical relevance to our daily life. A careful observation of “what we are doing mostly” like Aristotle systematically did indicates that usage of notions such as *character* practically and theoretically seems to be unavoidable. Thinking about the existence of human being in the world and our ethical evaluation of people’ conducts or whatever is done in our practical life appears to require adapting this or similar terms.

## **Introduction**

Especially in the last decades, philosophy and social sciences literature have been dominated by divergent criticisms against and alternatives to the legitimacy of employing the notions like *self*, *subject*, or *individual* as *explanans*; simply because usage of such terms has rather become to be stigmatized as troubles, misconceptions of Cartesians, moderns or Western metaphysics. When Martin Heidegger utilized *Dasein* as an essential concept for his phenomenological-hermeneutical inquiry, instead of referring again to the problematic nomenclature of traditional way of philosophizing about the existence of human being in the world, such as person, individual, subject, self, soul, man, character, spirit, etc; his effort was to offer a cure for the maladies

of Western metaphysics. Immanuel Levinas, by taking a different phenomenological route, directed our attention to the face and the voice of the other, rather than grappling with the nature of self or subject in its classical sense. Structuralism as a movement with various branches insisted on undermining the authority of agency by means of suggesting new conceptual apparatuses like intertextuality, structure of language or socio-historical relations, grammar; etc. Ludwid Wittgenstein, from a totally different angle, deepens the so-called “linguistic turn” in philosophy and simply dissolved the subject in language games. Under favour of post-structuralist approaches, expressions such as *death of subject*, or the *end of subject* has gained a remarkable popularity. Michael Foucault, for instance, dissolved the subject in his conceptual frameworks as power relations or in discourses. Jacques Derrida seems to approve this position with his deconstructive reading; by giving priority to his famous notion, *différance*, he simply postulated that the subject or the self is what just differs endlessly, never known, and this is the reason why it is metaphysically unnecessary category. The dissolution of subject in various conceptual solvents, in other words, has more and more become the common denominator of methodologically dissimilar approaches; of course, the number and variety of which can easily be multiplied than counted here. Therefore, a tendency in the philosophical literature has gained a wide currency, which focuses on invalidating singularity and uniqueness of each person. Instead, each of us has become to more or less a part of the same story.

Nevertheless, how can we put these theoretically plausible, but practically unusual philosophical premises into practice, if we live in an epoch of “death of subject” as said? How can we communicate with our congener, if we are not even subjects at all? Can we live without presupposing that we have diversified character qualities? Can we trust everybody, for instance? And, how can we deal with the unlike people, if they are altogether not even subjects anymore?

## **Towards an Aristotelian Description of Character**

This could be one of the reasons why Theophrastos of Eresos opens his treatise *Ethikoi karakteres* with the following question: Why do the people have disparate characters, although they live under the same sky and drink the same water, and are educated in the same manner? That is to say, why are we different from each other? How should we understand these variations in human beings, and by using which conceptual apparatuses?

To say last thing at the beginning, I would like to put forward that characters exist and we can only resolve some of metaphysical and ethical problems regarding our existence by employing this term or similar notions. We should admit that this is inevitable. If so, then, first of all, what does character mean?

For the time being, from an Aristotelian perspective, a character would be defined as the sum of one's habits (*hexeis*), or more properly, natural and acquired dispositions; but how do we arrive at a conclusion that a person has a set of character traits?

Phenomenological description of our daily experiences seems to be a stimulating initiation point for responding this question. It seems to be a bare fact that we willingly or unwillingly approve, condemn or remain indifferent to people's particular behaviors and attribute positive, negative or neutral meanings to them. At this point, it is worth noting here that the term "behavior" should be identified with its widest sense: a speech, talking away or using the right to remain silence, all bodily gestures and actions should also be regarded as behavioral attitudes.

It appears to be a bare fact that all of our conscious or spontaneous observation of people's behaviors takes place in a certain social context, according to which we attribute this or that meaning or value to a certain manner of conduct. To put it differently, our evaluation of and instantaneous emotional response to the people's behavior we encounter depends on the context within which this or that kind of behavior emerges. For instance, when I see a person who gets angry, who screams out so loudly against another person,

I may emotionally be displeased and prefer to remain indifferent. If this person gets angry in a protest or in a football match, I may evaluate this behavior as a normal behavior. But if the context is different, I may prefer to apply another evaluative procedure. I may follow an Aristotelian route; and say that losing one's temper would also be associated with the problem of *akrasia* (weakness of will), which is the main obstacle to be overcome so as to bring one's own character to perfection. If I am inclined to interiorise Aristotle's practical philosophy more, I should also admit that the feeling of anger as such, like all other feelings has a context-sensitive meaning. Aristotle never dictate us some general rules as "you should do X in the context of Y" or "you should look at this situation from that angle;" because, he is always well aware of the fact that it is very difficult to recognize, in particular contexts, the best way to act. For example, people might get angry at their close friends when they think that they are treated by them unjustly. Anger in certain situations can be a mere expression of excessive love, as exemplified in the sayings "cruel is the strife of brethren" and "they who love in excess also hate in excess" (*Pol. 1328a10-17*).<sup>1</sup> An action, then, might be provoked by anger, but the problem is not to assess what the anger is as such. A Kantian is prone to reject anger categorically for the reason that a right action should not originate from an emotion. From this perspective, the motivation behind an ethical judgment ought to be a rational decision making procedure. In contrast, Aristotle does not assign a particular meaning to anger. He neither categorically confirms nor rejects it as such. Rather, he analyzes the context within which anger emerges. To reiterate, anger is a feeling that might also stem from incontinence. In this case, anger seems to be closely related to the immaturity of a character. But in another case, anger could emerge as a response to an apparent form of injustice. Moreover, becoming angry in particular instances can be inevitable and even an expression of justice (*NE 1135b25-30*).<sup>2</sup> In some other

1 Citations regarding Aristotle's Politics are taken from the following translations: *Politics: Books III and IV*, trans. Richard Robinson (Oxford: Oxford University Press, 2005)

2 All quotations from Nicomachean Ethics are mostly based on the following

situations, to settle on “the way we should be angry, with whom, about what, for how long” would not be easy (1109b 14-18).

### **Aristotelian Conception of Character as a Learning Process**

In addition to context-sensitivity regarding evaluation of people’s feelings or behaviors, a value attributed to a particular manner of conduct is also intimately related to the character qualities of a person who appreciates a particular course of action. To exemplify, regarding this point, meanwhile explicating some possible misunderstandings of his “golden mean” approach, Aristotle emphasizes that “each of extreme people tries to push the intermediate person to the other extreme, so that the coward, e.g., calls the brave person rash, and the rash person calls him a coward, and similarly in the other cases”(1108b25-27).

At this point, other significant aspects of Aristotelian character treatment could be taken into consideration. People are supposed to acquire certain character qualities; because they are observed by the others that their course of actions exhibit a pattern, a significant regularity. A person might be called by the others as parsimonious due to his noticed inclination towards accumulating money in an excessive manner while he is not willing to share it even with his close friends. This does not, however, entail that a person should behave in accordance with his putative character quality in every instance. In a certain context, a person who is one of our old friends, would behave contrary to our expectations; e.g. our ungenerous friend with his unexpected decision might donate a huge amount money to homeless people. What could be the reasons behind this misapprehension? This would stem from our deficient or faulty observations of his behaviors or from the unimagined dynamics of extremely vexed context with which our friend confronts, such as contacting a serious disease. The possible reasons can easily be multiplied. The point is worth underlining that the following possibility cannot be eliminated:

---

translation: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Terece Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985)

we may misperceive or misunderstand the people's character traits even if they are our intimates. Furthermore, having a certain character trait does not simply mean that this will always be put into practice. As the time passes, people might give up their certain habits or acquire new dispositions.

Although Aristotelian character treatment has the aforementioned limitations, it seems to be a vivid fact that we cannot easily give up believing in character traits of people. In fact, our daily experiences, our relationships with the people we are confronted depend on the beliefs regarding their character qualities. These beliefs are not only based on inferences from our direct observations of people's patterns of behaviors, but also derived from other people's testimony. For example if person A finds a job by means of B's reference letter, this means that employee C trusts B's observations regarding A's character traits and technical proficiency. In this example, it becomes plain to eye that my beliefs about another person's character traits are not merely derived from my own experiences. They could also be inferences from the others' evaluation.

The process of belief formation regarding the character of a person, that is to say, is epistemologically problematic in the sense that I have no guarantee about the rectitude of my and others' observations or inferences with regard to one's actual character qualities. To illustrate, some people might be so successful to hide their real interests and dispositions. A simple-hearted person would be more inclined to approve of what appears to him instead of being aware of the real intentions behind the people who behave in accordance with an art of cunning. A flatterer might present himself as if he was one of my close friends while he tries to accomplish a success on his behalf. In this sense, I could be just his instrument to be used in realization of his hidden plan. To put differently, it is extremely difficult or would even be impossible to objectively know the other's real preferences and interests. In fact, replying the question "who actually am I?" in an indubitable manner already presupposes that I can know myself objectively. If

this is so, then, knowing the other's real character qualities might at best be an assumption even if there seems to be no suspicion about its veracity.

That is to say, knowing myself and the others might be epistemologically so problematic that I cannot have a key, which enables to open every person's door. However, what seems to me certain that we are both separate and different human beings, but interconnected to each other and destined to live within a belief formation process regarding each other.

There seems to be no suspicion that, as seen from Aristotle's perspective, there are no essentially self-seeking, ontologically distinct (or isolated) individuals who come together by social contracts to give birth to a community as Locke or Hobbes argued. It is impossible to observe an autonomous individual exempt from all historical, cultural, social relations. We have been always found ourselves as embedded in variety of preexisting relations. In Aristotelian approach, there is no *ontologically autarchic* individual. Instead, we always find ourselves as conditioned by and dissolved in the ensemble of relations. Thus, usage of a term as character does not necessarily result in a kind of *methodological individualism*. This would be the very reason why Alasdair MacIntyre suggests that an Aristotelian exploration ought to grapple with questions such as "of what story or stories do I find myself a part?" instead of the question "who really am I?" In his own words:

I am someone's son or daughter, someone else's cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or possession; I belong to this or that clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be the good one who inhabits these roles. As such I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd edition (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 53

## Conclusion

Aristotle did not take for granted an abstract conception of individual in its modern sense. Aristotle would say that knowing both my and other's character qualities is nothing different from engaging in a learning process. I have been always in the process of learning myself and the others. I have been learning my own characters qualities from the others while I can be useful for them to learn more about themselves. This is also a process of improving our characters in a way to reach Aristotelian ideal of *eudamonia* or Stoic ideal of *euroia biou* (good flow of life) through getting experienced. This could be a reason why Aristotle repeatedly emphasizes how important it is to eliminate false beliefs, biased inclinations and dispositions from the constitution of a character. The concept of justice, for instance, as analyzed in both *Nicomachean Ethics* and Platon's *Republic* is not defined as the rectitude of certain decisions, proper distribution of goods within a given society. What is rather more striking for both philosophers is to investigate character qualities of just and unjust persons. Justice is a quality of a character first of all, not a merely technical term gaining its meaning with the distribution of goods or decision making procedures.

I would be thus possible to arrive at a further conclusion: Virtues are not merely potentials. They are rather activities or behaviors of human beings, some of which are bodily expressed. For example, regarding someone, if I can say that "he is a just, brave, generous person," then my evaluation of the others' behaviors already presupposes that I have a tendency to believe in people's character qualities; even if there seems to be no indubitable warrant to approve the standard translation of Heraclitus' one of highly enigmatic fragments, *ethos anthropos daimon*, which is "character is fate." If so, what seems to me more reasonable is accepting the inevitability of engaging in a process of searching ourselves while learning ourselves together and from each other; which could be an our natural tendency, as recognized by Aristotle. And if we are lessons for ourselves to be learnt, we should give a name to it; and



character would not be a misnomer to describe the learned in this lesson.

### **References**

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. Terece Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985.

Aristotle. *Politics: Books III and IV*. Trans. Richard Robinson. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.



# *La ética empresarial vista desde el modelo antropológico de Fernando Rielo*

CRISTINA DÍAZ DE LA CRUZ

Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España

cdiazdelacruz@gmail.com

## **Resumen**

El campo de investigación de la ética empresarial ha pasado por diferentes etapas en las últimas décadas. Una tendencia reciente, especialmente presente desde los años 2000 hasta la actualidad, ofrece un enfoque novedoso centrado en la estructura del ser humano, más específicamente en su dimensión espiritual, que puede ser considerada como la más elevada de su ser. Este estudio ofrece un análisis conceptual exploratorio basado en el pensamiento de Fernando Rielo Pardal (1923-2004), filósofo español, fundador católico y humanista, con contribuciones originales en el campo de la metafísica y la antropología que consideramos ser de interés para la investigación sobre la ética empresarial. Su pensamiento ofrece soluciones para una reconsideración del papel de la persona en las organizaciones y consecuentemente, aporta claves para una nueva forma de concebir a las empresas, con repercusiones sobre los mecanismos de toma de decisión, el liderazgo y la enseñanza de la ética empresarial.

## **Palabras-clave**

Ética empresarial, antropología, Fernando Rielo, toma de decisiones, liderazgo, teoría organizacional, teorías de empresa

## **Introducción**

El campo de la ética empresarial ha pasado por diferentes etapas en las últimas décadas. En torno a los años 80, y más claramente en los años 90, empieza a surgir una preocupación social en relación con los valores que rigen las actuaciones empresariales,

especialmente a raíz de diversos escándalos que han salido a la luz y debido al aumento del poder económico, político y social de las grandes corporaciones en un contexto global (Camacho Laraña, Fernández Fernández, González Fabre, & Miralles Massanés, 2012; Carroll, 1979; Freeman & Reed, 1983; Ghoshal, 2005).

La responsabilidad social corporativa (RSC) empieza a crecer como posible respuesta a este reclamo social que exige mayor responsabilidad por parte de los directivos de las empresas dado su alto poder de influencia. Desde los años 90 y hasta la década del 2000, muchos académicos y profesionales comenzaron a desarrollar e implementar soluciones contra las conductas no éticas en el ámbito empresarial, dando lugar a sistemas de gestión, normas, códigos de conducta y prácticas de carácter benéfico-social que fomenten una actuación positiva por parte de las organizaciones sobre su entorno (Freeman, Wicks, & Parmar, 2004; Singer, 2010).

No obstante, la tendencia de utilizar la RSC como técnica para favorecer la imagen corporativa, no siempre basada en la verdad, ha dado lugar a un cierto escepticismo en relación con algunas de sus prácticas. Surgen entonces nuevas cuestiones para la investigación en este contexto, como son: ¿Cuál es la intención de las empresas cuando ponen en práctica políticas de RSE? U otra más amplia: ¿Cuáles son los valores en los que se basa actualmente la ética empresarial y cuáles son los que realmente deberían fundamentarla?

Muchos académicos han presentado propuestas para la fundamentación de la ética empresarial recurriendo a principios de la filosofía clásica y a otras teorías éticas existentes (Fontrodona & Sison, 2007; Melé, 2009; Pérez López, 1991; Rodríguez & Aguilera, 2005). La última tendencia, presente especialmente desde la década del 2000 hasta ahora, ofrece un enfoque novedoso que centra la investigación en la misma estructura de la persona humana, más específicamente en su ámbito espiritual, que puede ser considerado como el más elevado de su naturaleza (Balog, Baker, & Walker, 2014; Bouckaert & Zsolnai, 2011a).

El presente estudio pretende ofrecer un nuevo enfoque conceptual exploratorio, basado en el pensamiento de Fernando Rielo, para avanzar en la fundamentación teórica de la ética empresarial desde la visión del ser humano propuesta por el autor –su concepción mística de la antropología– que incluye todos sus niveles (físico, psíquico y espiritual) poniendo el acento en éste último, que como explicaremos más adelante, verifica la unidad de su naturaleza, rigiendo por tanto el desarrollo de todos los valores y virtudes de la persona.

La metodología empleada consiste en una revisión crítica de la literatura sobre gestión empresarial y la exposición del pensamiento de Fernando Rielo –comparándolo con aportaciones de otros autores–, aplicado especialmente a la vivencia de la espiritualidad en el entorno laboral, el mecanismo de toma de decisiones, el liderazgo y la enseñanza de la ética empresarial.

### **Teorías de empresa y enfoques antropológicos**

Antes de exponer la aportación propia de la antropología de Fernando Rielo al ámbito empresarial, conviene recordar la manera cómo se ha considerado al ser humano dentro de las teorías de empresa más importantes, resaltando sus repercusiones éticas.

En el artículo ‘Teorías de empresa, antropología y paradigmas éticos’, Díaz van Swaay & Fernández Fernández (2015) exponen una taxonomía original que relaciona la figura de ser humano que subyace a las teorías de empresa más extendidas, que se enseñan en las principales universidades y escuelas de negocio.

En dicho artículo se analizan las siguientes teorías de empresa: teoría de los costes de transacción; teoría económica o de la firma; teoría contractual o de la agencia; teoría de los recursos y capacidades; teoría conductista o de la organización; teoría general de sistemas; y la teoría de los *stakeholders* o de los grupos de interés.

Sin entrar en detalles minuciosos acerca de las diferentes teorías, quisiéramos solamente destacar la concepción antropológica que

deriva del comportamiento humano deseado según cada una de ellas, destacando el enfoque ético que mejor se ajusta a sus propuestas.

Las tres primeras –la teoría de los costes de transacción, de la firma y de la agencia– consideran que el comportamiento humano en las empresas se asemeja al del *homo economicus* de la teoría neoclásica. Esta forma de orientación de la acción busca maximizar el beneficio económico y fomenta una visión mecanicista, utilitarista y auto interesada de la persona y de la empresa.

Ya las tres teorías siguientes –de los recursos y capacidades, conductista y general de sistemas– no priorizan la búsqueda solamente de beneficios económicos sino la consecución de unos determinados objetivos, previamente establecidos, para lo cuáles la acción de todos los miembros de la organización debe orientarse de manera que se logren unos resultados óptimos. Se trata, por tanto, de un enfoque ético fundamentalmente paradigmático y la figura de ser humano subyacente es la del hombre psicológico-administrativo que procura maximizar el uso de los recursos para obtener unos fines específicos.

Por último nos encontramos con las dos teorías –de los grupos de interés y de la empresa como comunidad de personas– que avanzan hacia una visión del hombre como ser social, en el primer caso, y ser abierto a la transcendencia en el segundo caso. Pasamos, por tanto, de una visión instrumental de la persona en las organizaciones, a una mayor preocupación por las necesidades o expectativas de la sociedad (de los *stakeholders* en general) y por las motivaciones trascendentes de cada ser humano.

El enfoque ético que se deriva de la teoría de los stakeholders es fundamentalmente deontológico-normativo, mientras que la teoría de empresas como comunidad de personas procura el perfeccionamiento como fin personal y el bien común como fin comunitario, en la línea de la ética de las virtudes.

La propuesta antropológica de Fernando Rielo podría, por tanto, enmarcarse en este contexto de una visión de la empresa

como comunidad de personas, destacando la importancia de su dimensión espiritual para un adecuado desarrollo de su naturaleza, como explicaremos más adelante.

### **Espiritualidad y ética empresarial**

Paralelamente a las recientes contribuciones académicas que defienden una visión de empresa centrada en la persona, se ha ido desarrollando un nuevo campo de investigación en torno a la vivencia de la espiritualidad en el ámbito empresarial. Su justificación procede del hecho de que muchos sistemas de pensamiento consideran la dimensión espiritual del ser humano como la más elevada de su ser (Balog et al., 2014; Bouckaert & Zsolnai, 2011a).

Un número creciente de autores defiende la importancia de incluir la dimensión espiritual de las personas en la investigación sobre la ética empresarial, así como de cualquier ciencia social, o relacionada con el comportamiento humano (Mitroff, 1998; Mitroff & Denton, 1999). Algunos estudios recientes han detectado una influencia positiva de la vivencia de la espiritualidad en el ámbito de trabajo favoreciendo, por ejemplo, la identificación de la persona con la empresa y el compromiso personal con los fines organizacionales (Kolodinsky, Giacalone, & Jurkiewicz, 2008).

Sin embargo, aunque se trate de campo de creciente interés, la espiritualidad sigue siendo considerada como un concepto de difícil definición (Bouckaert & Zsolnai, 2011b; Ratnakar & Nair, 2012).

Algunos investigadores han presentado modelos inspirados en filosofías o religiones que conciben la espiritualidad como elemento esencial para el desarrollo de los valores humanos y la implantación de la ética empresarial. En el libro *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business* los profesores Luk Bouckaert y Laszlo Zsolnai (2011a) recopilan una serie de aportaciones científicas, hechas desde diferentes perspectivas, que pretenden ofrecer alternativas al paradigma materialista todavía imperante en el discurso empresarial.

El año 2015, el profesor Zsolnai editó un nuevo libro titulado *The Spiritual Dimension of Business Ethics and Sustainability Management* (2015) que revela la dimensión espiritual de la ética empresarial y de la gestión de la sostenibilidad. Esta publicación recoge y analiza orientaciones para la espiritualidad y la naturaleza desde diferentes tradiciones culturales: el cristianismo, el judaísmo, el islamismo, el sufismo, el hinduismo, el budismo y el taoísmo. La espiritualidad es entendida aquí como una búsqueda multiforme de sentido, que conecta las personas con todos los seres vivos y con Dios o una Realidad Última. En este sentido, es considerada como fuente de vitalidad en la vida social y económica, capaz de contribuir a la transformación de la teoría y práctica del *management* actual.

En relación con la definición de espiritualidad, Fernando Rielo distingue la vida espiritual de la vida mística, considerando que la primera está relacionada con cualquier actividad del ser humano, sea buena o mala, con origen en su acto ontológico que es esencialmente espiritual –ya que en el espíritu residen la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la creatividad– y la mística se refiere exclusivamente a aquellas acciones que, siendo también espirituales, potencian su naturaleza en conformidad con aquello que más le dignifica. La mística –ajena a toda connotación de exaltación imaginaria, huida de la realidad y esoterismo– es, para nuestro autor, la vivencia de todos los valores y virtudes, posibilitadas por la presencia del absoluto en el espíritu humano (Rielo, 2012).

Para el estudio de la espiritualidad en el entorno de trabajo podríamos decir que, según Fernando Rielo, fomentar una sana espiritualidad consiste en potenciar la vida mística de las personas en todos sus entornos, incluyendo, por tanto, el ámbito laboral.

### **La antropología de Fernando Rielo**

Entrando entonces en su concepción antropológica, lo primero que debemos tener en cuenta es que, según el autor:



(...) si queremos estudiar una antropología que dé dirección y sentido a todo el quehacer humano, en su relación cósmica, ecológica y espiritual, debemos considerar una antropología que estudie los dos niveles: a) el formal, que es el del espíritu sicosomatizado. b) el trascendental, que es el del estado, acto, forma y razón de ser en el que queda el espíritu sicosomatizado en virtud de la divina presencia constitutiva del Absoluto. Estos dos niveles, inseparablemente, constituyen todos los ámbitos de relación del ser humano (cósmico, geográfico, social, económico, histórico, cultural, religioso, político, científico) en los cuales deja su huella y su presencia formal y trascendental. (Rielo, 2012).

Observamos, por tanto, que aporta dos niveles de análisis antropológico; el formal y el trascendental. Desde un punto de vista formal, la persona humana es un espíritu sicosomatizado, esto es, un espíritu que asume ontológicamente las funciones síquicas y orgánicas de nuestra naturaleza humana. Sin embargo la estructura humana no se restringe al ámbito formal sino que está definida trascendentalmente por la presencia del sujeto absoluto en su espíritu. Esta presencia le confiere un patrimonio llamado por Fernando Rielo 'gene ontológico o místico'<sup>1</sup> que abre constitutivamente la persona al absoluto. La apertura a la trascendencia puede ser percibida por el ser humano desde su consciencia, entendida ésta no solamente por su carácter racional, emotivo, sensitivo, etc., sino desde un punto de vista convivencial<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fernando Rielo distingue la geneticidad espiritual de la biológica o psicológica, siendo el gene ontológico o místico el patrimonio espiritual depositado por el sujeto absoluto en el ser humano en el mismo momento de su concepción.

<sup>2</sup> En la conferencia *Hacia una educación espiritual integral de las facultades desde la perspectiva de Fernando Rielo* impartida por María Fernanda Lacilla, se detalla la interpretación de 'consciencia' según el autor: "Consciencia para nuestro autor no es, pues, primera y fundamentalmente el contenido racional de nuestra mente, consciencia es algo más originario, previo al ejercicio explícito de nuestra razón. Es un saber vívido y relacional tal y como se denota en la etimología del término latino "*cum-scire*", ese saber "*scire*" que lleva presente el "*cum*" de compañía. Puesto que quien define trascendentalmente el espíritu como potencia de unión es la divina presencia constitutiva, es ella la que nos posibilita este saber o sabor de Él que nos hace a su imagen y semejanza y nos abre a todo otro tipo de conocimiento, se irradia a todas las facultades y se dirige a todo tipo de seres y cosas." (Lacilla Ramas, 2012)

En cuanto a la estructura formal del espíritu humano, Fernando Rielo lo define como potencia de unión perceptiva y comunicativa que se proyecta en las tres facultades del alma –intelectiva, volitiva y unitiva– a través de las funciones sicoespirituales y sicosomáticas (Rielo, 2001). La estructura de la persona humana, según la propuesta del autor, está reflejada con detalle en el libro *Concepción mística de la antropología* (Rielo, 2012).

A fin de determinar qué es lo que más engrandece al ser humano, Fernando Rielo aporta una descripción detallada de todas las estructuras y operadores, llamados por él ‘genéticos’. Este patrimonio genético comporta aquellas características del ser humano que le asemejan al sujeto absoluto y le confieren al mismo tiempo su carácter personal. Las acciones que vayan en contra de este patrimonio derivarían en la degradación de la persona y, por ende, de su dignidad (Rielo, 2001; Rielo, 2012).

Teniendo en cuenta la estructura del ser humano ofrecida por el autor, podemos destacar entonces que el desarrollo espiritual de la persona se verifica en la medida en que responde (acción receptiva) con su libertad de forma positiva y activa a la acción agente del absoluto en su espíritu, en consonancia con su patrimonio genético que le proporciona el despliegue de todos estos dispositionales inscritos en sus estructuras y operadores genéticos legislativos, receptivos, atributivos y transfigurativos.

Si comparamos la concepción mística de la antropología de Fernando Rielo con otras visiones del ser humano es conveniente notar que él pone el acento en la facultad unitiva como la que hace la síntesis de la inteligencia y la voluntad. Según Fernando Rielo no es la racionalidad ni la voluntad las que determinan el acto ontológico de la persona sino el espíritu como potencia de unión perceptiva y comunicativa, genetizada por la divina presencia constitutiva, que se proyecta sobre las tres facultades –intelectiva, volitiva y unitiva– con sus funciones sicoespirituales y sicosomáticas.

En este sentido, estaríamos de acuerdo con lo expuesto por Luk Bouckaert en su artículo *Spirituality and Rationality* (2011) en

cuanto que la espiritualidad está por encima de la racionalidad y es la responsable de darle su adecuada orientación.

### **El mecanismo de toma de decisiones**

La misma formulación antropológica de Fernando Rielo ofrece una nueva conceptualización para la relación entre espiritualidad y el proceso de toma de decisiones. Siendo el espíritu la 'sede del yo' y por tanto, de todo acto ontológico, el proceso de toma de decisiones es un acto espiritual que se proyecta en las tres facultades. La toma de decisiones favorecerá el desarrollo de la persona siempre que la acción derivada de ella sea genética, es decir, conforme con la acción del absoluto en el ser humano, con el ser humano, según la dinámica propia de las estructuras y operadores genéticos.

Por tanto, desde el pensamiento de Fernando Rielo las decisiones humanas deben estar basadas en una correcta utilización del patrimonio genético depositado en el espíritu humano gracias a la divina presencia constitutiva del sujeto absoluto. Todas aquellas acciones que vayan en contra de las leyes ontológicas del espíritu (por ejemplo, buscar lo menos perfecto en vez de lo más perfecto), o que vayan en contra de la verdad, bondad y belleza, o que potencien los vicios en vez de las virtudes, todas ellas conllevarían una degradación de la persona.

Desde esta perspectiva, vislumbramos posibles aplicaciones al análisis del proceso de toma de decisión aplicado a la ética ya que, según las estructuras y operadores genéticos, la persona debería desarrollar su conocimiento acerca de la verdad, la bondad y la belleza, entre otros aspectos, para poder tomar mejores decisiones. Para lograrlo requeriría de la creencia, la expectativa y el amor que le abren a una mayor sensibilidad espiritual hacia estos atributos del ser, potenciando todas las capacidades propias de cada una de sus facultades.

## El liderazgo

Si nos preguntamos acerca de la relación entre la espiritualidad y el liderazgo, parte de la respuesta viene dada por la literatura actual acerca del liderazgo, la cultura organizacional y la ética empresarial. La influencia del líder empresarial sobre la formación y transmisión de los valores corporativos ha sido afirmada y corroborada por múltiples estudios, teniendo una aplicación directa a la ética empresarial (Abrhiem, 2012; Dickson, Smith, Grojean, & Ehrhart, 2001; Grojean, Resick, Dickson, & Smith, 2004; Schneider, Ehrhart, & Macey, 2013) muy presente también en la literatura sobre espiritualidad y *management* (Dent, Higgins, & Wharff, 2005; Karakas & Sarigollu, 2012).

La aportación valiosa que, en relación con este tema, puede derivar del pensamiento de Fernando Rielo es que Jesucristo es presentado como método y modelo en su ser y actuar, y en el modo como encarna la vivencia de una espiritualidad perfecta<sup>3</sup>.

Domènec Melé en su artículo *Doctrina Social Católica* (2011) también menciona que según la Doctrina Social de la Iglesia el perfeccionamiento de la persona se da en consonancia con su identificación con la persona de Jesucristo y de un modo especial con su vivencia del amor. Fernando Rielo igualmente destaca la importancia del amor como síntesis de todas las virtudes, pero centra la explicación de la identificación con Cristo en la vivencia de su conciencia filial, considerada por él como clave antropológica. El grado de conciencia filial vivida por cada ser humano se ve potenciado por la vida de oración, explicitada en

---

<sup>3</sup> No se trata simplemente de un ejemplarismo extrínseco como modelo humano sino que al ser Persona Divina el modelo está codificado por el método. En el libro inédito de Fernando Rielo *Concepción Genética del método* el autor explica que “El método contiene, en virtud de estar codificado por un modelo, aquella forma de proceder que puede potenciar nuestra visión del modelo y hacernos con él lo más rectamente posible. Objetivo del método es hacerse con su modelo. La razón es sencilla: el código del método nos instruye sobre el camino hacia el modelo porque el modelo está ya presente en el código metodológico para modelar los elementos —enunciados, definiciones, fórmulas, operaciones...— que constituyen una teoría o un sistema científicos.” (Rielo, 2002)

un trato íntimo y cercano con las Personas Divinas presididas por el Padre (Rielo, 2012).

En la misma obra Fernando Rielo aporta también explicaciones concretas acerca de cómo percibir si existe o no un auténtico estado de oración advirtiendo incluso acerca de las posibles deformaciones de la vida mística (Rielo, 2012). A su vez, Laszlo Zsolnai en su artículo *Libre albedrío e inteligencia espiritual* (2011) habla de diferentes mecanismos de desvinculación moral por los cuales las personas se eximen de la carga de culpabilidad procedente de la falta moral. Los dos autores coinciden, aunque desde distintos acercamientos al tema, en que mecanismos como la justificación, la evasión y la proyección, entre otros, son actitudes inauténticas que impiden a la persona de detectar y corregir las desviaciones de su comportamiento para lograr una salud espiritual.

### **La enseñanza en la ética empresarial**

Respecto a la enseñanza de la espiritualidad para su vivencia en el ámbito laboral, ciertamente la respuesta pasa por una mayor instrucción acerca de la estructura antropológica del ser humano resaltando qué acciones son las que le dignifican y qué otras le degradan. Esta primera base para la conceptualización de la ética empresarial ya ha sido tratada en párrafos anteriores.

Otro aspecto necesario para la enseñanza de la ética empresarial y la espiritualidad está relacionado con la educación de la persona. Fernando Rielo, en su libro *El Humanismo de Cristo* explica que Jesucristo en su mensaje evangélico llama a todos los seres humanos a vivir una ética especialísima que es la santidad filial (Rielo, 2011). Esta santidad consiste en la vivencia de la perfección en el amor. Sin embargo, destaca que no todos los seres humanos están preparados, –no desde el punto de vista ontológico sino de la actitud necesaria–, para aceptar y vivir esta llamada a la santidad. Se requiere para ello una sensibilidad humana que se detecta en aquellas personas que de alguna manera han sido educadas para saber apreciar el valor de su mensaje y poder seguirlo con

determinación. Se requiere una madurez espiritual, cultural, moral y humana para ver a Cristo en su perfecta claridad (Rielo, 2011). En este sentido podríamos decir que la enseñanza de la espiritualidad para el ámbito empresarial está necesariamente relacionada con la formación de la persona en esta sensibilidad y valores humanos.

Fernando Riello en *Concepción mística de la antropología* (2012) también hace un importante distinción entre la ética de la ascética. La ética se limita a un nivel normativo o de los mandamientos (no robarás, no matarás, etc.) mientras que la ascética es el nivel que nos lleva a la santidad filial (ser perfectos como nuestro Padre Celestial es perfecto). El ser humano, herido por el pecado original, se encuentra limitado para la vivencia perfecta de las virtudes. En este intento de vivir el perfeccionamiento de su ser, es asistido por la presencia del absoluto en su espíritu, que le permite lograr aquél bien que le sería imposible sin esta apertura trascendente. Esta presencia tiene dos niveles: constitutivo (para todos los seres humanos) o santificante (para los bautizados). Solo el segundo nivel tiene carácter salvífico, pero ambos están orientados al adecuado desarrollo de la persona.

Para explicar mejor la visión que, desde el pensamiento de Fernando Riello, se aplicaría a la enseñanza de la ética es necesario introducir una breve explicación de lo que él entiende por sicoética. La sicoética es nueva rama del saber propuesta por el autor que hace la síntesis de la psicología y la ética, ni es psicología, ni es ética, ni una se funda en la otra, la sicoética es ciencia que estudia las relaciones de dos campos, la psicología y la ética, encontrando su razón de ser en la ontología (Riello, 2001).

Tanto la ética como la psicología adquieren dos proyecciones: la ética necesita abrirse a la psicología porque esta aporta conocimiento de los condicionamientos, motivaciones, intenciones, origen y evolución de las actitudes y juicios morales así como de sentimientos específicamente éticos como el deber, la culpabilidad, el arrepentimiento, el remordimiento, etc. Y la psicología ha de abrirse a la ética porque no puede prescindir de

la responsabilidad del acto humano (Álvarez Segura, 2014; Rielo, 2001). Si bien la psicología humana comporta heridas que sirven de atenuantes para la responsabilidad moral, la ética exige a éste un esfuerzo que en ocasiones puede ser superior a sus fuerzas. Es ahí donde entra la acción del absoluto para hacer posible un propósito que el ser humano por sí mismo no sería capaz de emprender (Rielo, 2001; Rielo, 2011).

La sicoética en relación con la enseñanza de la ética empresarial aporta matizaciones muy valiosas especialmente para aquellas organizaciones que se propongan fines comunes de origen trascendente y fines personales en la línea de un auténtico perfeccionamiento humano. Para exigir a la persona un esfuerzo que le haga superar continuamente sus propios límites es necesario que exista una motivación digna de ello, en caso contrario, no se trataría de una potenciación de la persona sino una explotación de sus capacidades.

## **Conclusiones**

El ser humano busca el sentido de su acción y cuando se une a otras personas para alcanzar un fin común, trata de orientar su comportamiento a la consecución de dicho objetivo. En este sentido la formación que se imparte en los centros educativos y escuelas de negocio acerca de las teorías de empresa y sus implicaciones estratégicas, no es ajena a la reflexión ética en las organizaciones.

Si bien ya es conocido que la ética requiere una visión antropológica que la fundamente, también las organizaciones reclaman una concepción adecuada de su razón de ser. Parece, por tanto, relevante que una determinada concepción antropológica pueda dar luz, no solo a la forma de visualizar el bien de la persona sino la manera cómo debe entablar sus relaciones en los distintos ámbitos de la vida, entre ellos, el empresarial.

Fernando Rielo, desde su concepción mística de la antropología, unida a su forma de concebir el Humanismo de Cristo, sitúa la

vivencia de los más altos valores humanos en relación con el amor de generosidad, teniendo como fruto la creatividad.

Esta actitud genera, más que una preocupación por el cumplimiento de la norma, un compromiso ontológico, vital, que supera con creces las exigencias de la norma. Sin embargo, no cualquier meta compartida puede generar esta motivación en el ser humano. Solo el amor –bien entendido– es capaz de motivar a la persona a este tipo de entrega generosa de la propia vida ante un objetivo común.

La adecuada interpretación de la palabra ‘amor’ requiere su elevación a axioma absoluto y modelo metafísico. La concepción genética del principio de relación de Fernando Rielo (2012) describe precisamente la manera como las Personas Divinas, en inmanente complementariedad intrínseca, constituyen único principio, sujeto, modelo y axioma absoluto, como relación perfecta de amor, fundamentando así toda forma auténtica de relación también en el ser humano.

La forma más apropiada, por tanto, de educar la sensibilidad de la persona a comprender qué es lo que más le conviene, a ella y a los demás, es a través de una mayor conciencia de su estructura antropológica, y desde ella, una espiritualidad restauradora y potenciadora de su patrimonio genético espiritual definido por la presencia del absoluto en el espíritu humano.

La explicitación del modelo absoluto que sostiene la concepción antropológica de Fernando Rielo ofrece la máxima transparencia y total coherencia tanto interna (todos los aspectos de su teoría) como comparada con la experiencia humana. Se trata, por tanto, de un pensamiento profundo, completo y coherente que da respuesta a todo tipo de interrogantes sobre el comportamiento humano, con aplicaciones claras sobre el ámbito empresarial.

## **Bibliografía**

Abrihem, T. H. (2012). Ethical leadership: Keeping values in business cultures. *Business & Management Review*, 2(7).



Álvarez Segura, M. (2014). *El hombre y su encuentro con la verdad, la bondad y la belleza*. (Inédito), Escuela Idente, Santander.

Balog, A. M., Baker, L. T., & Walker, A. G. (2014). Religiosity and spirituality in entrepreneurship: A review and research agenda. *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 1-28.

Bouckaert, L. (2011). Spirituality and rationality. In L. Bouckaert, & L. Zsolnai (Eds.), *The palgrave handbook of spirituality and business* (pp. 18-25). New York: Palgrave Macmillan.

Bouckaert, L., & Zsolnai, L. (2011a). In Bouckaert L., Zsolnai L. (Eds.), *The palgrave handbook of spirituality and business*. New York: Palgrave Macmillan.

Bouckaert, L., & Zsolnai, L. (2011b). Spirituality and business. In L. Bouckaert, & L. Zsolnai (Eds.), *The palgrave handbook of spirituality and business* (pp. 3-8). New York: Palgrave Macmillan.

Camacho Laraña, I., Fernández Fernández, J. L., González Fabre, R., & Miralles Massanés, J. (2012). *Ética y responsabilidad empresarial*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Carroll, A. B. (1979). A three-dimensional conceptual model of corporate performance. *Academy of Management Review*, 4(4), 497-505.

Dent, E. B., Higgins, A. E., & Wharff, D. M. (2005). Spirituality and leadership: An empirical review of definitions, distinctions, and embedded assumptions. *Leadership Quarterly*, 16(5), 625-653.

Díaz van Swaay, C., & Fernández Fernández, J. L. (2015). Teorías de empresa, antropología y paradigmas éticos. In Manuel Robalo (Ed.), *Gestão socialmente responsável: Repensar a empresa - teorias, contextos e práticas* (pp. 25-47). Lisboa: Edições Sílabo.

Dickson, M. W., Smith, D. B., Grojean, M. W., & Ehrhart, M. G. (2001). An organizational climate regarding ethics: The outcome of leader values and the practices that reflect them. *Leadership Quarterly*, 12(2), 197.

Fontrodona, J., & Sison, A. J. G. (2007). Hacia una teoría de la empresa basada en el bien común. *Empresa y Humanismo*, 10(2), 65-92.

Freeman, R. E., & Reed, D. L. (1983). Stockholders and stakeholders: A new perspective on corporate governance. *California Management Review*, 25(3), 88-106.

Freeman, R. E., Wicks, A. C., & Parmar, B. L. (2004). Stakeholder theory and “the corporate objective revisited”. *Organization Science*, 15(3), 364-369.

Ghoshal, S. (2005). Bad management theories are destroying good management practices. *Academy of Management Learning & Education*, 4(1), 75-91.

Grojean, M. W., Resick, C. J., Dickson, M. W., & Smith, D. B. (2004). Leaders, values, and organizational climate: Examining leadership strategies for establishing an organizational climate regarding ethics. *Journal of Business Ethics*, 55(3), 223-241.

Karakas, F., & Sarigollu, E. (2012). Benevolent leadership: Conceptualization and construct development. *Journal of Business Ethics*, 108(4), 537-553.

Kolodinsky, R. W., Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. (2008). Workplace values and outcomes: Exploring personal, organizational, and interactive workplace spirituality. *Journal of Business Ethics*, 81(2), 465-480.

Lacilla Ramas, M. F. (2012). Hacia una educación espiritual integral de las facultades desde la perspectiva de Fernando Rielo. V *Congreso Mundial de Metafísica*, Roma.

Melé, D. (2009). Integrating personalism into virtue-based business ethics: The personalist and the common good principles. *Journal of Business Ethics*, 88(1), 227-244.

Melé, D. (2011). Catholic social teaching. In L. Bouckaert, & L. Zsolnai (Eds.), *The palgrave handbook of spirituality and business* (pp. 118-128). New York: Palgrave Macmillan.

- Mitroff, I. L. (1998). On the fundamental importance of ethical management - why management is the most important of all human activities. *Journal of Management Inquiry*, 7(1), 68-79.
- Mitroff, I. L., & Denton, E. A. (1999). A study of spirituality in the workplace. *Sloan Management Review*, 40(4), 83-92.
- Pérez López, J. A. (1991). *Teoría de la acción humana en las organizaciones: La acción personal*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Ratnakar, R., & Nair, S. (2012). A review of scientific research on spirituality. *Business Perspective and Research*, 1-13.
- Rielo, F. (2001). Tratamiento sicoético en la educación. *Mis meditaciones desde el modelo genético* (pp. 55-78). Madrid: F.F.R.
- Rielo, F. (2002). *Concepción genética del método. visión propedéutica de la metodología científica*. (Inédito), Escuela Idente, Roma.
- Rielo, F. (2011). *El Humanismo de Cristo*. Madrid: F.F.R.
- Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: F.F.R.
- Rodríguez, A., & Aguilera, J. C. (2005). Persona ética y organización: Hacia un nuevo paradigma organizacional. *Cuadernos de Difusión*, 10(18-19), 61-77.
- Schneider, B., Ehrhart, M. G., & Macey, W. H. (2013). Organizational climate and culture. *Annual Review of Psychology*, 64(1), 361-388.
- Singer, A. (2010). Integrating ethics and strategy: A pragmatic approach. *Journal of Business Ethics*, 92(4), 479-491.
- Zsolnai, L. (2011). Moral agency and spiritual intelligence. In L. Bouckaert, & L. Zsolnai (Eds.), *The palgrave handbook of spirituality and business* (pp. 42-48). New York: Palgrave Macmillan.
- Zsolnai, L. (2015). *The spiritual dimension of business ethics and sustainability management*. Budapest: Springer.



## ***Confucius and Rielo: The Noble Man in Being-More***

ISKRA DOUMKOVA, PH.D.

*Federation for Bulgarian-Chinese Friendship Research Center*  
iskradumkova@yahoo.com

ROSE B. CALABRETTA, PH.D.

*Escuela Idente, Philippines*  
rosecal2004@hotmail.com

### **1. The individual characteristics of the junzi: “noble man” in confucianism**

The great Chinese philosopher Confucius regarded the abiding by the rules of “*Li*,” “*Xiao*,” and others, formulated by himself, in the state, society, and the family as a basis for harmony and stability in all the entities of the state and society and hence of the whole as an ideal system.

But we should not underestimate the wisdom of the ancient thinkers. It could be supposed that Confucius understood that for the right functioning of the ideal system of social and state relationships, the existence of established rules is not enough. Confucius said: “If the people are governed by laws, and uniformity is to be given them by punishments, they will try to avoid punishment, but have no sense of shame. If they are governed by virtue, and uniformity is to be given them by the rules of propriety, they will have a sense of shame and, moreover, will become good.

Confucius, in our opinion, also realized that the ideal system of social and state relationships is built by real humans with their individual characteristics (due to their genetically-caused qualities, unique heritage, nurture, mentality, educational level, and so on). It is necessary that the humans—i.e., the elements of the system—possess a set of certain personal virtues. These features would be

inherent in a person who in current terms could be called the ideal, the absolutely perfect one. The Chinese philosopher used the word “*junzi*”. This notion frequently is translated as a “noble man”.

There are two most popular interpretations of the term “*junzi*”. The first one states that this word means noble persons by birth who, due to their origin, their ancestors, possess the required individual virtues. This opinion is based on one of the earliest meanings of “*junzi*”—son of a prince. The “*junzi*” is distinguished in his qualities from “*xiaoren*” — “plebeian, dishonest, unworthy, and dishonorable”; the literal translation is “little man”. The second version supposes that “*junzi*” is a human with high spiritual virtues, irrespective of his descent. This second opinion may be motivated by Confucius’ thought. He considered that persons with high spiritual virtues are the keystones, the bonds of the state and society, of the whole system.

The inalienable spiritual virtues in the *junzi* for Confucius are:

“*REN*” — “Humanity, humaneness, charity”, sometimes a human element inherent in man. The notion “*REN*”, like all of the following, related to the characteristics of “*junzi*”, is polysemic. This attribute is connected with a specific feature of the ancient Chinese language—“shanggu, wenyan”, on which the *Analects* of Confucius were recorded. This language was monosyllabic—i.e., every syllable represents a separate word with its independent meaning which is recorded by one hieroglyph. The hieroglyph may unite two or more hieroglyphs in one to create a certain new notion. A classic example is the hieroglyph “*ming*” — “bright, light, clear, shining”, etc., which united the hieroglyphs “sun” and “moon” on the ground of their common quality—brightness. Therefore, many scientists hold to the thesis that the term *REN* has no exact translation into the European languages.

According to Confucius, the notion “*REN*” (some disciples of Confucius and scientists supposed that the term was invented by himself) is a feature inherent only in human beings, identified

with man as such, as a basic human quality. This quality mainly manifests as love to relatives, the people close to a person. In the opinion of many researchers of the doctrine of Confucius' "REN," it is a characteristic only of the "junzi" as a nobleman, whereas "xiaoren"—a "plebeian, dishonest, unworthy, and dishonorable person"—is deprived of this quality.

"YI" – "Duty, justice, fairness, sense of duty, call of duty, honesty, truthfulness". Most researchers assign a second place in importance to this quality among the individual characteristics of "junzi". Interesting is the wide interpretation of "YI" as call to duty, to have a duty with regard to people in need or to poor people. Sometimes there appears a meaning of "YI" as an obligation to help the poor or needy people as well. In the Chinese language there are terms in which the first hieroglyph is "YI", as "YIMI" – "free rice/ food for people affected by disaster"; "YILIN": "public granaries with grain for people in need"; "YIZHONG" and "YIDI": "common graves for poor people," "common graves for Chinese people abroad as charity from their rich compatriots."

"ZHONG" – "Fidelity, loyalty, faithfulness, allegiance."

"ZHI" – "Wisdom, prudence, reasonableness, common sense."

"XIN" – "Sincerity, frankness, good will, well-meaning."

"YONG" – "Bravery, courage, valor."

"SHUN" – "Obedience, to be obedient, well intentioned."

"CAI" – "Capable, clever, talent, gifted."

In addition, we want to focus attention on a specific peculiarity of the hieroglyphs Confucius used by introducing the notions cited above. Most of these are composed of two (rarely by more) hieroglyphs, each with its proper meaning, to be used as a single independent word. When combined in a new hieroglyph, these create a new notion.

For example:

- the hieroglyph “REN,” “Humanity,” contains two hieroglyphs: “man” and “two”;
- the hieroglyph “ZHONG,” “Fidelity,” contains two hieroglyphs, too: “centre” and “heart”;
- the hieroglyph “XIN,” “Sincerity,” contains the hieroglyphs “man” and “speech”;
- the hieroglyph “YONG,” “Bravery,” contains the hieroglyphs: “horn” and “strength”;
- the hieroglyph “SHUN,” “Obedience,” contains the hieroglyphs “flowing water” and “head”;
- the hieroglyph “TI,” “Ability to respect the older person, fraternal love,” contains the hieroglyphs “heart” and “younger brother.”

Such qualities are to the maximum degree positive for any person in any period. These are universal virtues which we can only admire, along with the people who possesses them. The question is, To what degree is the existence and particularly the survival of such individuals in society and in the state viable during any given period. But it is essential that twenty-five centuries ago the question regarding the need for such individuals was raised.

To these qualities Confucius, as several scholars state, adds some abilities (connected, in our opinion, with the survival of the system) which result from teaching and education:

- the ability to comply with the rules of “LI”;
- the ability to comply with the rules of “XIAO”;
- the ability to use “DE,” “the benevolent power”;
- the ability to “respect the older person”; “fraternal love” — “TI”.

In such a way 2500 years ago Confucius described the virtues of the perfect person needed by society and the state.

Consequently, in his works Confucius created the notion of the ideal, absolutely perfect state and society, based on the rules



prescribed for all participants in the system, in which system the “*junzi*”—“the nobleman,” the bearer of the ideal virtues—plays a very important role. Perhaps Confucius is the earliest utopian (although the use of this term with respect to the ancient philosopher is anachronistic) who is known to us today?

## II

It has been such a gratifying experience to collaborate with Dr. Iskra Doumkova in this presentation about the nucleus of Confucius’ great contribution to China and the world. The perfectibility announced in the remnants of Confucius’ teachings<sup>1</sup> center on the concept REN, that which makes us humans, distinct from all other creatures, manifesting our essence as love of relatives, of other persons, being close to humans.<sup>2</sup> And Dr. Doumkova also focuses on the dual hieroglyphs which constitute “Humanity”, that is: “Man” and “two.”

It is upon this “relationship” between at least two persons that Confucius bases his notion of Harmony. Precisely, Fernando Rielo (1923-2004), within the new metaphysical axiom “Being-more,” affirms the principle of Complementarity. The second half of this paper will briefly consider Rielo’s Genetic Conception of the Principle of Relation as Genetic Metaphysics (or Being-more), with its mystical anthropology, as a key to grasping the origins of the inner transcendence and interpersonal dynamic that Confucius taught with his virtuous life directed toward perfection in the Noble Man.

---

<sup>1</sup> *Lun Yu (The Analects)*. It is a major work, written by listeners and ascribed to Confucius - also called K’ung-tzu, K’ung-fu-tzu, Kongzi, and Kongfuzi - and first translated by James Legge (1815-1897) in 1861, and also published by Clarendon Press in Oxford in 1893. The numbers in brackets after passages show book, chapter, and passage. <http://oaks.nvg.org/sa3ra8.html>

<sup>2</sup> An example of one such distinction is found in the expression of “reverence”, such as: *Tsze-yu asked what filial piety was. The Master said, „The filial piety of now-a-days means the support of one’s parents. But dogs and horses likewise are able to do something in the way of support;— without reverence, what is there to distinguish the one support given from the other?“ [2.7]*

## A) Confucius' Harmony and Rielo's Complementary

I begin by quoting Prof. Jesus Fernandez Hernandez, who succinctly expresses the metaphysical import of Confucius' teaching, and its affinity to Fernando Rielo's new metaphysical axiom:

HARMONY (He – [*Hua*]), or “harmonizing” is one of the central concepts of traditional Chinese thought (Li, 2006). In this tradition, there can be no harmony if everything is identical. In order for there to be harmony, it is necessary for there to be difference at the same time. Harmony indicates COMPLEMENTARITY in difference. The concept of He [*Hua*] is not just an ethical result of Chinese thought, but rather, and above all, a metaphysical one, for it provides a response to the Greek problem of unity in multiplicity, through the complementarity of differences.

[...]

The concept of He [*Hua*] is based upon a deep philosophical insight and in Confucius becomes the basis for a political thought which –in harmonizing– perceives the greatest good.

[...]

In his metaphysical model, Fernando Rielo resolves the problems created by *identity* closed in on itself, and opens up BEING –and thus also the PERSON...

COMPLEMENTARITY in Fernando Rielo indicates that the individual exists in relation to another who exists, and not without the other. This means that the search for our own identity must be conducted beyond ourselves, outside of ourselves.<sup>3</sup>

Rielo's BEING-MORE as metaphysical model is dynamically open, and is eloquently expressive in the universal transcendence of the derivative genetic or mystical anthropology.

---

<sup>3</sup> Jesus Fernandez Hernandez, President of the Fernando Rielo Foundation, in “The Concept of Harmony as a Foundation for a Multicultural Society”, presented in “China-Europe People-to-People Dialogue on Friendship and Cooperation”, sponsored by the Chinese People's Association for Friendship with Foreign Countries, in Beijing/Tianjin, September 15-17, 2001.

## **B) Confucian REN and Rielian BEING-MORE**

The universal, primary transcendence of the human being, which Confucius affirms with his notion REN, expresses both an outer interpersonal relationship with other human beings<sup>4</sup> and an inner interpersonal relationship with the ancients and with Heaven.

Rielo explains the importance of the concept of Anthropology because it “supposes a transcendental definition of the human being that provides unity, direction and meaning to all of his levels (body, soul, and spirit) and dimensions (personal, social, historical, religious, scientific, and artistic)... Everything that the human being is, and that comes from him, ought to receive its meaning from that which transcendently defines him.”<sup>5</sup>

What Rielo calls the “Law of Perfectibility” dynamizes the action of each person’s free choice. Thus the “spiritual journey of the Noble Man” described by Confucius requires a conscious decision as to the direction in which each person wants to go. When the direction is freely chosen toward the highest goal –toward the “superior” man, the “noble” man, the “complete” man– then a process of dialogical transformation begins. Rielo calls this *mystica operandi*, describing it thus:

We always tend toward what is the most perfect. This means that we are not perfect; that is, we are finite beings opened to perfection, to the infinite. The “+” in the successive “+s” necessarily leads us to have experience of our openness to the infinite. We should keep in mind that “the infinite” and our relationship with “the infinite” is the term of ultimacy and of reference to what is “the absolutely perfect”.  
The fact that we are not the infinite or absolutely perfect is not at all

---

<sup>4</sup> In practical life, and in many fields: healthcare, educational, political, social, artistic, etc. Human beings either remain enclosed in themselves or they transcend. We know from the field of psychology that persons who close up on themselves remain in egocentrism, making communication impossible, creating prejudices and misunderstandings... The foundation of transcendence is found in the capacity to go out of ourselves. This has two fundamental expressions: generosity and the spirit of service. (Ibid.)

<sup>5</sup> José María López Sevillano, Introduction to Fernando Rielo, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2013, p.3.

evidence for unduly stating that the infinite or the absolutely perfect does not exist. We have called the infinite or the absolutely perfect “the Absolute” or “the Absolute Subject”.<sup>6</sup>

If we quite simply examine in silence our own experience in substantial being-more, we can discover that our mind innately opts to *believe* and tends to look for *truth*; our will *expects* and wants *goodness*; our free-action aspires to *love*, and affirms *beauty*. We intuit our life’s meaning and fulfillment; beyond what we can see, we dream. For Confucius, how important it is “to dream”!<sup>7</sup> For Rielo, this is the universal, primary or *deificans* sphere of our being-more.

Confucius also refers to a possible degradation of this capacity, depending on one’s personally determined degree of love of learning:

The Master said, „When we see men of worth, we should think of equalling them; when we see men of a contrary character, we should turn inwards and examine ourselves.“ [4.17]

The Master said, „The superior man seeks to perfect the admirable qualities of men, and does not seek to perfect their bad qualities. The mean man does the opposite of this.“ [12.16]

The Master said, „The leaving virtue without proper cultivation; the not thoroughly discussing what is learned; not being able to move towards righteousness of which a knowledge is gained; and not being able to change what is not good:— these are the things which occasion me solicitude.“ [7.3]

### C) Confucius’ NOBLE MAN and Rielo’s POWER OF UNION

The combined, new hieroglyphs, carefully noted by Dr. Doumkova, lead us to an intuition that Confucius’ experience and teaching for reaching the lifestyle of a Noble Man were by no means reduced to

---

<sup>6</sup> Fernando Rielo, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2013, p.25.

<sup>7</sup> The Master said, „Extreme is my decay. For a long time, I have not dreamed, as I was wont to do, that I saw the duke of Chau.“ [7.5]

an extrinsic binomial dynamic, moving between ethical principle and civility, but rather uniquely perceived, personally chosen and socially eloquent expressions of virtues that enlarged both the givers and the receivers of such superior action.

In fact, contemporary scientific knowledge, assimilated by Fernando Rielo in his *Mystical Anthropology*, increases our high estimation of Confucius, opening up a very enticing field for research on the universal or *deificans* sphere of his own transcendent experience. Here, any of us could speak about our real experiences of the “Divine” or “Heaven” or Absolute (whom some of us call “God”), to simply speak about our experience of self-denial (ascetical effort) and, as response to our action, of the surging -from within- of peace, joy and love. We could also speak about the new lessons of virtue which we have observed or contemplated. And we could also share our experiences of our soul’s purifications, such as dryness or emptiness or feeling of shame or rejection by Heaven, always opening us to inner higher horizons so that we might choose more acceptable forms of behavior, or attitudes, or intention...

Confucius states that he, himself, is not the origin of the virtues he lives, but rather only a “transmitter” of the superior way of living:

The Master said, „Heaven produced the virtue that is in me.“ [7.22]

And in the development of the lifestyle of virtue toward being a “Noble Man,” he announces the power of greatness that comes from within, and leads the way to ascetical effort:

The Master said, „Is virtue a thing remote? I wish to be virtuous, and lo! virtue is at hand.“ [7.29] „If the will be set on virtue, there will be no practice of wickedness.“ [4.4]

The possible options proposed by Confucius, such as those in the following teaching, are of extraordinary integrity, which would certainly enrich the social action of any and every people.

The man, who in the view of gain, thinks of righteousness; who in the view of danger is prepared to give up his life; and who does not

forget an old agreement however far back it extends:— such a man may be reckoned a COMPLETE man.“ [14.13.2]

Ascetical experience is clearly recognizable: outward ascetical action, like fasting, abstinence, etc., and inward ascetical effort, such as self-denial of the ego and its pride, anger, jealousy, gluttony, lust, etc. All these efforts to surpass our potentially negative, self-seeking tendencies (acknowledging an imbalance in human nature, or “concupiscences”) are similar life-choices that are prescribed across the world religions and great philosophies. Devoted individuals understand that by sacrificing self-gratification or self-preservation from pain, their goal is to reach enduring mystical union with the transcendent (only some recognize the Absolute as being a Personal Subject).

And with his consciousness of need for help from Heaven, Confucius refers to the immortality of the ancestors and ancients, as well as More than these: The Master said, „He who offends against Heaven has none to whom he can pray.“ [3.13.2] „My praying has been for a long time.“ [7.34]

Riello provides a name for the ontological condition that makes this experience possible:

The human being, by virtue of his ontologically conscious life, is the one who makes religion, art, culture, science, society, history. What is it that defines him transcendently, so that this may be?

First, let us analyze our human ontological consciousness. In it, we observe that everything finite or relative is present as object of knowledge, and we also observe that the infinite and absolute are also present, inasmuch as we are conscious of being open to the infinite or Absolute. The presence of the finite and the presence of the infinite are in our consciousness. Well now, the finite is present as the formal limit, restricting us; the infinite is present as the transcendental limit, empowering us. That is why we are neither finite nor infinite, but rather finite beings open to the infinite, as objects of knowledge.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Fernando Riello, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Riello, 2013, p.15.

## **D) Confucius' SENSE OF SHAME and Rielo's MYSTICAL PURIFICATION**

Confucius' concept of "offending" Heaven, of a sense of shame, and feeling rejected by Heaven, all present signs of his own experience regarding what he received as imperative of righteousness<sup>9</sup>. In fact, when one acknowledges a sense of shame – as Dr. Doumkova emphasized – then, it is possible that goodness *in crescendo* become a personal experience and lifestyle. The repercussions of such goodness are what impress us more sincerely as a "dream" for our future societies.

And so, Confucius affirms there have been transformations in his own personality, expressing that internal examination (of what we would call "conscience") with sincerity, brings both an inner peace as well as consciousness of universal brotherhood.

The Master said, „The superior man has neither anxiety nor fear.“ [12.4.1] „When internal examination discovers nothing wrong, what is there to be anxious about, what is there to fear?“ [12.4.3] „Let the superior man never fail reverentially to order his own conduct, and let him be respectful to others and observant of propriety:— then all within the four seas will be his brothers. [12.5.4]

And his followers also exclaimed: “There were four things from which the Master was entirely free. He had no foregone conclusions, no arbitrary predeterminations, no obstinacy, and no egoism.” [9.4] There were four things which the Master taught,— letters, ethics, devotion of soul, and truthfulness. [7.24] „The doctrine of our master is to be true to the principles of our nature and the benevolent exercise of them to others— this and nothing more.“ [4.15.2]

These are all indices of authentic mystical experience, purifications of one's capacities and virtues, as Rielo explains:

The ontological perfection, whether constitutive or sanctifying, is in no way perfectionism. Rather it is perfection in what is essential, that

---

<sup>9</sup> „Wherein I have done improperly, may Heaven reject me, may Heaven reject me!“ [6.26]

is, in love: in the truth, goodness and beauty of love; in the prudence, justice, fortitude and temperance of love; in the humility, simplicity, perseverance, generosity, patience, forgiveness, diligence..., in the honor of love.<sup>10</sup>

## Conclusion

Within Fernando Rielo's Being-More, we can already perceive the fruitfulness of future research into the Analects of Confucius' lifestyle and teachings on *JUNZI*, the Noble Man.

His capacity to dream – which brings Dr. Doumkova to call him a “utopian” – his sincerity, integrity, perseverance, brings us to look for the origin of his lofty dreaming, finding that Confucius is an “authentic mystic”, teaching his experience reaching higher levels of truth, goodness and beauty; of belief, expectation and love.<sup>11</sup>

While Confucius says this of himself:

The Master said, „The sage and the man of perfect virtue;— how dare I rank myself with them? It may simply be said of me, that I strive to become such without satiety, and teach others without weariness.“  
[7.33]

Rielo's explanation fits Confucius perfectly:

Authentic mystics, because of their radical commitment, challenge life's situations, but far from individualism, they feel themselves to be in true communion with others, endowing everything with transcendental direction and meaning.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Fernando Rielo, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2013, p.27.

<sup>11</sup> What could also be traced are the aspects that Confucius describes as counterpoint of the Nobleman, which may be understood within Rielo's explanation that “What is not constitutive is the presence of evil, of the egotization in our finitude open to infinitude. Egotization is the act of the “I” by which he enters within himself and refers all things to himself. This action of the “I”, since it is disgenetic, is the “ego” or degradation of the “I”. (Fernando Rielo, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2013, p.19).

<sup>12</sup> José María López Sevillano, introduction to Fernando Rielo, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2013, p.6.



And Rielo's Being-More, and its Mystical Anthropology, provide an ontological explanation as to how a great soul like Confucius –dedicating his whole life to teaching youth- was able to dream of building up a new civilization of Love.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> “That which is ontologically genetic, what is connatural to all human beings, originating in the life of the spirit, is the “+” with its end in the infinite. This infinite is the Absolute present in our ontological consciousness in a special, defining manner, from which we can give unity, direction and meaning to our lives, to what surrounds us, to the all-encompassing reality.” (Fernando Rielo, *Concepción Mística de Antropología*, Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2013, p.7).



# *La metafísica como eje de sistematización del pensamiento político de Francisco Suárez*

PABLO FONT OPORTO

Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, España

pfont@uloyola.es

## **Resumen**

A partir de la no-separación de saberes en su época, Francisco Suárez construye un pensamiento cuyas diversas partes constituyen un sistema coherente gracias a la fundamentación última de todas ellas en su Metafísica, que se erige así en eje basal. En efecto, aunque el punto de partida y la finalidad última son teológicos, Suárez advierte la necesidad de anclar previamente todo su pensamiento en unos presupuestos metafísicos. Ahora bien, la sistematicidad del pensamiento de Suárez en torno a unos presupuestos metafísicos tiene importantes consecuencias en su Filosofía práctica (moral, política y jurídica), pues las opciones metafísicas determinan el resto de su pensamiento. En este sentido, el moderado voluntarismo de Suárez (entroncado con un morigerado nominalismo), junto con la espiritualidad ignaciana, le conducen a una hipervaloración de lo concreto, lo contingente y lo histórico (Elorduy). Así, se enfrenta a la realidad como un objeto poliédrico al que trata de encontrar respuestas teniendo presentes los matices de cada supuesto. Esto supone un tratamiento casuista de los problemas, si bien desde posiciones universalizables y racionales. En conclusión, la primacía de la realidad concreta del sujeto confiere al pensamiento de Suárez una “facticidad” que le posibilita alcanzar soluciones complejas y fuertemente aferradas a la realidad.

## **1. Introducción**

La presente comunicación pretende mostrar cómo el pensamiento de Francisco Suárez (1548-1617) constituye un sistema en el

que la Metafísica opera como eje vertebrador, lo que produce consecuencias de diversa índole. Las diversas interpretaciones de la Metafísica suareciana suponen, por tanto, diferentes interpretaciones de su pensamiento. Al respecto es de suma importancia tener presente las distintas visiones que existen sobre la relación entre Suárez y la Modernidad (visiones que, a su vez, están determinadas por las variadas concepciones y valoraciones de la misma)<sup>1</sup>.

## **2. De la interconexión entre saberes a la sistematicidad del pensamiento suareciano en torno a la Metafísica**

En la época de Suárez no se ha producido aún una neta distinción entre la mayor parte de los saberes. De manera acentuada se mantiene esa no-separación entre Teología, Filosofía y Derecho en la Escuela española, heredera de la tradición escolástica<sup>2</sup>. Suárez, por tanto, parte de ese paradigma. Sin embargo, en nuestra opinión, los resultados de esa indistinción en la obra del profesor jesuita van más allá, y tienen como resultado la aparición de un sistema de pensamiento que es consecuencia de una coherente interconexión entre los principios de los distintos saberes (Teología, Metafísica, Filosofía moral, Filosofía política, Derecho).

Ahora bien, la congruencia entre las distintas partes se construye a partir de unos presupuestos metafísicos que determinan el resto de su pensamiento y desde el que éste nace. De este modo, cabe afirmar que, de alguna manera, la Metafísica será al mismo tiempo el pilar que, de un lado, sostenga y dé fundamentación última a las distintas ramas del pensamiento suareciano y, de otro, enlace

---

<sup>1</sup> Sobre estas cuestiones, vid. FONT OPORTO, inédito, capítulo 1.

<sup>2</sup> Al respecto, *vid.* PÉREZ LUÑO, 1995, pp. 36-40. La no existencia en la época de una auténtica distinción entre los saberes, así como la separación posterior de estos concita diferentes valoraciones en la literatura científica. A nuestro juicio, esta cuestión está claramente vinculada con el debate existente en torno a la Modernidad e incluso al propio significado de la misma (*vid.* FONT OPORTO, inédito, capítulo 1). Una perspectiva crítica con Suárez en el tema de la fusión de saberes, puede verse en MÉCHOULAN, 1980, pp. 122 y 125.

dichas ramas en torno a dicho eje común, estructurando dicho pensamiento como un sistema<sup>3</sup>.

### **3. La Teología como marco de la obra de Suárez**

Suárez es ante todo un teólogo, porque tanto el punto de partida como la finalidad última de su pensamiento son teológicas<sup>4</sup>. No obstante, eso no significa en absoluto que el resto de su pensamiento pueda reducirse a ser mero instrumento al servicio de ese objetivo (en nuestra opinión Suárez no comulga, al menos plenamente, con el principio *philosophia ancilla Theologiae*). Lo que hay más bien es una fuerte imbricación entre la Filosofía y la Teología. De esta forma, Suárez comprende la importancia de la Filosofía, y en particular la Metafísica en la estructuración consistente y armónica de su obra pensada y escrita. Así puede advertirse en su principal obra de Filosofía primera, las *Disputationes Metaphysicae*, donde Suárez construye una Metafísica autónoma en cuanto que, aunque sea una preparación para la Teología, no se subordina a ésta (Ferrater Mora)<sup>5</sup>.

### **4. El impacto de las opciones metafísicas de Suárez en su Filosofía práctica**

Como consecuencia de esa fuerte imbricación entre los diferentes elementos, y de la preponderancia de la Metafísica

---

<sup>3</sup> Vid. FONT OPORTO, 2013. José Pereira considera que en Suárez hay un *super-sistema* (“super-system”) que abarca dos sistemas, filosófico y teológico, que se integran en una única arquitectura (PEREIRA, 2007, p. 32).

<sup>4</sup> ABELLÁN, 1979, pág. 632; *cfr.* MARÍAS, 1966, p. 212; RÁBADE, 1997, p. 16. Así puede colegirse de los propios escritos de Suárez en cuanto a la citada cuestión, en los que resalta la preocupación esencialmente teológica que le mueve a introducirse en el estudio de la Filosofía y el Derecho (*vid.* el escrito “Al lector” que encabeza sus *Disputationes Metaphysicae*, o el *Proemium a De legibus*. *Cfr.* NAVARRO AZNAR, inédito, p. 328; CABRAL DE MONCADA, 1948, p. 230; COPLESTON, 1971, p. 337-338).

<sup>5</sup> En efecto, el valor de este texto se halla en que, en cuanto supone la elaboración de “un cuerpo sistemático de Metafísica”, Suárez aporta una fundamentación propia para ésta. En el pensamiento moderno tanto reformadores como contrarreformistas sienten esto como una necesidad que, además, exigía apartarse de “los clásicos comentarios aristotélicos” (ABELLÁN, 1979, p. 632).

en la fundamentación última del sistema, resulta inevitable que las opciones que Suárez toma en ese terreno tengan fuerte repercusión en su Filosofía práctica. Ahora bien, las distintas interpretaciones que existen a propósito de la Metafísica de Suárez son determinantes a la hora de interpretar su Filosofía política.

En este sentido, el pensamiento de Suárez se interpretado a veces desde perspectivas dicotómicas o bipolares, y otras desde la etiqueta de un eclecticismo sin originalidad<sup>6</sup>. Con la dificultad de no deslizarnos hacia alguno de estos reduccionismos, parece posible afirmar (de una manera muy simplificada y, por tanto, inexacta) que en la cuestión de la voluntad de Dios Suárez se halla en un equilibrio intermedio entre el mero tomismo y el escotismo u ockahmismo puro<sup>7</sup>. Así, diversos autores sostienen que el moderado nominalismo de Suárez lo lleva a defender la no distinción entre esencia y existencia, y a tratar no de esencias, “sino de seres existentes o entes”. Estas posiciones metafísicas conllevan importantes consecuencias para el resto de su sistema de pensamiento. Así, en la Filosofía práctica suareciana se produce “una supervaloración de lo concreto, lo variado, lo plural, lo múltiple y lo contingente”, en definitiva “lo histórico en la vida humana”<sup>8</sup>.

Igualmente, por lo que concierne a la acción y la libertad humanas, la influencia del voluntarismo en Suárez y el “más vivo sentido de lo existente concreto y de los entes singulares” supone que Dios deja espacio al ser humano como causa segunda (lo que también es la postura teológica de la Compañía, en oposición a las tesis *deterministas* protestantes). De este modo, en la filosofía política suareciana, hay un “un sentido mucho más vivo de los fines políticos del Estado, como son propios de los hombres viviendo en comunidad al servicio del bien común”. Cabral de Moncada deduce de aquí un fuerte inmanentismo del poder político con

---

<sup>6</sup> BRITO VIEIRA, ‘Francisco Suárez’, p. 274; PEREÑA VICENTE, 1979, p. 202.

<sup>7</sup> Vid. CABRAL DE MONCADA, 1948, pp. 232-233.

<sup>8</sup> ELORDUY, 1952, p. 88; CABRAL DE MONCADA, 1948, pp. 235-236.

relación a toda la comunidad perfecta, lo que le acerca a una concepción democrática<sup>9</sup>.

En el terreno de la Filosofía jurídica, observa Navarro Aznar que, junto al *teologismo* que supone la consideración de la Ley eterna como fundamento del Derecho humano, en Suárez hay un profundo sentido metafísico en el tratamiento de lo jurídico. De este modo, los fundamentos metafísicos relativos a la primacía de la voluntad y la existencia suponen que el concepto de Derecho humano en Suárez no sea “uno y fijo”. La importancia otorgada por Suárez a las causas segundas y por tanto la cierta “sobrenaturalización de la actividad humana” no sólo se refleja en este punto, sino también en el valor específico que atribuye a la comunidad, a la que considera capaz de obligar en conciencia<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Para Cabral, esto se debe a la importancia que Suárez concede a la voluntad en la ley: desde aquí “al inmanentismo del poder soberano en la ciudad” sólo hay “un paso” (CABRAL DE MONCADA, 1948, pp. 234 y 237). Entendemos que Suárez da ese paso al considerar que el poder emana de la comunidad política y procede por tanto de la misma. Por su parte, Abellán afirma que la doctrina socio-política que Suárez expone en *De legibus* supone un “complemento coherente” de su sistema metafísico (ABELLÁN, 1979, p. 623). Por otro lado, entendemos que esas posiciones metafísicas de Suárez se hallan en una relación de retroalimentación con su cosmovisión vital y espiritual, más allá del mundo intelectual. De este modo, podemos hallar en su trayectoria “una clara interdependencia o simbiosis entre pensamiento y política, entre formulación filosófica y realidad social” PEREÑA VICENTE, 1979, p. 203. Entendemos que esto es algo que se enmarca en la tradición ignaciana y en la espiritualidad del sujeto “contemplativo en la acción”. Al respecto, es importante tener en cuenta la fuerte implicación de Suárez en los problemas políticos y conflictos prácticos de su tiempo.

<sup>10</sup> En ese sentido, a juicio de Elorduy resulta significativo que Suárez titula su tratado *De legibus* (así, en plural) y no *De iure*. También cita este autor la semejanza que Suárez señala (siguiendo a San Agustín) entre las variaciones de la ley y las variaciones de la Medicina para los diversos enfermos (ELORDUY, 1952, p. 88; sobre las relaciones entre probabilismo y Medicina, *vid.* SCHWARTZ, 2015). Por otra parte, Elorduy aprecia que la fuerte valoración de lo concreto y lo histórico en Suárez le lleva a éste a negar la inmutabilidad del Derecho natural. Siguiendo a Paul Pace, entendemos sin embargo que el concepto de Derecho natural en Suárez es inmutable. Ahora bien, sí cambia la manera de acceder al mismo (*cf.* PACE, 2015). Es decir, cambian las concreciones de la razón humana natural en el Derecho humano, y esto es algo que empieza por

Además, la conjunción de esas opciones metafísicas con el *teologismo* conduce a Suárez a una aproximación moral al objeto jurídico, en concreto a la aplicación de un enfoque casuista y probabilista<sup>11</sup>.

Cabral de Moncada advierte la relación existente entre el prisma casuista y las concepciones metafísicas de Suárez (su nominalismo moderado o “existencialista”), en concreto la relativa a la primacía de “la existencia sobre la esencia, de lo singular concreto sobre lo general-abstracto, y del Derecho natural *dominativo* sobre el natural *preceptivo*, en función de la casuística de las situaciones históricas” (“*propter materiae variatione*”, en palabras de Suárez)<sup>12</sup>. En este sentido, Suárez aborda los problemas desde una constante atención a las distinciones más sutiles, lo que le permite un tratamiento separado de infinita variedad de casos. Así cabe observarlo en problemas como la guerra justa, la obediencia a la ley inicua, la resistencia al tirano y el tiranicidio, o la legitimidad de la conquista de los pueblos infieles<sup>13</sup>.

Por nuestra parte, entendemos que junto con esos enfoques morales, vinculados con los mencionados presupuestos metafísicos, en la atención de Suárez a la realidad desde la primacía de las circunstancias concretas opera también el paradigma ignaciano (con el que esos enfoques y presupuestos parecen encajar)<sup>14</sup>.

---

el mismo concepto de Derecho de gentes en Suárez (*vid. De legibus*, Libro II).

<sup>11</sup> *Vid.* NAVARRO AZNAR, inédito, pp. 328-329; CABRAL DE MONCADA, 1948, pp. 236-238; FONT OPORTO, inédito, capítulo 3.

<sup>12</sup> CABRAL DE MONCADA, 1948, p. 239. Es decir, para este autor se da en Suárez una cierta anterioridad de la voluntad sobre una razón desconectada de la realidad, postura que en cierto modo permite desmitificar el Derecho (*cfr. ibidem*, pp. 232-233). Ahora bien, podría también interpretarse que, más que una preponderancia de la voluntad sobre la razón, lo que se produce en el pensamiento suareciano es una primacía de la aprehensión de la realidad sobre el uso abstracto de la razón.

<sup>13</sup> CABRAL DE MONCADA, 1948, p. 239; *cfr.* PACE, 2012, p. 501.

<sup>14</sup> Debe destacarse que en las Constituciones de la Compañía de Jesús aparece reiteradamente la remisión de la solución del caso particular a la discreción del superior, que conoce mejor la situación específica, y que debe decidir según “circunstancias de tiempos y lugares y personas” (Ignacio de Loyola, *Constitu-*



4.1. *De los presupuestos metafísicos al método, el enfoque y el propósito de la filosofía práctica suareciana*<sup>15</sup>

A nuestro juicio, la prevalencia de la existencia sobre la esencia orienta a Suárez hacia la construcción de su Filosofía práctica desde un enfoque *fáctico* apegado a la realidad, que supone una concepción de la misma como un objeto poliédrico en el que deben tenerse en cuenta sus diversas caras. Ahora bien ese enfoque determina un método. Así, desde una perspectiva casuista, Suárez intenta ajustar una solución para cada caso, haciendo comprender al lector la importancia de los matices presentes en cada supuesto. Cabe advertir, no obstante, que aunque nuestro autor no tienda a construir reglas y principios generales, en su tratamiento casuista trata siempre de alcanzar unas posiciones universalmente justificables y racionales.

Por tanto, como puede verse, en Suárez es difícil separar ambos elementos, enfoque y método. Podríamos incluso identificar un único *aglomerado*, un *enfoque-método* que se podría calificar como *fáctico-casuista*, pues se centra en la contemplación y el abordaje de la realidad de los hechos en el caso concreto. Ahora bien, dicho enfoque-método responde a los presupuestos metafísicos comunes ya indicados. Unos y otros conducen inevitablemente como propósito de los escritos políticos suarecianos a la consecución de un objetivo: el bien común<sup>16</sup>. La aplicación general de su enfoque-

---

*ciones de la Compañía de Jesús*, nº 351 [Madrid, 1997, p. 541]). Por ejemplo, en los números 2, 8 y 9 (cfr. *ibidem*, pp. 465-467).

<sup>15</sup> Para todo este epígrafe, vid. FONT OPORTO, inédito (introducción, capítulo 5 y conclusiones).

<sup>16</sup> Adviértase que, de forma concorde con lo que ya se comentó, la persecución de esta finalidad parte de una antropología en la que la libertad y la voluntad humanas tienen un peso importante. Por otro lado, cabe advertir que la concepción que tiene Suárez del poder político, precisamente por ese fundamento en el bien común obtenido mediante ese enfoque-método, es además profundamente democrática, si bien de manera no institucionalizada. Estimamos que puede obtenerse esta conclusión como resultado del estudio del papel del derecho de resistencia en su filosofía política (vid. FONT OPORTO, 2013, pp. 513-518; FONT OPORTO, inédito, capítulo 5 y conclusiones). La no institucionalización de gran parte de los límites del poder en Suárez es a nuestro juicio fruto de la centralidad del bien común como fin último de su sistema político, así como de los presupuestos metafísicos del mismo.

método en la búsqueda de ese objetivo es lo que da coherencia al sistema político de Suárez.

Puede concluirse este apartado con la constatación de que la unidad de los presupuestos metafísicos de los que emanan los métodos de estudio, interpretación y exposición de la realidad en Suárez no sólo dotan a todo el pensamiento suareciano de una coherencia interna notable, sino que, además, le permite atender a dicha realidad con una particular atención al caso concreto y específico, lo que le posibilita alcanzar soluciones complejas fuertemente aferradas a la realidad y, consiguientemente, notables cotas de justicia.

### Conclusiones

1. A partir de la indistinción de saberes en su época, Francisco Suárez construye un sistema de pensamiento en el que la Metafísica opera como eje vertebrador (aunque el punto de partida y la finalidad última de su obra son teológicos). Por tanto, debido a esa sistematicidad de su pensamiento, las opciones metafísicas de Suárez determinan el resto de su pensamiento, en particular su Filosofía práctica (moral, política y jurídica).

2. En este sentido, el moderado voluntarismo de Suárez (conectado con un cierto nominalismo), junto con la espiritualidad ignaciana, le llevan a una hipervaloración de lo concreto. Esto supone una primacía de la realidad concreta del sujeto y, consiguientemente, un tratamiento casuista de los problemas, si bien desde posiciones universalizables y racionales.

3. Los presupuestos metafísicos comunes ya indicados conducen a Suárez al empleo de un *enfoque-método* que se podría calificar como *fáctico-casuista*, pues se centra en la contemplación y el abordaje de la realidad de los hechos en el caso concreto. Tanto dicho enfoque-método como los propios presupuestos metafísicos encaminan el propósito de los escritos políticos suarecianos a la consecución de un objetivo: el bien común. La aplicación general de su enfoque-método en la búsqueda de ese objetivo no sólo da coherencia al pensamiento político de Suárez sino que le posibilita alcanzar soluciones complejas fuertemente aferradas a la realidad.

## **Bibliografía**

*- Fuentes directas o primarias:*

Francisco Suárez. *De legibus*. Coimbra, 1612. Edición manejada: *De legibus*, vol. IV [2a mitad del Libro II] (1973). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ignacio de Loyola. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Primera impresión (no publicación) en español: 1558. Edición manejada: *Obras* (1997). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

*- Fuentes indirectas o secundarias:*

ABELLÁN, J. L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*, tomo II, “La Edad de Oro”. Madrid: Espasa-Calpe.

BRITO VIEIRA, M. (2008). “Francisco Suárez and the Principatus Politicus”. *History of Political Thought*, vol. XXIX, nº 2, pp. 273-94.

CABRAL DE MONCADA, L. (1948). “O vivo e o morto em Suárez jurista”. *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez, 1548-1948*, tomo II, pp. 225–241. Madrid: Dirección General de Propaganda.

COPLESTON, F. (1971). *Historia de la Filosofía*, vol. III (“De Ockham a Suárez”). Barcelona: Ariel.

ELORDUY, E. (1952). “Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez”. *Revista de estudios políticos*, nº 66, pp. 77–110.

FONT OPORTO, P. *Límites de la legitimidad del poder político y resistencia civil en Francisco Suárez*, tesis doctoral leída en 2014 en la Universidad de Sevilla (inédita, disponible en <http://fondos-digitales.us.es/tesis/tesis/2535/limites-de-la-legitimidad-del-poder-politico-y-resistencia-civil-en-francisco-suarez/>)

FONT OPORTO, P. (2013). “El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio”, *Pensamiento*, Revista

de investigación e información filosófica, vol. 69, nº 260, pp. 493-521.

MARÍAS, J. (Ed.). (1966). "Suárez en la perspectiva de la razón histórica". *Ensayos de teoría*, pp. 201–212. Madrid: Revista de Occidente.

MÉCHOULAN, H. (1980). "Suárez confrontado con algunas preguntas morales y políticas de su tiempo". *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, nº 7, pp. 121–131.

NAVARRO AZNAR, F. *Los fundamentos filosófico-políticos y jurídicos del derecho de resistencia. Del pensamiento clásico español (Mariana y Suárez) a la doctrina contemporánea de la desobediencia civil*, tesis doctoral leída en 1987 en la Universidad de Murcia (inédita).

PACE, P. (2015). "Suárez and the Natural Law". SALAS, V. y FASTIGGI, R. (Eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, pp. 274–296. Leiden: Brill.

PACE, P. (2012). "Francisco Suárez and Justice. A common good perspective". *Gregorianum*, vol. 93, nº 3, pp. 497–525.

PEREIRA, J. (2007). *Suárez: between scholasticism and modernity*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

PEREÑA VICENTE, L. (1979). "Perspectiva histórica". PEREÑA VICENTE, L. et al. (Eds.), *Francisco Suárez. De iuramento fidelitatis. Estudio preliminar: conciencia y política*, pp. 15–215. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PÉREZ LUÑO, A. E. (1995). *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Trotta.

RÁBADE, S. (1997). *Francisco Suárez (1548-1617)*. Madrid: Ediciones del Orto.

SCHWARTZ, D. (2014). "Probabilism Reconsidered: Deference to Experts, Types of Uncertainty, and Medicines". *Journal of the History of Ideas*, volume 75, nº 3, pp. 373-393.

***By Moonlight to Sunlight:  
Considerations on the Good of Authority  
After Some Principles in Aquinas***

MARCUS B. GAFFNEY  
MBPGaffney@gmail.com

**Abstract:**

Because an individual naturally inclines to preserve the unity and good of his being, he favors individual over common goods, often rejecting due authority as the enemy of his good. Despite this antipathy, to Aquinas' metaphysics authority is not an evil to avoid, but the principle of all good, as it is the principle of the origin of being "...auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis." (*ST*, Ia, 33.4.1).

All authority resides in the First Cause which grants limited participated authority to secondary intelligent created causes proportionately diffusive of good. Temporal and spiritual authority function through secondary human causality ordering lower effects to higher goods proper to their nature.

As an effect cannot be more perfect than its cause, lower being relies on a higher secondary cause to actualize its potential. As being redounds from a higher cause to a lower, so also does goodness, truth, and the good of unity in society redound to man through due authority augmenting individual and common good. An economy of earthly authority is a reality necessary and desirable in the order of nature and grace as conduit for the lower to ascend to the higher perfection of individuals and societies.

**Introduction: The Problem of Authority and Brief Historico-Theological Context**

Because an individual naturally inclines to preserve the unity and good of his being, he favors individual over common goods, often rejecting due authority as the enemy of his good. Despite this

common antipathy, to Aquinas' metaphysics authority is not an evil to avoid, but the principle of all good, as it is the principle of the origin of being "...auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis."<sup>1</sup>

Depending upon one's historical understanding and the extent of his belief in divine revelation, one may recognize the origin of this personal conflict with authority as early as the rebellion of the first angels soon after their creation; in our created earthly world it was first observed with the prideful disobedience of our first parents in the Garden of Eden, which required the humble obedience of God-made-man to reverse, and the participation of fallen mankind in this redemption.

However, the hierarchical structure where lesser answers to higher being for its good exists apart from the rebellion of the angels, apart from the Fall, as the possibility of rejecting it preceded both. The possibility is rooted in the liberty of the intellect and will which may accept or reject authority. What is subject to the good is by its nature subject to abuse. That man is endowed with free will is prerequisite to his ability to love, and correspondingly to hate; likewise, his ability to accept authority admits of his corresponding ability to reject it.

This was the historico-theological view of Aquinas to which his metaphysical world-view runs parallel. Aquinas and the scholastic tradition of the *philosophia perennis* generally accept authority as a reality of the created world operative toward the good within the divine economy, especially important as following due authority effects moral intelligent human beings and societies in individual and common action moving toward ultimate happiness.

In this brief study, I will attempt to understand more fully the outline of this created structure beginning with (1) a consideration of the good of authority grounded in the First Cause, then by trying to observe (2) how this good might translate into good for mankind.

---

<sup>1</sup> Aquinas, St. Thomas, *Summ. Theol.* Ia 33.4.1.

## **1. A mediate source of all authority is the goodness of the First Cause**

The first consideration begins with the well-known conclusion that the fullness and origin of all being is in the First Cause, Cause of Causes and, as I suggest, the Augmenter of Augmenters, Author of Authors, Authority of Authorities, the “*auctoritas aeterna*.”<sup>2</sup>

The existence of this First Cause Aquinas demonstrates “quia,” or *a posteriori*<sup>3</sup> from the effects of this cause, and is further applicable as a scientific causal principle from which to demonstrate further true effects. Aquinas explains that since observable efficient causes exist, and an efficient cause cannot be the cause of itself, no number of intermediate causes could eliminate the need for an ultimate First Cause.<sup>4</sup> Since the First ‘*Auctor*’ is the First Cause, like all its effects authority proceeds from that same principle. In Aquinas’ metaphysics, all authority resides in the First Cause, i.e. God, the fullness of being, and the First Cause of all created being, goodness, truth, and unity.

*Auctor, Auctoritas:*

Though not itself a proof, observing the etymological connections between augmentor, author, and authority can begin recovering the sense of ‘primariness’ we intend to highlight. *Augeo*, -ēre indicates an augmentation, and it is the common root to each of these words.<sup>5</sup> Similarly, the lower being looks to the higher in authority over him to augment the good of his being.

In different contexts, Aquinas uses “*auctor*” and “*auctoritas*,” in different senses.<sup>6</sup> The primary sense of “*auctor*,” is the “(1) author,

<sup>2</sup> See *ST, Suppl. IIIae*, 90.1 *ad* 1.

<sup>3</sup> See the “first way,” *ST*, Ia 2.2 *corpus*.

<sup>4</sup> See the “second way,” *Ibid.*, 2.3 *corpus*.

<sup>5</sup> With some reservation as to usage, Indo-European linguist Émile Benveniste generally supports this origin. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. (Éd. de Minuit. Vol. 2, 1969).

<sup>6</sup> Roy J. Deferrari and Sister M. Inviolata Barry. *A Complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1956), “*auctor*” and “*auctoritas*.”

or the originator,”<sup>7</sup> as in this First Cause, God, Who is the “author of nature and of grace.”<sup>8</sup>

Aquinas notes that the “author of Sacred Scripture is God.”<sup>9</sup> This is particularly illustrative of the principality of the source in the First Cause, since to God is attributed primary authorship with the scribe acting as instrumental, i.e., secondary efficient cause. Without this connection human authorship lacks divine “authority.”

“*Auctoritas*” may be distinguished into four main senses: authority as “source or authorship,” as a “statement or person,” as the “weight” of a proposition, or as “might or power.”<sup>10</sup>

The foremost sense of “*auctoritas*,” continues the meaning of a principle of causation of being. In this primary and foundational sense, “*auctoritas*” is “source, or authorship,”<sup>11</sup> of that which comes under any exercise of authority. This is principally and absolutely the First Cause, the ‘*Auctor*’ demonstrated to be First Cause and Pure Act devoid of potentiality.<sup>12</sup> Just as nothing could have potency to its act without this first creative act,<sup>13</sup> nothing could have authority apart from this ‘First Authority,’ to the measure that it is first derived from this authority, and to the measure that this authority actualizes the potential of its nature. It is this metaphysical origin of ‘*auctoritas*’ which ultimately warrants objective grounds for due human authority.

In Aquinas’ Trinitarian theology, authority is most properly in God the Father as principle of generation in the Trinity, notably Author of the Word Incarnate, although authority is said of the

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> “Sicut Deus est auctor naturae, ita est auctor gratiae.” (Aquinas, 1 *Sent.* 46.1.4 *ob* 4)

<sup>9</sup> “auctor sacrae Scripturae est Deus,” (ST Ia 1.10)

<sup>10</sup> Deferrari, “*auctoritas*.”

<sup>11</sup> Deferrari, “*auctoritas*.”

<sup>12</sup> Viz. ST Ia 2.3 *corpus*.

<sup>13</sup> “...de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu...” ST Ia 2.3 *corpus*.



whole Trinity<sup>14</sup> since God is One Whose authority extends over all. Authority, as notably “fatherhood” and other participated offices, is secondarily in created secondary causes by God’s will and permission. This intelligent ordinance to the good through secondary causality constitutes a part of God’s divine providence, by which He governs all things.

*Principality of Fatherhood:*

In the first sense of “*auctoritas*” we cited, the “...source (*fontalitas*) and authority signify in God nothing but the principle of origin...”<sup>15</sup> This definition comes from a discussion of the unbegottenness of God the Father. By extension, in any participated earthly fatherhood resides ‘*auctoritas*’ since it is primary in its relational category of being through generation, which warrants command of those over whom the father is generative principle. That we call this principle “father,” corresponds, for example, to the principle of familial unity in paternal authority and to the principle of ecclesial unity in the ‘Holy Father,’ the prior giving material and spiritual generation and unity, the latter chiefly spiritual generation and unity.

*Universal Governing Intelligence:*

To this First Cause of authority is also attributed universal governance, as a father or prince has governance over his progeny or subjects. Because our experience of the intelligently ordered creation which acts for an end requires a sufficient cause to explain it, Aquinas necessitates the existence of a unique ‘Universal Governing Intelligence’ to explain what unifies the government of its causes.<sup>16</sup> This governance is observed in part in the intelligent and moral creatures who participate in this authority.

<sup>14</sup> “Nam, licet persona Patris dicatur pater Christi per naturam, tamen tota Trinitas est pater noster per creationem et gubernationem... A Deo ergo patre nostro, id est a tota Trinitate proveniunt bona...” (*In II ad Cor.* 1:2, lec. 1, nos. 9-10); See also, Fr. John Baptist Ku, Aquinas’ application of “*auctor*” and “*auctoritas*” to the divine persons, (Catholic University of America, 2014).

<sup>15</sup> *ST*, Ia 33.4.1.

<sup>16</sup> See Aquinas’ “fifth way,” *ST*, Ia 2.3 *corpus*.

Authority in the First Cause has only speculative relevance philosophically apart from the creation of intelligent free-willed beings subject to intelligently chosen governance of relational social entities. The next section considers the practical connection of this ontological good of absolute authority in the First Cause to the relative good for the individual in society.

## **2. The immediate source of authority in secondary causes is, like the First, good**

To consider the practical application of authority in the life of man situates us within ethical wisdom for the individual, and political wisdom for the social individual, the principles of temporal authority derived from natural law, or of spiritual authority from revelation.

Aquinas explains the dependency of goodness:

...lower creatures are ruled by God through the agency of higher creatures. Some creatures are said to be higher, because they are more perfect in goodness. Creatures receive their order of good from God, inasmuch as they are under His rule. Consequently higher creatures have a greater share in the order of divine government than lower creatures. But what has a greater share in any perfection is related to what has a smaller share in that perfection, as act is related to potency, and agent to patient. Therefore higher creatures are related to lower creatures in the order of divine providence as agent is related to patient. Accordingly lower creatures are governed by higher creatures.<sup>17</sup>

As all being is in the First Cause, all secondary causality participates in this causality in a limited manner preordained to lead its effects over which these secondary causes are principle to a higher level of being which actualizes or perfects each being. Of all visible creation man is at the top of the natural hierarchy due to his intelligence capable of ordering all things under his charge. Man is actualized and authorized through natural law mechanisms (and sometimes through supernatural mechanisms added thereto), within the structure of a divine economy of authority.

---

<sup>17</sup> Aquinas, *Compendium Theologiae*, 2.124.2., tr. Cyril Vollert, S.J.

To Aquinas, this economy of authority includes the role of superior angelic intellects, as well as the order of grace added to perfect nature and permit the attainment of supernatural ends. (Created grace is a mediate, uncreated grace, an immediate source of the good considered under mystical theology.) Since man's final end is supernatural, this economy requires also a spiritual authority to benefit the soul, even as it requires the temporal authority to compliment primarily the body.

The wholly hierarchical nature of the creation is intrinsic to its design redounding good from the highest to the lowest, the lower patient in need of the higher agent to uplift it to a higher state of being. As an effect cannot be more perfect than its cause, lower being relies on a higher secondary cause to actualize its potential. Since the call of man is nobler than what he immediately sees, witnessed in his constant yearning for happiness beyond the natural, man especially is called upon to answer obediently the call upward to the good through whatever rational or revelational means he is surely offered.

As being redounds from a higher cause to a lower, so also does goodness and truth (and the good of unity of being. Like steps on a ladder, earthly authority is necessary in the economy as a conduit for the lower to ascend to the higher good, truth, and unity, until arriving at man's final good in eternal beatitude.

As in the transcendentals we can convert the good with being, the true, and the one, we understand these extended in caused being. All good comes from the same First Cause that is the fullness of being, "He Who is,"<sup>18</sup> and authority is one of these goods. The same as we can do with the good, we may do with the true, and with the unity of secondary caused being by participation. It is to the work of unification towards the common good which participated secondary intelligent human authority especially contributes. As we suppose integrity to be a good to the nature of societal reality both for individuals and societies, through authority as a principle

---

18 Exod. 3:14.

of unity parts are united to the whole to achieve human happiness in the particular and final end of man.

*Individual and Social Unity:*

Unity of being is a good starting point from common experience. Individual beings readily recognize the goodness of the unity of their being in their inclination to self-preservation and extension of this proper good through social unities in families and communities.<sup>19</sup> We recognize further the goodness of a single human intellect needed to unify these relational goods.

From the individual good is supposed the right to preserve the goodness of its unity. From the common good of a societal unity is drawn the right to preserve its unity, a unity which must be isolated in an individual intellect in a society, even as the individual human must be united in his intellect in order to act. Authority is placed in a single intellect required for the unity of a social body, either rising from nature (*auctoritas naturalis*<sup>20</sup>), as in the father of a family or from the nature of a larger society through the consent of the governed as in a larger political body, or as it is acquired (*auctoritas acquisita*<sup>21</sup>) e.g., supernaturally as through the ecclesiastical authority for social unity towards supernatural ends. In each case, authority forms the unity of a social body, as the intellect forms the unity of the body.

We have observed the self-diffusive goodness of the First Cause and of caused being. If the origin of all being is good, the principality of unity in participated being must be good also. The natural law shows us the good of social unities, first, in the primary social unity of the family, then in communities and governments of increasing size as necessity demands their formation. For the need of superior human goods for the soul, and for spiritual societal unity, ecclesiastical government unifies persons in one faith in one Mystical Body.

<sup>19</sup> See *ST*, IaIIae 94.2.

<sup>20</sup> See *ST*, IIIa IIae 90.1.; Cf. 4 *Sent.* 48.1.1 *ad* 1.

<sup>21</sup> *Ibid.*

*Rights and authority, equality and relation:*

A person has an individual right when he possesses the moral freedom to think, act, or omit to act, and a person has authority when he has the individual right to command another. One to another, humans are equal, not according to an absolute identity (there is always someone greater or lesser), but according to a moral equality. One holds a right or authority over another by virtue of an accidental relational inequality that establishes a superiority of one over another (like father to son), and is measured also according to the good relation of parts to the whole of a social unity (like children to family, soldiers to regiment). The lower in this relational category should look to the higher as principle of unity, goodness, and truth, for the larger common good, and for his individual good which in action to a common end ideally become the same good.

Within this relationship of subordination an individual may perceive a command as an evil to his being, and must choose to accept or reject authority. If the command is just, this choice of the subordinate permits or blocks the flow of good from the higher cause to the lower, i.e., the provision and protection of authority, and the unity of the whole.

*Limits of Authority:*

As nature or grace establish a relationship between two persons, a particular office emerges granting authority of one over another limited by the nature of this relationship. This authority is bounded by duty, beginning where the superior's actions provide and protect the collective good including unity and individual goods including liberty, and ending where his actions extend gravely outside these goods. A father, principle of familial unity, has authority extending to the temporal and spiritual good of his generation, a prince, principle of societal unity, over his temporal domain for the temporal good without exception to the spiritual good of his subjects, and a priestly father, principle of an ecclesial unity, over the spiritual good of the souls in his parish and over temporal affairs as they effect this spiritual good.

Our present task is not to consider every contingent circumstance for the placement, acquisition, loss, excess, or defect of authority, or when the common good overrides the individual good. It is only to consider the existence and the good of due authority, which should be sought as the means to good, as the doctor is sought for bodily health, the porter for entrance to the city.

### Conclusion

Authority is a reality inscribed into the creation, discoverable in nature and through revelation, sometimes inherent, sometimes acquired, sometimes lost naturally or removed. Human authority is complemented by human freedom<sup>22</sup> insofar as this free-will aspiration to preserve and further one's integral happiness is a universal human right. Authority, like freedom, may only be exercised as a right to further the good, and not for evil which would deprive the individual or the society of the good.

All authority resides in the First Cause as principle of all, *Augmentor*, *Author*, and *Authority*, bestowing real authority to intermediate or secondary causes to bring being, goodness, truth, and unity to lower creatures. It behooves a lower being not to cut itself off from due authority, since it thereby deprives itself of the benefit. To deny or refuse due authority is to deny or refuse a chief means by which the First Cause has intended to grant these goods and to uplift the lower to the higher.

Finally, it may be concluded that the cause for submission to authority as the manner of governance should not be merely the love of the perfection of some unity of a created order, but for unity with and for love of the Creator of this order, and love of the persons who form such created unities as please the Creator. For earthly as for heavenly authority, obedience however reasonable is sweet only where love is present.

---

<sup>22</sup> For further treatments see Yves Simon, *Nature and Functions of Authority*, (Marquette University Press, Milwaukee, 1948), 1., and *A General Theory of Authority*. (University of Notre Dame Press, 1962).

Authority seems to be intended in the teleologically structured order of the creation to contribute to the return (*reditus*) of man to his principle *Auctor* from Whom he came (*exitus*), rising by steps through the governance of social unities to the good, the true, and the transcendent. Authority should be therefore sought and followed as the ship captain seeks direction by light of the moon.

Aquinas explains:

Divine goodness has this characteristic, that it communicates a likeness of itself to creatures. This is the sense in which God is said to have made all things for the sake of His goodness, [...] The perfection of divine goodness entails the double truth that God is good in Himself, and that He leads other beings to goodness. He communicates goodness to creatures under both aspects: they are good in themselves, and some lead others to goodness. In this way God brings some creatures to goodness through other creatures. The latter must be higher creatures; for what receives a likeness of both form and action from some agent, is more perfect than what receives a likeness of form but not of action. Thus the moon, which not only glows with light but also illuminates other bodies, receives light from the sun more perfectly than do opaque bodies, which are merely illuminated but do not illuminate. Accordingly God governs lower creatures by higher creatures.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Aquinas, *Compendium Theologiae*, 2.124.2., tr. Cyril Vollert, S.J.





# *El internalismo en filosofía del deporte: una visión hermenéutica*

XAVIER GIMENO MONFORT<sup>1</sup>

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ FRÍAS<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Valencia, Doctor en Ética y Democracia, Valencia, España

<sup>2</sup> Penn State University, Kinesiology Department y Rock Ethics Institute, University Park, PA, Estados Unidos

\*Fjl13@psu.edu

## **Resumen**

En este trabajo proponemos un análisis hermenéutico de la tradición dominante en filosofía del deporte: el internalismo. Para dicho análisis nos basaremos en un ejercicio hermenéutico-crítico, con el fin de identificar aquél prejuicio que dirigen su concepción del deporte. Tal y como trataremos de mostrar, el prejuicio ilegítimo que sostiene el internalismo deportivo es lo que nosotros hemos optado por llamar prejuicio platónico-analítico. Un prejuicio heredado de Suits que, al mismo tiempo, es considerado como el padre del internalismo deportivo. Tras ello, mostramos cómo este prejuicio ha sido invertido por algunos autores inspirados en Nietzsche. Con esta inversión, al igual que en la filosofía en general, ha devenido en el agotamiento del paradigma internalista. Con ello, es el momento de proponer nuevas visiones del deporte. Una de ellas es la hermenéutica. Al final de este artículo, ponemos los mimbres para la futura construcción de una hermenéutica del deporte.

**Palabras clave:** hermenéutica, filosofía del deporte, prejuicios, Heidegger, internalismo deportivo, excelencia.

## 1. El sentido de nuestro análisis genealógico-histórico

En este artículo realizamos un análisis genealógico-histórico de la historia de la filosofía del deporte como paso inicial para el desarrollo de una propuesta hermenéutica en filosofía del deporte. Para ello, en un primer momento, analizamos los elementos clave que están a la base de la tradición dominante en filosofía del deporte: el internalismo deportivo (§ 2). En este momento expondremos cómo el internalismo está inconscientemente dirigido por un prejuicio platónico, el cual consiste, *grosso modo*, en la reducción de la naturaleza del deporte a la lucha por la excelencia. Este prejuicio surge y se desarrolla en la filosofía del deporte como resultado de aplicar la metodología y objetivos platónicos de los padres de la disciplina, sobre todo, de Bernard Suits y Robert L. Simon, quienes proporcionan la definición de deporte ampliamente aceptada en la disciplina.

En un segundo momento de nuestro análisis histórico-genealógico (§3), mostramos cómo la filosofía del deporte, de la mano de ciertos autores influidos por Nietzsche como Verner Moller, Yunus Tuncel y Paul Davis, en cierto sentido, han replicado la inversión del platonismo producida por el filósofo alemán en el ámbito de la filosofía occidental. De este modo, lo que proponen es que el deporte no debe definirse y concebirse esencialmente como una plataforma para el desarrollo de la excelencia, sino todo lo contrario. Es decir, para estos autores, lo relevante y definitorio del deporte es su naturaleza agonístico-competitiva y violenta. El internalismo, centrado en la idea del deporte como lucha por la excelencia, subvierte estas características más trágicas o crudas del deporte, a la excelencia concebida como única verdad del deporte. Con ello, elementos como la lucha feroz, el dolor, el sufrimiento, la ira, lo emocional... quedan o bien obviados, o dulcificados para que casen adecuadamente con el carácter perfeccionista de la definición internalista.

En un último punto (§4) ponemos los mimbres para la construcción de una futura hermenéutica del deporte. Éste es

el producto lógico de la consumación del paradigma platónico que ha sido agotado al realizar una inversión del prejuicio platónico en la filosofía del deporte. Esto ha sido así porque los filósofos, digamos, “dionisiacos”, que han realizado la inversión del internalismo agotando el paradigma platónico en la filosofía del deporte, han mantenido las categorías del mismo. Nosotros sostenemos que dicha inversión no logra superar del todo las propias limitaciones intrínsecas del internalismo, ya que, de algún modo, dicha inversión sigue sosteniéndose sobre principios como la dualidad sensible-suprasensible, intrínseco-extrínseco, etc.

Un precedente de nuestra propuesta hermenéutica es la filosofía estética del deporte de Andrew Edgar<sup>1</sup>, quien basándose en Gadamer<sup>2</sup> realiza una crítica de lo que él denomina como “estética modernista” del deporte, en favor de una estética hermenéutica del mismo. Con todos estos materiales, proponemos que el siguiente paso histórico lógico en la filosofía del deporte debe ser el de la hermenéutica del deporte, cuyo principal objetivo metodológico no será el de definir o buscar características esenciales del deporte, sino el de comprender la facticidad de la práctica deportiva y proporcionar una descripción crítica lo más adecuado posible de sus límites y condiciones de posibilidad.

## **2. El platonismo del internalismo**

El padre intelectual del internalismo en filosofía del deporte es Bernard Suits<sup>3</sup>, cuya propuesta filosófica, el internalismo formalista, es una respuesta a la posición anti-definicionista wittgensteniana respecto al concepto de juego.<sup>1</sup> El hecho de responder al anti-definicionismo wittgensteniano es una muestra de la naturaleza platónica de la propuesta suitsiana. Suits, además, procede según la metodología de la dialéctica platónica para contestar a Wittgenstein, tal y como puede verse en su famosa e influyente obra *The Grasshopper* que está construida a modo de diálogo

---

<sup>1</sup> Edgar, *Sport and Art : An Essay in the Hermeneutics of Sport*.

<sup>2</sup> Gadamer, *Verdad y método : fundamentos de una hermenéutica filosófica*.

<sup>3</sup> Suits, *The grasshopper: games, life and utopia*.

platónico. Su metodología es la siguiente: establece hipótesis que han de ser probadas a través de la deducción racional para, de ese modo, tratar de alcanzar una definición universal del juego. El objetivo de estas hipótesis es reducir la realidad del juego hasta percibir sus elementos definitorios que, en última instancia, serán los que compongan la Idea o Forma del mismo. Este proceder da lugar a una dialéctica ascendente al más puro estilo platónico.

Como heredero de la filosofía de Suits, cualquier otro tipo de internalismo no deja de ser un platonismo actualizado, ya que su objetivo prioritario siempre pasa por tratar de alcanzar una definición esencial del deporte. Si recordamos, Platón, por influencia de su maestro Sócrates, basaba su filosofía en la búsqueda de definiciones, sobre todo, para contrarrestar la posición antidefinicionista y relativista de los presocráticos. Siendo éste el objetivo principal de la filosofía del deporte internalista, afirmamos que ésta se encuentra dominada por un “prejuicio platónico”. Es más, en otro nivel de discurso, encontramos otro ejemplo más de platonismo dentro de las diversas propuestas internalistas, a saber, el carácter definitorio común al que se apela para definir el deporte es el de la lucha por la excelencia.

Concebir el deporte como lucha por la excelencia física ofrece una visión idealizada, tanto del deporte, como de nuestra naturaleza corporal. De este modo, la filosofía internalista queda ligada a un referente ideal e inalcanzable: la excelencia física. Esto no es algo negativo, ya que, por ejemplo, el ideal nos provee de un criterio crítico desde el que evaluar el deporte. No obstante, el carácter netamente platónico del platonismo se observa en que la realidad del deporte queda subsumida a la aprehensión de aquello que es lo más excelso y elevado en la realidad deportiva: la excelencia física (al igual que el Sol, equiparado con la idea de Justicia, Belleza y Bondad, lo era en la famosa alegoría de la caverna).

Dado este sobre-énfasis del internalismo en la idea de la excelencia física, afirmamos que el internalismo, a causa de su carácter platónico, acaba dando lugar a un “imperialismo de la excelencia” dentro de la filosofía del deporte puesto que ésta (la excelencia), se

revela como el objetivo ideal a realizar en la realidad de la práctica deportiva. Tanto el prejuicio platónico, como el imperialismo de la excelencia, son los factores clave a comprender en un análisis hermenéutico-crítico de la propuesta predominante en filosofía del deporte actual. Mientras que el prejuicio se refiere, más bien, al aspecto metodológico del internalismo, el imperialismo de la excelencia lo hace al contenido resultante de la aplicación de dicho método.

Si bien el método platónico como tal no es en sí problemático, sí puede serlo su aplicación concreta al deporte realizada por el internalismo. De hecho, esto es lo que defendemos. El modo internalista de reducir la realidad del deporte es problemático. En concreto, el prejuicio posee cuatro consecuencias problemáticas: (a) que la metodología platónico-analítica sesga la realidad sin que lo percibamos; (b) que ese sesgo que realiza de la realidad del deporte acaba dulcificándolo al apelar únicamente a la idea de excelencia; (c) que la intención de definir el deporte en base a la idea de excelencia es problemática, en tanto que siempre se puede encontrar una idea mayor de excelencia. En cierto sentido, corremos el riesgo de llevar la definición del deporte como excelencia a un círculo vicioso; y (d) que el uso de la idea de excelencia es en sí equivocada porque nos hace dar un salto cuanto menos dudoso e injustificado de lo descriptivo a lo normativo generando, de ese modo, implicaciones normativas a raíz de la descripción de los caracteres definatorios del deporte.

### **3. La inversión del prejuicio platónico**

Como hemos mostrado en el primer punto, algunos autores dentro de la filosofía del deporte, en respuesta al carácter idealista del internalismo, han tratado de emular, posiblemente de modo inconsciente, la inversión del platonismo llevada a cabo por Nietzsche. Esta inversión consiste, primero, en denunciar que aquello que había sido infravalorado por su carácter corporal, físico, sensible... se encuentra, sin embargo, de un modo ontológico en un ámbito más primario e importante que lo

eidético. Con ello, segundo, pretende llevar a cabo un cambio de paradigma en nuestra mentalidad filosófica que sitúe lo sensible como principal y originario con respecto a las Ideas. Es decir, la inversión consiste en sustituir lo suprasensible por lo sensible, invirtiendo, de ese modo, la jerarquía a través de la cual se mide, piensa y capta el mundo; lo corporal, vital, y emocional es ahora lo primordial en vez de algo a limitar o eliminar. Así, con Nietzsche, la jerarquía de valores que constituye nuestra mentalidad respecto a lo constitutivo de la realidad se invierte:

“Invertir el platonismo quiere decir, entonces: invertir los criterios de medida; por decirlo así, lo que en el platonismo estaba debajo y tenía que medirse por lo suprasensible tiene que pasar arriba y lo suprasensible tiene que ponerse a su servicio. Al llevar a cabo la inversión, lo sensible se convierte en lo propiamente ente, es decir en lo verdadero, en la verdad. Lo verdadero es lo sensible.”<sup>4</sup>

Ciertos autores en filosofía del deporte que nosotros denominamos como “filósofos dionisiacos”, han basado sus críticas a la tradición dominante, pivotando sobre los supuestos nietzscheanos. De este modo, se han basado en ciertos aspectos de la inversión del platonismo propuesta por Nietzsche. Estos autores son, sobre todo, Yunus Tuncel<sup>5</sup> y Verner Moller<sup>6</sup>. El primero basa su posición en una concepción crítica y no tan idealizada del concepto de *agón* en Nietzsche, mientras que el segundo, Moller, parte de la crítica nietzscheana a la Modernidad y a su concepción moral de los individuos. Con todo ello, ambos autores resaltan los aspectos más “dionisiacos” del deporte, es decir, su lado más agonístico-violento y pasional, frente a la prevalencia de elementos apolíneos como la excelencia, la virtud moral, y la belleza.

Así, por ejemplo, Moller distingue entre esencia y existencia del deporte. Para él, la esencia es el espíritu que algunos le adscriben al deporte con el fin de dotarlo de un aspecto moral, esto es, más

---

<sup>4</sup> Heidegger, *Nietzsche*, 149.

<sup>5</sup> Tuncel, *Agon in Nietzsche*.

<sup>6</sup> Møller, Nauright, y Bale, *The essence of sport*; Møller, *The ethics of doping and anti-doping: redeeming the soul of sport?*

legítimo y adecuado a las estructuras de nuestras sociedades democráticas. Por el contrario, la existencia se refiere a lo épico y dramático del deporte, a aquello que le convierte en objeto de pasiones desenfrenadas. Moller llama “idealistas” a los defensores de una concepción del deporte como tarea pedagógica, ya que tratan de adscribir al deporte unas funciones que, a su juicio, no posee. Para Moller, el deporte tiene que ver con la excelencia, pero también con la pasión y el drama. Es decir, para él, el idealista (o internalista, aplicándolo a nuestro debate), reduce y simplifica en demasía la naturaleza del deporte desposeyéndola de su lado dionisiaco en favor de lo apolíneo<sup>7</sup>. El hecho de centrarse en exceso en el aspecto apolíneo del deporte es lo que, a juicio de Moller, conduce en la filosofía del deporte al idealismo. Y, de hecho, es lo que debe ser evitado e invertido.

En definitiva: para los filósofos dionisiacos del deporte, sólo prestando atención a ese lado más vital o trágico del mismo damos con la verdadera esencia del deporte que, bajo la interpretación de estos filósofos, se basa en su facticidad cruda, real, trágica... porque únicamente mirando “desde dentro”, es posible dirigirnos a las raíces “trágicas” de la naturaleza humana. En este sentido, el deporte puede ser entendido en clave antropológica como un modo de descubrir los límites y pulsiones básicas de nuestra naturaleza humana:

“Cuando el deporte es concebido como un drama en el que los atletas rinden en función de un instinto o pasión internas, no es necesaria la explicación materialista de su comportamiento. No tiene sentido continuar con la condena sin sentido del comportamiento de los atletas, ya que este cambio de perspectiva muestra claramente que el tomar drogas y seguir dietas que llevan a la anorexia son lamentables efectos secundarios en vez de resultado de un carácter corrupto. Estos son efectos secundarios comparables con aquellos que encontramos entre los músicos y bailarines de ballet, poetas, y otros artistas, que hacen lo que sea necesario con el fin de crear obras sublimes y después encontrarse a sí mismos atrapados en serios problemas o comportamientos auto-destructivos [...] Tan pronto

---

<sup>7</sup> Møller, Nauright, y Bale, *The essence of sport*, 7:22.

como aceptamos que el deporte contiene un elemento pasional, nos encontramos en la situación de comprender el deporte desde dentro.”<sup>8</sup>

Por su parte, Yunus Tuncel y su interpretación agonal del deporte, afirma que:

“desde un punto de vista agonal, el deporte de hoy carece de mucho. Lo que hoy tenemos es más bien la pobre apariencia de competición tanto en el deporte como en otros juegos competitivos; [...] encapsulada en valores utilitaristas y desposeída del espíritu agonístico, no se suman a una cultura agonal que los griegos antiguos crearon y a la que Nietzsche admiró en busca de señales de una gran cultura.”<sup>9</sup>

Según Tuncel, pues, el deporte competitivo no tiene nada que ver con el espíritu agonal de los griegos. La lucha agonal es mucho más primitiva y feroz, tanto, que en ocasiones puede conducir a la muerte de los participantes. De hecho, las bajas mortales eran algo habitual en el deporte antiguo, se aceptaba como parte del juego dado que, en la competición, los atletas emulaban aquellas luchas de los dioses narradas en sus mitos. Sin duda, el caso más claro de este divino modelo a seguir es el de Hércules, quien es considerado junto con Pélope, como el padre de los Juegos Olímpicos de la Antigüedad.

Si bien aquí nos situamos en un plano mitológico, no es menos cierto que la carrera estrella de los juegos antiguos, el *stadion*, tenía como fin dilucidar quién era el atleta más digno de encender la llama que daría inicio a los rituales en honor a Zeus y que, al mismo tiempo, dividían el calendario de los juegos en dos. El deportista era así coronado con la hoja de olivo proveniente de los árboles del Templo de Zeus. Así, coronado, el deportista era considerado como poseedor de un estatus divino conquistado por su éxito deportivo. Desde este punto de vista clásico, el deporte es una lucha por alcanzar la inmortalidad, y no precisamente una lucha cualquiera. La ansiada inmortalidad se basaba, pues, en batir

<sup>8</sup> Ibid., 7:30-31.

<sup>9</sup> Tuncel, *Agon in Nietzsche*, 258.



a los otros a través de las victorias deportivas. Dichas victorias eran el modo de lograr infundir respeto y admiración en el resto y, de ese modo, lograr ser recordado, trascender y perpetuar sus logros a lo largo de los siglos. Así se explica que en los juegos fúnebres en honor a Patroclo, sean los jefes de los grandes clanes de la época quienes luchaban por mostrar su superioridad. No se trata de una cuestión de excelencia intrínseca, sino de mostrar que se es superior al resto con el fin de mostrar al adversario a quién se ha de respetar y rendir pleitesía.

#### **4. Los fundamentos para una hermenéutica del deporte**

Una de las claves metodológicas de nuestra propuesta hermenéutica se basa en la ligazón del deporte a nuestra facticidad como seres humanos, así como a los contextos más amplios a los que pertenecemos. Esta atención a lo fáctico y a lo contextual es consecuencia de un ir más allá de la inversión dionisiaca del platonismo internalista. En opinión de Heidegger, la filosofía de Nietzsche agota en sí mismo el paradigma metafísico que, durante más de veinticinco siglos, había dominado la filosofía occidental. Al invertir el platonismo, Nietzsche lleva al límite las posibilidades ontológicas de dicho paradigma. Es decir, aun tratando de criticar duramente al platonismo, Nietzsche mantiene las categorías esenciales del mismo como, por ejemplo, la distinción cuerpo-mente, o mundo sensible e inteligible. La metafísica, sobre todo a partir de Heidegger, es un intento de hacer filosofía más allá del espacio filosófico agotado del platonismo. Así, la siguiente afirmación de Heidegger se convertirá en el texto fundacional de nuestra hermenéutica del deporte:

“No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible.”<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Heidegger, *Nietzsche*, 196.

Bajo el prisma hermenéutico, no se trata de percibir la realidad en función de ciertas ideas o polos opuestos que determinan la esencia del deporte (tal y como Simon pretende al apelar a la excelencia y Moller a través de la idea de existencia del deporte). Sino que, más bien, nuestro objetivo a través de la hermenéutica será el de suprimir dichas dualidades y tratar de observar el deporte como cosa en sí misma, es decir, como se nos aparece. Esto aporta la ventaja de que no se reduce la realidad deportiva a una preconcepción de la misma, sino que nos mantenemos abiertos a las diversas dimensiones que componen el deporte, desde lo excelente hasta lo más violento y crudo. El modo de proceder una vez adoptada esta actitud, además, no es definicionalista, lo cual implicaría reducir de nuevo la realidad del deporte a ciertos caracteres defintorios, sino describirla tal y como se nos muestra.

En este sentido, diremos que el análisis histórico que hemos presentado aquí es necesario para la construcción de nuestra hermenéutica del deporte. Lo es porque se centra en un estudio de los límites y horizontes de sentido de las tradiciones dominantes en filosofía del deporte que, al fin y al cabo, son las que acaban influyendo en nuestras concepciones generales del mismo. Un caso que ejemplifica esta afirmación es el de la campaña *True Sport* iniciada por el gobierno canadiense tras el escándalo por dopaje de Ben Johnson con el fin lograr una actividad deportiva más ética. Esta campaña, dirigida por la filósofa Angela Schneider, incluía una concepción del deporte como respeto por el juego y sus bienes intrínsecos derivada de la recepción de la obra del filósofo escocés Alasdair MacIntyre. Las coincidencias históricas hicieron que las ideas de éste, acabaran siendo el eje teórico para la construcción de la Agencia Mundial Antidopaje, creada en 1999 en Canadá a raíz de la campaña anteriormente mencionada.

## **Bibliografía**

Edgar, Andrew. *Sport and Art : An Essay in the Hermeneutics of Sport*. London; New York: Routledge, 2014.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método : fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000.

Møller, Verner. *The ethics of doping and anti-doping: redeeming the soul of sport?* New York: Routledge, 2009.

Møller, Verner, John Nauright, y John Bale. *The essence of sport*. Vol. 7. Book, Whole. Portland, OR; Odense: University Press of Southern Denmark, 2003.

Suits, Bernard. *The grasshopper: games, life and utopia*. Book, Whole. Peterborough, Ont: Broadview Press, 2005.

Tuncel, Yunus. *Agon in Nietzsche*. Book, Whole. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2013.



***Disorders of Consciousness and the Good Human  
Life:  
A Novel Ethical Framework for Public Health  
Actions***

ELEONORA GREGORI FERRI<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Alma Mater Studiorum Università di Bologna, School of Law,  
Via Zamboni,33 - 40126 Bologna, Italy  
eleonora.gregoriferri@gmail.com

**Abstract**

In the past fifty years, the concept of disability has evolved from a harmful feature to a multidimensional condition of human life. This transitioning process has prompted towards international initiatives calling attention to disability rights and recognizing new kinds of disabilities. Nonetheless, because of the seriousness of their impairments, people with disorders of consciousness (DOC) are not always included in this novel framework. On the contrary, the increase in figures of people with DOC has stimulated a debate on whether the moral nature of a human being depends upon the possession of certain characteristics, such as rationality. Thereupon, a pervasive nihilism has denied moral nature to people with DOC and, consequently, their personhood and dignity. This paper demonstrates that the moral nature of a human being cannot be measured by the extent of physical or mental functioning. Instead, it relies on the possibility to experience the *good human life*. The good human life is an *achievement* that people accomplish in a variety of forms, having regard to their internal resources - capacities - and considering the external living conditions - such as disabilities - whose impact has to be assessed case by case.

**Introduction**

In the past, disability was regarded exclusively as a condition of harm. Therefore, it did not interest the intellectual milieu, except

in relation to hotly debated topics such as abortion, euthanasia, or the moral status of people with disabilities<sup>1</sup>. Laws and regulations reflected this deep and rooted negative stereotype and prevented people with disabilities from accessing proper standards of care.

Conversely, the 60s and the 70s saw the emergence of a strong criticism against commonly adopted disability policies<sup>2</sup>. In the same years, the onset of the disability rights movement has been an important driving force in the transitioning process that prompted towards groundbreaking international conventions calling attention to disability rights<sup>3</sup>. One step at a time, the pressure of the international community on national governments has fostered the adoption of more humanitarian and person-centered legislations.

In addition to the human rights dimension, outstanding medical progresses have brought about a social and technocratic revolution, where emergency care services, intensive care treatments, and long-care treatment have developed incredibly fast. Though, severely brain-injured people, like people with disorders of consciousness (DOC), have continued to suffer social and political discriminations. A pervasive nihilism views their condition as hopeless and beyond remediation (Fins 2013). Overall, there is no room within society for questioning whether a life with severe impairments could be a good human life.

In addition, moral and political philosophers have questioned the moral status of people with serious disabilities. Under a legal perspective, this attitude has prevented these people from claiming

---

<sup>1</sup> Bickenbach J. E., Felder F, and Schimitz B. *Disability and the Good Human Life*. Cambridge: CUP, 2014.

<sup>2</sup> Oliver M. "Speaking out: disabled people and state welfare". *Disability and Social Policy* (1991). Policy Studies Institute, University of Westminster.

<sup>3</sup> Some relevant and recent examples are the UN Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons with Disabilities, adopted in 1993 by resolution A/RES/48/96, the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities, adopted in 2006 by A/RES/61/106, and the World Report on Disability, produced in 2011 by the World Health Organization and the World Bank.

healthcare delivery models that recognize them as human beings entitled to dignity and personhood.

Conversely, the aim of this paper is to assert that physical and mental disabilities, despite undermining people's capabilities, neither invalidate their dignity as human beings, nor their equal right to access to public healthcare services.

### **What Constitutes a Man: the Challenges of the Disorders of Consciousness (DOC)**

What constitutes a man is one of the hardest questions ever posed. New technologies, scientific discoveries and medical progress make the answer problematic and the temptation to reduce humanity to man's capacities stronger than it was decades ago. Diseases scare people, since they could lead to a loss of some capacities or to a decline of intellectual abilities.

In this framework, are people with serious disabilities still considered as 'human beings'? A positive answer to this question has become uncertain in the case of people with disorders of consciousness (DOC).

People with disorders of consciousness are persons in vegetative state and minimally conscious state, who awake from coma, but remain unresponsive as a result of severe global injuries or focal brain injuries. They "... continue to encounter a health-care system that views their condition as hopeless and beyond remediation. This pervasive nihilism – a legacy of the right-to-die movement, which first affirmed choice at life's end in cases such as Quinlan and Schiavo – influences practice patterns, viewing patients with severe brain injury through an end-of-life prism, leaving them marginalized ..."<sup>4</sup>. In fact, despite being severely disabled, people with DOC are not always perceived as such.

---

<sup>4</sup> Giacino, J. T. et al. "Disorders of consciousness after acquired brain injury: the state of the science". *Nature Reviews Neurology* 10, 99–114 (2014)doi:10.1038/nrneurol.2013.279.

A risk exists that “scientific advances will outpace society’s embrace of individuals with DOC as full members of our collective human community”<sup>5</sup>.

Attempts to investigate these issues start from very different approaches. In the last decades, because of an incredibly fast development, society has started to challenge the classical paradigms of inquiry. In Aristotle’s ethics, the discourse around life and human nature origins from a quest to what constitute human well-being, which is a life pursuing virtues.

Nowadays, the debate runs towards other trenchant concepts, such as those of capabilities and self-determination, and well-being is understood in terms of filling lists of achievements, whose completion depends solely on man’s efforts.

Two consequences derive from this individualistic approach. First, the roles of the State and public regulations in sensitive fields, as health care and social assistance, have become unclear and unstable. Second, people perceive disability as an obstacle preventing them from succeeding in life.

Classical philosophy, in particular Aristotle, has influenced all the Western idea of man and the good human life, making it impossible to advance new theories without previously confronting with his thought. Aristotle teaches that the good human life is the life of a man cultivating virtues. Living in accordance to moral virtues means living well. Besides virtues, the good human life includes the realization of human capacities, whose main practice takes place inside the *polis*. Virtues and capacities, the exercise of both is necessary in order to attain human well-being. Consequently, the good human life is the life a man cultivating virtues, for the growing of his own moral stature, and offering his capacities for the improvement of the community.

Inside this assumption, there is a social connotation that also

---

<sup>5</sup> Fins, J. J. “Minds apart: severe brain injury, citizenship, and civil rights”. *Law and Neuroscience: Current Legal Issues* 13, 367–384 (2010).



derives from Aristotle's thought: men are political animals, with an innate propensity to contribute to the place where they live. Indeed, the good human life is not the life of men living alone: it is the life of a whole community of people.

In the modern era, the efforts towards the inclusion of people with disabilities have established a minimum level of obligations to which the State and the members of the community must comply.

Nonetheless, many philosophical and anthropological theories are questioning the bases for public involvement and support to disability policies. Thus, the challenge is to provide a response to that question on the form of an ethical basis to endorse the obligation of support to people with disabilities. A step back to the discussion around the essential features of humanity, dignity and personhood is required.

## **1. Human Nature and Human Conditions**

Following Hanna Arendt's reasoning in "The Human Condition"<sup>6</sup>, the life of a human being is determined by a variety of conditions making men and women *conditioned* beings<sup>7</sup>. However, the sum total of the conditions affecting human lives is different and does not encompass human nature, which is unique.

The problem of what constitutes the human nature is of this kind that seems unresolved, because men, who are beings determined in their own, cannot define precisely what is the essence neither of the world around them, nor of themselves.

Despite reductionist temptations, human life is never equal to its conditions, rather to a more substantial essence that all human

---

<sup>6</sup> Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago: Chicago UP, 1998.

<sup>7</sup> For the purpose of this paper, human beings are conditioned beings in the sense that their lives begin with certain personal characteristics and physical traits, and in a natural and social environment that they have not chosen for themselves. No challenge on the legitimacy of people's freedom to change and improve their life as they go is here questioned. "Arendt's human beings are conditioned, not determined." (Urabayen 2008).

beings share and that is not related to human capacities. Even thoughts and reason could never be essential characteristics of human existence in the sense that a person's existence, deprived of them, would not be human anymore.

Nowadays, as concerns people with DOC, there is a risk that because of the seriousness of their impairments and the limitations of their capabilities and autonomy, their human nature is not recognized.

However, Arendt's reasoning suggests that human nature, being the substance of a person, cannot be questioned on the basis of an external feature, like disability.

Instead, *human nature* is a *distinctive* and *substantial trait* that belongs to all individuals, independently from the conditions affecting their lives.

## 2. A Definition of Disability

In order to answer the question of what does it mean to have a good human life, it is useful to define disability by analyzing which kinds of changes have occurred in the past forty years that have led to discuss disability policies as a matter of social justice.

According to the medical model, the notion of disability coincides with the impairment that causes it and that impedes the person to perform 'normal' human activities<sup>8</sup>. Those who advocate for this model focus their efforts in eliminating the impairment and preventing future harms<sup>9</sup>.

Instead, the social model understands disability as the outcome of social stigmas based on the lack of the normal range of human capabilities and experiences<sup>10</sup>. This model is based on a human

---

<sup>8</sup> Cohon R, "Ethical and Societal Perspective", in "Disability", *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan (2014, 4th Edition), Bruce Jennings (ed.).

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Schick A, Asch A, Wasserman D, "Model of"; in "Disability", *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan (2014, 4th Edition), Bruce Jennings (ed.)

rights basis and on an anti-discrimination response<sup>11</sup>, often associated to the minority group or disability right approach<sup>12</sup>, which considers impairments from the perspective of their impact on the social environment.

The limit of the medical model consists in viewing disability “as a problem of the person, directly caused by disease, trauma, or other health condition, which therefore require sustained medical care provided in the form of individual treatment by professionals” (Ian Langtree, *Disabled World*). It does not consider the impact of social structures in the life of people with disabilities. On the other side, the social model describes disability as a socially created problem and a matter of full integration of individuals into society, without taking notice of the medical aspects.

For the purpose of this paper, disability could be better defined as a multidimensional, dynamic and complex *condition* of human existence. As stated by Jonathan Wolff, “to be disabled is to be in a position where one’s internal resources are impaired and do not provide one with adequate genuine opportunities for secure functioning, given the social and material structure in which one lives, together with the external resources at one’s disposal”<sup>13</sup>.

The limitations of both the medical and the social models correspond exactly to their inability to pursue human flourishing without tending to privilege a single factor as the main one.

Instead, the role of laws and regulations consists not only in erasing barriers, but also in promoting the further development of the human person and in allowing an individual to live the good human life, despite any physical or mental impairment.

---

<sup>11</sup> Bickenbach J. E., Felder F, and Schimitz B. *Disability and the Good Human Life*. Cambridge: CUP, 2014. Print.

<sup>12</sup> Schick A, Asch A, Wasserman D, “Model of”; in “Disability”, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan (2014, 4th Edition), Bruce Jennings (ed.)

<sup>13</sup> Wolff, Jonathan. *Disability Among Equals*. University College London, 2005. In Kimberley Brownlee & Adam Cureton (eds.), *Disability and Disadvantage*. Oxford: OUP, 2009

### 3. The entitlement to personhood and dignity

Nonetheless, the question of what makes for a good life for people with disability presumes - beyond a definition of disability - an answer to what constitutes a human life of moral value, in terms of personhood and dignity, considered as the main features of human nature.

Since the Universal Declaration of Human Rights, personhood and dignity represent also the fundamental rights acknowledged to every human being. However, in the case of people with DOC there has been an attempt to restrict the entitlement to these rights on the basis of human capacities.

For the purpose of this paper, which focuses on people with disorders of consciousness, the question is whether a member of the human community can have a disability of such kind or severity to deprive him or her of that fundamental moral value to which all human beings are entitled.

Indeed, some scholars have tried to deny personhood and dignity to people with severe disabilities assuming a relative meaning of these terms.

Philosophers who claim that rationality is the essential and fundamental capacity of a human being often make a comparison between people with severe intellectual disabilities and non-human animals as regards their psychological and emotional capacities. Alternatively, other philosophers confer personhood to people differently, so that people lacking the so-called 'person-making capacities' are not considered fully entitled to it<sup>14</sup>.

Daniel Sulmasy provides an argument concerning the fallacy of these positions<sup>15</sup>. He has rejected the possibility to differentiate the meaning of "dignity" on the basis of social and linguistic

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Sulmasy Daniel P. "The variety of human dignity: a logical and conceptual analysis". *Med Health Care Philos.* 2013 Nov;16(4):937-44. doi: 10.1007/s11019-012-9400-1.

conventions. Dignity, he writes, is a “value word” that has an *intrinsic meaning*, which is its major one, “the worth, stature, or value that human beings have simply because they are human”<sup>16</sup>.

In a sense, each word that denotes a fundamental right is a value word, whose meaning can be understood worldwide in its basic elements. Because of this reasoning, personhood and dignity are both value words with an intrinsic meaning that allows everyone to recognize as true the claim of another human being to be identified as a person.

#### **4. The Good Human Life**

As there are many alternative ways of modelling the term ‘disability’, there are also competing conceptualizations of what is people’s well-being<sup>17</sup>. Broadly, well-being is a concept used to describe what is non-instrumentally or ultimately good for a person<sup>18</sup>.

Namely, the challenge that disability poses is that people, despite their disabilities, could reach a state of happiness and flourishing. This is the so-called *disability paradox*.

Since flourishing is not a state of mind, but an endless process of growth in virtue – recalling the above-mentioned definition by Aristotle - one expects people with disabilities to experience it differently from people without impairments. Indeed, the relation between disability and well-being is special. In fact, people with disabilities go through a process of adaptation to the transformations occurring in their life because of their conditions. Through this psychological process, the criteria to assess happiness and pleasure change. Therefore, at an individual level, life satisfaction becomes an achievable goal.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Bickenbach J. E., Felder F, and Schimitz B. *Disability and the Good Human Life*. Cambridge: CUP, 2014. Print.

<sup>18</sup> Crisp, Roger, “Well-Being”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/well-being/>>.

People with severe impairments, for instance, employ verbal or physical gestures and many facial expressions to externalize emotions and feelings. These signs represent their efforts to acquit themselves as human beings.

If we accept that human beings disclose their capacities and feelings in many ways, often different from the verbal communication, also persons with severe impairments or even in vegetative state are able to flourish and to experience a good life.

The good human life, in fact, is not based on external resources or in physical or mental conditions.

The good human life is an achievement, a flourishing according to Aristotle's definition of *eudemonia*, a life consisting in cultivate virtues, according to the internal resources of every human being and with regards to the subjective conditions of life.

In this sense, even people with severe disabilities have a possibility to experience the good human life, since the criteria employed in order to assess whether a person is living a good human life is his/her own life, with regards to his/her own internal resources and the external conditions at one's disposal.

It means that the possibility to flourish is not denied even to people with severe impairments, particularly people with DOC, whose efforts to prove themselves as human beings are recognized and appreciated, no matter what is the concrete result of their struggle. In this context *flourishing* must take into consideration the differences in possibilities, capabilities and experiences existing among human beings.

The State bears the responsibility to enact laws and regulations that take into consideration the needs of people with DOC and support them and their caregivers.

State obligations should consist in *positive* interventions through policies and regulations in support of individual self-realization and self-determination, with respect to principles of autonomy and justice.

Autonomy denotes the freedom of a person to strive for the good human life and for being considered human despite his or her conditions of existence.

Justice, instead, implies the intervention of public powers to address people's unmet needs as identified by assessing the individual conditions of life. This argument clearly states that the task of public regulations is to intercept people with disabilities' needs as pointed out by the person involved.

### **Conclusions**

Accomplishing the goal to guarantee to people with disabilities the good human life is a matter of public policies.

Cooperation among all the levels of society is required to make the support to people with severe impairments, as DOC, feasible and sustainable.

This is the reason why public debate shall involve representatives of governmental bodies, local non-profit organizations and associations of patients.

The fair process is a bottom-up. It starts from individual needs as collected by non-profit organizations, presented to governmental institutions and then converted into regulations. This is an example of a social model that, being based on a bottom-up mechanism to work, ensures societal participation, institutional involvement and a strong decrease of unnecessary costs, which is the precondition to build a model granting access to health care to all.

### **Acknowledgements**

The completion of this paper could not have been possible without the assistance of the professors, researchers and students I have met in the last year. To all of them, I express my deepest sense of gratitude.

Antonino Rotolo, Ph.D. Professor of Philosophy of Law, University of Bologna, Italy.

Assunta Morresi, Associate Professor of Advance Physical Chemistry, University of Perugia; member of the National Bioethics Committee and of the National Committee for Biosafety, Biotechnology and Life Sciences, Italy.

Michael K. Gusmano, M.P.P., Ph.D. Research Scholar, Hastings Center, Garrison, NY.

Riccardo Colasanti, M.D. Director Health Poverty Lab, Rielo Institute for Integral Development, New York, NY; Gerentel General, Hospital SUPTL, Loja, Ecuador.

Joseph J. Fins, M.D., M.A.C.P. Professor of Medical Ethics and Chief of the Division of Medical Ethics, Weill Cornell Medical College, New York, NY.

Stephen Latham, Director, Interdisciplinary Center for Bioethics; Senior Lecturer, Yale University, New Haven, CT.

Carol Pollard, M.A., M.Sc. Associate Director, Interdisciplinary Center for Bioethics. Director, Summer Institute in Bioethics, Yale University, New Haven, CT.

Elin Cortijo-Doval, Ph.D. Yale University - Bioethics Center. Assistant Professor, Virginia State University, Reginald F. Lewis College of Business, Petersburg, VA.

Daniel Sulmasy, M.D., Ph.D. Kilbride-Clinton Professor of Medicine and Ethics in the Department of Medicine and Divinity School; Associate Director of the MacLean Center for Clinical Medical Ethics in the Department of Medicine; Director, Program on Medicine and Religion, University of Chicago, IL.

Elvira Parravicini, M.D. Assistant Professor of Pediatrics at Columbia University Medical Center Neonatal Attending, New York, NY.

The scholars of the Yale Interdisciplinary Center for Bioethics, Yale University, New Haven, CT.

The research scholars and the staff of the Hastings Center, Garrison, NY.



## References

- Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago: Chicago UP, 1998.
- Bickenbach, J., Felder, F., Schmitz, B. *Disability and the Good of Human Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Cohon R, "Ethical and Societal Perspective", in "Disability", *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan (2014, 4th Edition), Bruce Jennings (ed.).
- Crisp, Roger, "Well-Being", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
- Fins, J. J. "Minds apart: severe brain injury, citizenship, and civil rights". *Law and Neuroscience: Current Legal Issues* 13, 367–384 (2010).
- Giacino, J. T. et al. "Disorders of consciousness after acquired brain injury: the state of the science". *Nature Reviews Neurology* 10, 99–114 (2014) doi:10.1038/nrneurol.2013.279.
- Oliver M. "Speaking out: disabled people and state welfare". *Disability and Social Policy* (1991). Policy Studies Institute, University of Westminster.
- Schick A, Asch A, Wasserman D, "Model of"; in "Disability", *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan (2014, 4th Edition), Bruce Jennings (ed.)
- Sulmasy Daniel P. "The variety of human dignity: a logical and conceptual analysis". *Med Health Care Philos*. 2013 Nov;16(4):937-44. doi: 10.1007/s11019-012- 9400-1.
- Urabayen, Julia. "Guaranteeing the right to have rights: Hannah Arendt's theory of politics". In: Garcia A.N., Silar M., Torralba J.M., *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*. Cambridge: Cambridge Scholars
- Von Wild K, Laureys ST, Gerstenbrand F, Dolce G, Onose G, "The Vegetative State – A Syndrome in Search of a Name", *Journal of Medicine and Life* Vol. 5, Issue 1, January.March 2012, pp. 3-15.

*Eleonora Gregori Ferri*

Wolff, Jonathan. *Disability Among Equals*. University College London, 2005. In Kimberley Brownlee & Adam Cureton (eds.), *Disability and Disadvantage*. Oxford: OUP, 2009.

# ***Dos modelos incompatibles de la estructura de lo ente: dependencia existencial y Summa Consonantia. El caso Leibniz***

LEON KA

Universidad de Barcelona, Dpto. de Historia de la Filosofía,  
Estética y Filosofía de la Cultura, Estudiante de doctorado  
lleonka@gmail.com

## **Resumen**

Uno de los objetivos de este trabajo es observar que, en Leibniz, hay dos modelos de la estructura de lo ente –considerada como un todo–, mutuamente incompatibles entre sí. Uno de estos modelos se vertebra en la tesis escolástica de que «toda cosa depende existencialmente de un ente de cuya esencia se sigue su propia existencia». Siendo esta relación una a la cual se le presupone tanto la satisfacción de *asimetría* como que el ente que figura en el dominio de la relación es *en sí, existencialmente independiente* de, u *ontológicamente prioritario* a, las cosas. Leibniz pone en circulación esa tesis pero asimismo da validez a la siguiente proposición hipotética y a su conversión por contraposición. Así, sea *A* el ente mentado, y sea *B* la serie de cosas. Se nos dice que «si *A* existe, también existirá *B*». Y por la conversión mentada, «si *B* no existe, tampoco existirá *A*». El conjunto de aseveraciones resultante es mutuamente inconsistente entre sí, en concreto, la aseveración de que «si *B* no existe, tampoco existirá *A*» es inconsistente con que «*A* sea existencialmente independiente de *B*». Se ratifica cada modelo y se argumenta que, aunque no sistemáticamente, para cada modelo hay asociada una noción de existencia. Evitando así la inconsistencia lógica pero no la incompatibilidad.

## **Introducción**

Considérese, por de pronto, el que «algo sea esto o lo otro y que no sea posible que sea de otro modo», digamos, que sea «metafísicamente necesario». Ello se analiza tanto del modo

en que dada una situación, no hay posibilidad de una situación contrafáctica con respecto a esa situación (esto es, si la situación determina que algo es así y asá, la situación contrafáctica implicaría, caso de ser necesaria, contradicción), como del modo en que el análisis de la situación, al que precede el operador modal, llegará a una «ecuación de identidad» (1689b A: 1650, M: 214).<sup>1</sup> Ahora, en orden a poner de manifiesto cierta asociación entre tesis, téngase en cuenta que Leibniz se expresa, en cierto momento, concibiendo la «metafísica» como «aquello que versa sobre las causas de las cosas» (1710 J: 179, M: 314). Entendiendo «causa», en este contexto, irrestrictamente: como «aquello que da razón de ser de, o aquello que fundamenta a, las cosas»; o dicho conversamente, ésta trata de «qué depende ontológicamente de qué».

En consonancia con ello, las relaciones de fundamentación o dependencia son las que estructuran el ámbito de lo ente como un todo. No se estructura en base a subrelaciones que unas u otras entidades pudieran mantener entre sí. Y que en efecto no hay tales subrelaciones esenciales, se muestra en que, en algún modelo, esta cosa, aquella y la de más allá son esencialmente independientes entre sí pero si existen, ellas están mutuamente interconectadas vía composibilidad y bajo el supuesto de que cada una es, de algún modo, todas las demás. Circunscrito al ámbito temporal del quindenio 1673-1688, la tesis de que no hay subrelaciones esenciales puede ser reexpresada de la siguiente manera: «si la esencia de todas las cosas es la misma», entonces «ninguna cosa se diferencia realmente de otra, sino que todas las cosas son una», *omnia esse unum* (1676c: 573). De acuerdo con ello se valida la tesis de que en el ámbito de la necesidad metafísica el análisis llega a una ecuación de identidad, esto es, de que, metafísicamente, «todo es uno», *omnia esse unum* (id.) y de que la estructura de lo ente, considerada como un todo, ha de ser formulable en términos de relaciones de causación o dependencia ontológica.

---

<sup>1</sup> Se hará constar en primer lugar la sigla de la edición impresa, véase Referencias. La sigla M es la edición castellana: G. W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas*. Vol. 2. *Metafísica*. A. L. González (ed.) Granada, Comares, 2010

## 2. Modelos

Para proporcionar una primera formulación *compacta* del modelo de la estructura del ámbito general de lo ente, considérese, como constituyente principal de uno de esos modelos, una tesis –tesis que, dicho sea de paso, es convertida en un tópico por no otra cosa que por ser recurrente dentro de la escolástica–, consistente en enunciar que «todas las cosas dependen, existencialmente, de un ente de cuya esencia se sigue su propia existencia». Si la descripción «ente de cuya esencia se sigue su propia existencia» es despistante valga como expresión sustitutoria la de *Deus*.<sup>2</sup>

Para simplificar la exposición haremos uso de variables, *A*, *B*. Para subrogar la entidad del dominio utilizaremos la variable *A*. Así, sea *A* el ente en cuya esencia está involucrada su propia existencia. Y para hacer lo propio con los *relata* restantes –cuyo rango de objetos son las cosas que aparecen con las restricciones mentadas–, usaremos *B*, la cual abrevia la serie de cosas:  $\{B_1, B_2, \dots, B_n\}$  (siendo *n*, quizá, infinito). Así, hay una relación de dependencia existencial entre *A* y la serie de cosas *B*, sólo si *B* no (puede) existir a menos que *A* lo haga, y esto permite (aunque no se sigue) el hecho de que sea (posible) que *A* exista y que no lo haga a su vez *B*.

Concedido esto, decimos que «*B* es existencialmente dependiente de *A*» y que (es posible) que «*A* sea existencialmente independiente de *B*». Ahora bien, si para lo primero hay suficiente base textual, para lo segundo, en cambio, hay otras fórmulas que aunque no son enteramente coincidentes con ello son, sin embargo, potencialmente deudoras de la misma idea. Así, cuando se dice en el parágrafo 72 de la *Monadologie* que *Dieu seul en est détaché entièrement*, transliterado, que «sólo Dios está completamente separado». O incluso cuando se establece que él es «anterior al mundo» (1697, GP: 306, M: 282) Todas ellas redundan en la misma dirección señalada anteriormente.

Con las matizaciones que luego se harán, cabe decir, por el momento, que esas otras expresiones correferenciales aludidas

---

<sup>2</sup> *Deus est ens ex cuius possibilitate (seu essentia) sequitur ipsisus existentia* (1676b, A, 582, M, 97).

que contribuirían, como mucho, a poner de manifiesto –o, como mínimo, a sugerir una implícita presencia de–, que hay algo así como cierta independencia de *A* sobre *B* recae en que *A* es caracterizado como *ratio ultima* y como un *ens a se*. Dada la dependencia existencial de *B* en *A*. Y supuesto el principio de que *quidquid existit, habet rationem existendi sufficientem*, esto es, que «cualquier cosa tiene una razón suficiente para existir» (1673, A: 118, M: 27) o como variante terminológica, consensuando así la nomenclatura, que «para cada cosa, hay una entidad con respecto a la cual, de modo suficiente, depende». Entonces, si a su vez *A* fuese una entidad dependiente de alguna otra (u otras), surgiría la cuestión de si la cadena dependencial tiene o no un límite, si tiene o no un primer elemento desde el cual la sucesión comience. Sea «elemento mínimo» uno tal que cualquier otro es existencialmente dependiente o igual que él. Leibniz admitirá que, en efecto, hay un límite o primer elemento en la sucesión. Si lo hay, sabemos que no puede depender de alguna otra entidad, puesto que si la hubiese (o sea, si dependiese de alguna otra entidad), entonces ya no sería última, sería penúltima, antepenúltima, o lo que fuera, pero no última. Si no hubiera elemento mínimo porque las relaciones de dependencia se extendieran *ad infinitum*, o sea, porque hubiera una sucesión infinita de razones, entonces no habría posibilidad de establecer una *ratio ultima* (cf. id.). Puesto que se postula que la hay, entonces la cadena no se extiende *ad infinitum*.

El razonamiento ha conducido a derivar algo así como que este ente es razón, fundamento o base, de toda cosa, ese ente mismo inclusive. Eso, en realidad, monta tanto como que no hay cosa alguna que sea sin razón. No hay cosa alguna que no dependa existencialmente de ese ente. Esta consecuencia de que *nihil est sine ratione*, esto es, que «no hay nada sin razón», parece haber surgido de la definición de *Dei* conjuntamente con el hecho de que cualquier cosa depende existencialmente de él. No obstante, Leibniz opera usualmente de otro modo, partiendo del contenido nominal postulado, y asumiendo el *nihil est sine ratione* como *principium* de modo que postulando las definiciones del ente en cuestión como «ente en cuya esencia está involucrada su propia

existencia» y «como razón última y suficiente de las cosas». Y tomando como *principium* el *nihil est sine ratione*. Parece seguirse, como teorema, que toda cosa depende existencialmente (encuentra razón de su existencia) en ese ente de existencia necesaria.

Pero sea como sea el orden del sistema, lo cierto es que, por un lado, la independencia existencial de la entidad *A* con respecto a *B*, puede ser igualmente expuesta recurriendo en esta ocasión a que *A* es un *ens a se*, un «ente que es por sí mismo» (1673, A:123, M: 35). Un ente cuya razón de existencia no ha de recurrir a, no depende de, ninguna otra entidad o razón excepto la que él mismo se autoproporciona. Y es cierto igualmente, por otro, que no hay cosa alguna de cuya esencia se siga su propia existencia excepto la del ente considerado, o sea, que sólo hay una entidad cuya existencia es necesaria, toda otra cosa distinta será por tanto contingente, no necesaria. Entendiendo «existencia contingente» como el opuesto de existencia necesaria, a saber, como existencia de la cual no se sigue de las esencias de las cosas.

Ahora, esa presunta independencia del ente que figura en el dominio de la relación parece ser inconsistente con lo que a continuación se formula. Dado que dependencia e implicación corren parejas y asumiendo que *A* y *B* existan. Las enunciaciones «de *A* se sigue *B*», o como «consecuencia de *A, B*», *A* es considerado el *inferens* y *B*, por su parte, el *illatum* (1685, A: 563), de tal modo que, si eso se da así, es suficiente con que se dé *A* para que se dé *B*. Que *A* sea suficiente para obtener *B* no comporta que sea con todo necesario. Podrían haber otros elementos distintos de *A* que condujeran a *B* y que no tuvieran en cuenta a *A*. Si eso encapsula el caso suficiencia en lo tocante al caso necesidad se opera con la ausencia de *A*. Así, «si *A* no existiera, se sigue que *B* no existiría» siendo *A* la *conditio* y *B* lo *conditionatum* (id).

Pues bien, cuando Leibniz escribe que posito *Deo sequi hanc seriem rerum*, o sea, «que puesto Dios se sigue esta serie de cosas», de lo cual, habiendo efectuado las sustituciones oportunas, será verdadero que si *A est, etiam B erit*, es decir, «si *A* existe, también existirá *B*» (1673, A: 124, M: 34), de todo ello es consecuencia que

*Deus* tiene el papel de ser el *inferens*: la condición suficiente de *B*. En renglones superiores se establece ese mismo corolario, pero además se postula que *A* cumple asimismo el rol de *conditio*, esto es, condición *sine qua non* de *B*. Que *A* cumpla con lo acabado de asignársele encuentra clara constatación en la primera parte de la sentencia *sublato Deo tolli, posito poni totam seriem rerum*, o sea, «suprimido Dios, (suprimido) todo; puesto (Dios), puesta toda la serie de cosas» (1673, A: 121, M: 31). Así, con arreglo a la primera parte, si la entidad que figura en el dominio no existiera, tampoco existiría la serie de cosas.

La independencia de *A* con respecto a *B* justificada en base a que *A* es un *ens a se*, mientras que *B* es un ente que está en *A*, puede ser reformulable diciendo que «*A* no es una consecuencia de *B*», o equivalentemente, que «de *B* no se sigue *A*». No obstante, Leibniz da validez a la proposición hipotética «si *A* existe, también existirá *B*» y su conversión por contraposición, o sea, «si *B* no existe, tampoco existirá *A*», si *B non est, nec A erit* (1673, A: 124, M: 34). Nótese, pues, que consecuencia de ello es que una vez «suprimida o cambiada la serie de cosas (...) se suprimirá o cambiará a Dios» (id). De acuerdo con esto último, la existencia de la serie de cosas es *conditio* de *A* y *Deo* se le adjudica el ser *lo condicionado* por la serie de cosas. Contrariamente a la existencia absoluta que previamente se le ha atribuido a *A*, e infringiendo con ello independencia. Por tanto, el conjunto de aseveraciones resultante es mutuamente inconsistente entre sí, en concreto, la aseveración «si *B* no existe, tampoco existirá *A*» es inconsistente con que «*A* no sea existencialmente dependiente de *B*», o lo que es lo mismo, aquello es inconsistente con que «*A* es existencialmente independiente de *B*», puesto que esto último implica que (es posible) que *A* exista y *B* no. Y dado que la conjunción satisface la propiedad conmutativa: (es posible que) *B* no exista y si lo haga *A*. Que era, ciertamente, lo que se quería demostrar.

En suma, según todo lo que acaba de aparecer en el apartado anterior, estamos ahora en disposición de determinar explícitamente los dos modelos, dos de cuyas tesis son mutuamente inconsistentes



entre sí. Por un lado, tenemos que toda cosa existente depende de un ente cuya existencia no depende de nada más que de su modo característico de ser. Uno de los dos modelos en cuestión, sin especificaciones adicionales, permite que se dé una prioridad ontológica relevante de *A* con respecto a *B*, de modo tal que es posible que haya al menos un momento temporal en que *A* existe y no es necesario que *B*, a su vez, exista, o simple y llanamente, permite que *A* sea existencialmente independiente de *B*. En todo ello está presupuesto que –y está en consonancia con el tópico el que– no haya manera de encontrar un caso en que se dé algo así como el «reverso del proceso», la «correspondencia recíproca» o el «regreso al infinito», puesto que si así fuese (si hubiese el reverso del proceso o la correspondencia recíproca o el regreso al infinito), entonces habría alguna entidad distinta (de ella misma) de la cual cupiese decir que con respecto a ella el ente del dominio dependería, la cual a su vez dependería existencialmente de..., etcétera. Obviamente no puede darse esa circunstancia porque entonces sería inconsistente con la supuesta independencia de *A*. Si *A* dependiese a su vez de alguna otra entidad, entonces, supuesto lo dicho, *A* ya no sería, *ens a se* o *ratio ultima*. Por tanto, dado que no puede haber una entidad distinta con respecto a la cual se aplique, en dirección inversa, la dependencia en cuestión, cierto carácter de «unilateralidad» o «asimetría» ha de cumplirse. Pero no sólo eso, puesto que «no depende de ninguna otra cosa excepto de sí misma», ella cumple –además– el ser existencialmente independiente de toda otra cosa.

El modelo restante, a diferencia del anterior, cuya documentación se ciñe no solo a una determinada proposición hipotética y a su conversa por contraposición establece que, entre los *relata*, la existencia de la entidad que figura en el dominio de la relación es suficiente y necesaria para que se dé su correlato, esto es, necesaria y suficiente para la existencia de la serie de cosas; mientras que esta serie de cosas es condición *sine qua non*, necesaria, del *relatum* que figura en la primera posición. Así, según este modelo hay cierta interdependencia o simetría entre los *relata*.

Por tanto, si el primer modelo de la estructura –del ámbito general de lo ente–, generaba diferentes niveles tal que capacita para establecer una jerarquía ontológica en ese ámbito. En contraste con este modelo, no habría una diferenciación tan clara entre niveles, sino que, por así decir, habría algo así como un «aplanamiento ontológico» en el modelo restante.

### 3. Existencia: *summa consonantia* y contingencia

Ahora, la hipótesis es que como parte integrante de cada modelo hay una noción asociada de existencia. Para dar curso a una exposición de la existencia para una serie de cosas, ha de hacer obligada referencia a un sistema que exhiba consistencia. Uno en el cual la mencionada serie sea, en cuanto al número, tan elevado como cosas compatibles entre sí pueda admitir. Pues bien, por esta «compatibilidad de cosas» se entiende tanto que la «serie de cosas sea máximamente consistente» como que «no haya impedimento nómico de cosa alguna con respecto a cualesquiera otras», «armonía» o «consonancia». Dada una serie de cosas, la máxima compatibilidad o *summa consonantia* entre ellas no es otra cosa que aquello que demarca *lo meramente posible* de *lo posible existente*. Ahora, el argumento para sostener la hipótesis comienza haciendo notar que *Deus* se caracteriza como *harmonia Universalis: ratio ultima rerum seu harmonia universalis, is est Deus* (1671: 265). Y puesto que, de modo particular, el que «algo exista» significa que ese «algo es armónico en relación a todos los que existen». Esta premisa, expuesta generalizadamente, dice que «la serie de cosas existe si, y sólo si, esa serie satisface la máxima compatibilidad, la *summa consonantia* o armonía». Ahora, la máxima compatibilidad entre cosas se da cuando, y sólo cuando, el universo de cosas es máximamente armónico. Por tanto, por cadena de bicondicionales, la serie de cosas existentes satisface la máxima compatibilidad, la cual es a su vez la *harmonia Universalis* y esta no es otra que la caracterización de *Deus*. Por consiguiente, entre la serie de cosas -existentes- y *Deus*, no hay, al menos independencia existencial de la segunda con respecto a la primera. Mostrando así que la noción de existencia entendida como *summa*

*consonantia* o «máxima compatibilidad», suele puede hacerse dentro de un modelo en que el no hay independencia de *Deus* con respecto a la serie de cosas.

Ahora, por otro lado, en el modelo dependencial entendimos «la existencia de las cosas» siendo contingente, esto es, siendo el caso que podría ser que se diese –o no se diese– la existencia para esta cosa, aquella o la de más allá. En *De origine rerum ex formis* aparece la diferencia en la manera en que existen unas entidades y otra. Mientras para la entidad que aparece en el dominio de la relación la atribución de existencia «es absoluta», esto es, «sin nada añadido que la determine». Para las cosas la atribución de existencia no es, en cambio, *absoluta* sino *relativa a...*, entiéndase, «relativa a la entidad que figura en el dominio» o «entidad cuya atribución de existencia no es determinada de suyo, por sí misma, sino por algo añadido» (cf. A: 1676a, 520 M: 86). Este modo de existencia sólo puede tener cabida, *prima facie*, en el modelo dependencial en el cual se asocia el «ser relativo a...» a «ser dependiente de...», donde los puntos suspensivos se sustituyen, en cada caso, por una entidad distinta de la que comparece como primer *relatum*.

Vista así las cosas, por tanto, no puede decirse propiamente que «los modelos sean lógicamente inconsistentes entre sí», porque para sostenerlo debería asumirse la invariabilidad de la noción de existencia en todo modelo. No obstante, si la hipótesis es correcta, la noción de existencia que figura en ambos modelos es distinta y ello obliga a que ese *dictum*, en tanto que tal, sea capcioso. Sí hay, sin embargo, incompatibilidad. La estructura del ámbito general de lo ente, considerada como un todo, expuesta en el modelo interdependencial perfila una estructura que, por así decir, «aplana niveles», los cuales son destacados, por el contrario, en el modelo dependencial.

## Referencias

Leibniz. G. W. (1671) «Leibniz an Herzog Johann Friedrich von Hannover», En A: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, nº 84, Berlin, Akademie-Verlag, 2006. pp. 261-268

Leibniz. G. W. (1673) «Confessio philosophi». En A: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Sechster Band*. 6, nº 7, pp. 115-149; M: «La profesión de fe del filósofo», pp. 24-67

Leibniz. G. W. (1676a) «De origine rerum ex formis». En A: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Sechster Band*. 3, nº 74, pp. 123-129. M : «El origen de la cosas a partir de las formas», pp. 83-88

Leibniz. G. W. (1676b): «Definitio Dei seu entis a se», A: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophische Schriften*, Band 3, 1672-1676. Berlin, Akademie-Verlag, 1980. pp. 582-583. M: «Definición de Dios, es decir, del Ente por sí», pp. 97-99.

Leibniz. G. W. (1676c): «Quod ens perfectissimum sit possibile», A: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*. Band 3: nº 79, 1672-1676, Berlin: Akademie Verlag, 1980, pp. 571-574, M: «El ente perfectísimo es posible», nº 8, pp. 89-92

Leibniz. G. W. (1685) «Divisio terminorum enumeratio attributorum». En A: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften una Briefe*. Band 4. Berlin: Akademie Verlag, 1999, pp. 388-398

Leibniz. G. W. (1689b) «De contingentia». En *Textes inédites d'après les manuscrites de la bibliothèque provinciale de Hannover*, Gaston Grua (ed.) París, 1948. pp. 302-306. M: «Sobre la contingencia», pp. 213-216

Leibniz. G. W. (1697) «De rerum originatione radicali», en GP: *Die Philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.), Hildesheim, 1971 pp. 302-308. M: «Sobre la originación radical de las cosas», nº 43, pp. 277-285

Leibniz. G. W. (1710) «Ad Christofori Stegmani Metaphysicam Uniariorum», J: *Studia leibnitiana*, VII, 2, 1975, pp. 161-189. M: «Comentarios a la Metafísica de los Unitarios de Cristóbal Stegman», n° 48, pp. 312-326

Leibniz. G. W. (1714) *Monadologie*. Trad. latín, *Principa Philosophiae*, Actonim Eruditórum, quae Lipsiae publicantur, Supplementa. Tomus VII, 1721. Reimpresión por André Robinet, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison Principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris: Presses universitaires de France, 1978. *Monadología*, Oviedo: Pentalfa 1981.



# ***La resiliencia como competencia: reto de una educación para el siglo XXI***

MARÍA DEL CARMEN LARA NIETO  
Departamento de Filosofía, Universidad de Granada  
larnieto@ugr.es

## **Resumen**

*Resiliencia:*

Esta es base de la Resiliencia como competencia a conseguir. ¿Qué es y qué puede significar este concepto? ¿Con qué recursos contamos para transformar creativamente las tensiones que emergen entre las personas? ¿Con qué recursos para aprender dinámicas colectivas? Trabajar la empatía y la percepción para comprender qué sienten y piensan los demás.

**Palabras clave:** resiliencia; filosofía; educación; lenguaje; experiencias significativas

## **Abstract**

*Resilience:*

This is the foundation of *resilience* as a competence to follow. What is it and what may this concept mean? What resources do we have to transform in a creative way the tensions that appear among people? What resources do we need to learn collective dynamics? Working with empathy and perception to understand what other people think and feel.

**Keywords:** resilience; philosophy; education; language; significant experiences.

## Introducción

Con este título quiero plasmar una reflexión sobre el concepto de y desde la *resiliencia*, para pensar en una idea positiva de la educación, introduciendo “para” en vez del “de”: Filosofía para la Educación.

La *Resiliencia* puede ser la que nos haga preguntarnos con qué recursos contamos para transformar creativamente las tensiones que emergen entre las personas. Con este título he querido poner en cuestión las claves en las que nos movemos y suponen las bases de nuestro quehacer. Si ordenamos nuestras preguntas empezaremos primero por cuestionarnos el tema de la condición humana, y partimos de ella como problema y base de conflictos. Es una situación complicada el entender el carácter ambivalente de los conflictos, me hace pensar que es importante la lectura de que hace la llamada Filosofía para la Paz de, *la insociable sociabilidad*, de Kant, y del *poder concertado*, de Hannah Arendt<sup>1</sup>. Hanna Arendt contrapone *poder y violencia*: El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. Es la violencia la que aparece donde el poder está en peligro pero, esto es importante, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder [...] La violencia puede destruir al poder; [pero] es incapaz de crearlo. Recogiendo la explicación de Kant en la insociable sociabilidad es donde se define la vida social y política. En el origen de esta insociable sociabilidad nos encontraríamos por un lado, la autonomía racional del sujeto, convertida en el fundamento de la libertad para dirigir su vida de acuerdo a sus propios criterios de razón; y por otro lado, el carácter irreductiblemente diverso de la especie humana.

Es en esta tensión hace que el conflicto sea un a priori de la actividad social y política, o sea, una condición dada, un marco imposible de pasar.

De esta manera, la conflictividad se presenta como un atributo esencial de la especie humana. Es la vinculación con otras

---

<sup>1</sup> Hanna Arendt 1998: pp. 146-147.



personas, cuyas ideas y objetivos son distintos a los nuestros, la que nos proporciona la ocasión. Nuestra naturaleza social nos vincula a los demás, cuya colaboración es imprescindible para realizar nuestra vida, pero, al tiempo, los demás se presentan como límites a nuestra libertad de acción y decisión. Esto, lejos de llevarnos a frivolar el sufrimiento de colectivos marginados, debe implicarnos de manera completa en ellos.

Ya lo hemos tratado en otras ponencias y trabajos de investigación acercándonos a temas sobre educación y filosofía, pero creemos es necesario hacerlo en todos y cada uno de los colectivos marginados especialmente, intentando sacar las cuestiones comunes que atañen a todos ellos. Resumiendo: *en la formación del criterio*, que diría Balmes,<sup>2</sup> “ver en cada objeto todo lo que en él hay, y sin más de lo que hay. [...] Y el filósofo es un hombre que sabe dar a las cosas su verdadero valor, que nada desquicia ni exagera... que lo clasifica todo cual conviene y lo deja en su verdadero lugar y punto de vista.” En la formación de la personalidad a través de la virtud, que nos dirían los clásicos. Es la interpretación que hace Martínez Guzmán<sup>3</sup> de la insociable sociabilidad, la que representa un factor de desarrollo, puesto que “el conflicto nos da la oportunidad de clarificar nuestras propias necesidades y valores... y descubrir nuestros propios recursos para afrontar nuestras preocupaciones...”

## **La Resiliencia**

Este es el tema que nos ocupa. De esta reflexión surgiría el tema de la **Resiliencia**<sup>4</sup>. Entendemos esta como en Física, como elasticidad,

---

<sup>2</sup> Biografía de Balmes, IV, c. IV, pp. 489 y s. y acompañado del libro (L.), del capítulo (c.) y del número de página correspondiente a la edición de las Obras Completas de la B. A. C., Madrid 1948.

<sup>3</sup> Martínez Guzmán, Vicent: La responsabilitat de pensar la pau a la fi del mil·leni Anuari de l' Agrupació Borriana de Cultura Universitat Jaume I. 1996, pp. 67. [http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/4533/pen-sar\\_la\\_pau.pdf.sequence](http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/4533/pen-sar_la_pau.pdf.sequence)

<sup>4</sup> Carolina Silva Sousa, Francisco P. Rodríguez-Miranda: Educação & Realidade - ISSN 0100-3143 (impresso) e 2175-6236 (online). El tema de la resiliencia ha sido abordado rigurosamente por la doctora Carolina Da Silva de

como competencia que asume la capacidad de responder a las exigencias individuales o sociales para efectuar una tarea como suceso, llevándose a cabo con las dimensiones cognitivas y metacognitivas. La competencia la entendemos como instrumento de construcción o deconstrucción donde actuar en un espacio socio-económico de la cultura global. Dando un paso hacia adelante podemos convenir que este concepto de competencia se sitúa como reorganizador conceptual de un nuevo paradigma educacional. Situamos este concepto como organizador referencial de calidad, sinónimo de suceso en términos de organización, profesional e institucional.<sup>5</sup>

En un segundo sentido en la construcción del saber aparece como un parapeto entre el acontecimiento y la información. Se trataría de una herramienta epistemológica para acceder a un mundo complejo y lleno de reto para terminar en una abertura sistémica que concede un carácter funcional y relacional como medio que se constituye por sí, como condición de su propia supervivencia. También hay que considerarla como herramienta epistemológica de acceso al mundo de lo complejo, decimos que proporciona información sobre el saber -interface- porque todo proceso cognitivo de construcción y transferencia de los acontecimientos, implica la interdependencia entre el proceso autoreferencial (con sus características auto-organizativas, constructivas y auto-dependientes). Pero también hay que considerarla respecto al proceso hetero-referencial, donde la principal función es ligar el sujeto al medio. Ambos procesos (auto referencial y hetero referencial) aportan características y funcionalidades diferentes. En la construcción del conocimiento se presupone una interdependencia entre el proceso autoreferencial o hetero

---

la Universidad de Algarve, Faro 02 (Portugal), como miembro directivo del máster Intercultural en la Universidad de Huelva, con la que trabajo en estas investigaciones y con la que comparto estas ideas. Seminarios sobre la resiliencia en la Universidad de Granada en cursos de posgrado 2011 y 2012.

<sup>5</sup> G. Lerbet, *Formation permanente, recherche-action et développement de la personne*, Bulletin de psychologie, 1980 - Groupe d'études de Psychologie.

referencial<sup>6</sup>, y el sentido de la competencia, definida en términos de solicitud exterior del sujeto (proceso hetero referencial) en su adquisición y desarrollo consustancial en interacción con los procesos autoreferenciales.

Entraríamos entonces a considerar las competencias llamadas “llaves”, podríamos entender estas competencias como facilitadoras de aberturas, como las llamadas competencias llave.

Qué pueden significar estas, sería la pregunta crucial, sencillamente como aquel conjunto de competencias que los seres humanos adquieren y desarrollan a lo largo de sus vidas. Son lo que hemos llamado las competencias llave y que son las que posibilitan a los sujetos participar eficazmente en los múltiples contextos y espacios sociales, en los que contribuyen para su proceso personal y para el buen funcionamiento de la sociedad.

Las diferentes categorías que comprenden las competencias llave serían las de conseguir una manera autónoma de comprometerse con la realidad. Estas se afirman en la capacidad de defender o afirmar sus derechos, intereses y responsabilidades en sus límites y necesidades. Concebir y realizar proyectos de vida, proyectos personales con sus capacidades de elegir en un conjunto de situaciones y contextos determinados. Es importante saber utilizar las herramientas de forma interactiva y de esa manera desarrollar la capacidad de utilizar un lenguaje, unos símbolos o unos textos de forma que se puedan desarrollarse las nuevas tecnologías. Esto nos llevaría a relacionarnos en grupos socialmente diferentes con las capacidades para establecer buenas relaciones con los otros, capacidades de cooperar y capacidades para resolver conflictos.

De esta manera el concepto de esta competencia entendida como organizadora referencial en el cuadro socio económico de la cultura global-se enfrenta a un enorme desafío que se entiende como una construcción de transferencia del conocimiento. Como la educación es un indicador de calidad de la excelencia

---

<sup>6</sup> J. Le Goff, B. Leitão, I. Ferreira, SF Borges - 1996 -*História e memória* xa. yimg.com

formativa. Por ello tendremos que esforzarnos por hacer que los estudiantes aprendan a pensar, aprendan a vivir al adquirir lo que van a necesitar, tanto en lo personal como en lo institucional o social, a fin de acertar con la integración social. Si el concepto de competencia la podemos integrar en torno a la polémica o a la ruptura nos quedaría una gran labor por realizar. Es en este espacio donde debemos trabajar en la enseñanza de los pensamientos antagónicos, entendiendo estos por un lado como distintos saberes y por otro porque necesitamos apropiarnos de los saberes de unos y otros. La esencia de esta competencia la encontraríamos en esa movilización de conocimientos de la que nos habla Le Boterf<sup>7</sup>, pero no en el sentido de orden de aplicación de resolución de problemas sino de ordenes constructivos. ¿Volvemos de nuevo a la educación socrática? Es volver de nuevo a construir y transferir conocimientos, convirtiendo el enseñar en dar sentido a lo que se está enseñando. Aprendiendo a pensar con sentido. Esto sería el proceso de aprender como una larga trayectoria de esfuerzos que nos va estimulando el pensamiento y quizás, que la sucesión de acontecimientos o lo que he convenido en llamar experiencias significativas, y que se presentan como algo imprescindible para producir y transferir el mismo acontecimiento.

Respecto al desarrollo de lo humano, los nuevos horizontes sociales caracterizados por nociones asociadas a realizar tareas de desarrollo y de dimensiones como madurez, en competencia y resiliencia entre otras.

Otro punto a considerar serían las trayectorias del ser humano. Como cada ser humano construye y reconstruye su trayectoria de vida con las interacciones que sustentan el complejo mundo psico-social-relacional donde emergen los conceptos, las relaciones proposicionales donde los sentimientos de identidad y autoestima son dilemas resueltos, justifican las actitudes y los comportamientos, o sea las teorías con las que cada cual se interpreta y exponen.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*

Los principios del saber humano emancipatorio estarían en su eficacia, flexibilidad, responsabilidad social, consciencia. Todas estas cualidades nos llevarían a las distintas trayectorias del desarrollo emancipatorio. El ser humano debe acceder a los niveles más complejos del ejercicio de pensar, alcanzando las dimensiones que traducen la coherencia de los valores de quien trabaja con los seres humanos. El conocimiento profundo de áreas que suponen aprender a aprender. La metacompetencia (*internal-skill, transferring skill, Knowing-in-action*, conocimiento estratégico) que ajusta al acontecimiento la tarea de los estudiantes, formando a un simple número de sub- skills/ transferable skills (estructuras simples vulgarmente designadas por técnicas) que, interactivamente, organizan a meta-estrategia en performances diferenciadas.

La vida es narración, como nos diría Paul Ricoeur. Hay que considerar como muy valiosa la recuperación de las trayectorias de vida. Todos tenemos consciencia que la historia de vida de cualquier ser humano comporta siempre múltiples determinantes de tomas de decisión que el desenvolvimiento personal y profesional exige.

Hoy en día el desarrollo profesional está considerado por un conjunto de factores potenciadores de crisis, de naturaleza exógena, de los sujetos que la protagonizan.

Por ello las trayectorias de formación requieren el estudio de los ambientes donde los sujetos se desenvuelven en su carrera profesional ya que se concede una importancia crucial y, desde esta perspectiva posibilitan entender el proceso de desarrollo como un conjunto de mudanzas significativas, de manera que estudiamos como la persona percibe el medio ambiente, del que es parte integrante, y desde la manera como se relaciona con él.

Esta relación sujeto/medio que asume como una relación bidireccional en que los sujetos han quedado afectados directa

e indirectamente no solo por el proceso de desenvolvimiento<sup>8</sup>. Para el psicólogo americano Bronfenbrenner en el 1979 reconoce que el ser humano se adapta , pero también crea las condiciones ecológicas en las que vive.

Si las políticas públicas tienen el poder de afectar el desarrollo humano tendremos la base donde sustentar la teoría. Si estamos convencidos de que somos los que hacemos dependerá de nuestras interacciones entre las características personales y los ambientes pasados y los futuros. Las fuertes interacciones entre las estructura de personas y el ambiente y si deseamos cambiar los comportamientos y por lo tanto tendríamos que cambiar los ambientes. Competencia y eficacia real, como la forma o manera de que el adulto controle su trayectoria formativa y su eficacia real, dependiendo así de una variedad de factores individuales, situaciones y contextos determinados.

Debemos atender a una estrategia formativa, que englobe y que considere que cada uno de los individuos simultáneamente no desprecie las múltiples facetas que envuelven una adecuada función profesional, o que nos conduzca a un cuadro teórico de actividad psicológica.

Esta competencia habría que mirarla desde su eficacia real, debe atender a una estrategia formativa que englobe y considere no solo lo que hace el individuo sino también simultáneamente, que no deprecie sus múltiples facetas envueltas en una adecuada función profesional, o que nos conduzca a un cuadro teórico de la resiliencia que abordamos más adelante.

Nos aporta la calidad en la educación especialmente en la orientación y la tutoría.

---

<sup>8</sup> Bronfenbrenner ,*The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

## **Orientación educativa y educación resiliente**

Actualmente la orientación educativa se torna cada vez más importante en la agenda educativa mundial, ya que educar es un enorme desafío que ahora se torna posibilidad a través de una mera transmisión de técnicas de saberes científicos y pedagógicos.

Hoy el nivel de vida y desarrollo de un país está cada vez dependiente de la calidad de la educación que se practica en ese país. Por ello es una competencia educativa para la orientación. Como se sabe una preparación profesional, incentiva a su competencia (educativa, psico-social, interpersonal, relacional), entendida en cuanto capacidad potencial para un desempeño profesional adecuado, y una importante meta a conseguir.

La actividad de orientación educativa envuelve aspectos personales y se desarrolla en interacción al ser una actividad puntual imprevisible e irrepitable. Da lugar a que un mero acontecimiento proponga estrategias de contenido, no obstante su importancia, sea un instrumento incompleto e insatisfactorio que hace que las necesidades y exigencias de una intervención educativa sea de más calidad. La actuación psicológica del orientador educativo hace que su actuación profesional aliente la contextualización externa, no como un simple ejecutor de roles profesionales sino como alguien que dotado de una identidad integral ha creado en el discurso de su formación (sin tener que reconstruirse de modo complejo y dinámico) un perfil personal y profesional. ¿Cuál sería la formación docente de una persona que vaya a operar como orientador educativo?

Es la carrera que algo que nunca concluye, ya que tiene necesariamente que ser entendida como un proceso evolutivo que continúa a lo largo de toda la vida y que constituye, antes de nada, un caso particular de desarrollo humano como ocurre desde el inicio de su formación, durante toda la vida, articulando en torno de dos vectores centrales: madurez y competencia.

La competencia educativa por tanto siendo de importante calidad representa un pre-requisito para introducirse en una profesión

dada, siendo sucesivamente reconstruida a lo largo de su carrera. Esto se traduce en una capacidad global dinámica, obedeciendo a una evolución continua que posibilita distinguir su madurez personal y profesional pero también los desempeños de los que recién formados de otra manera con más años de experiencia. Entender la competencia de la madurez psicológica es muy importante para la figura del orientador/ profesor, ya que puede así, ser entendida como una realidad que entrecruza la madurez psicológica que posee cada individuo, con algo a lo que se atreve con el reto de alcanzar un desarrollo personal que alcanzar, con una meta.

### **La competencia educativa**

Es interesante considerar la competencia educativa en cuanto capacidad potencial *versus* eficacia educativa, para estudiar los conceptos coincidentes. La competencia educativa se enfrenta con numerosos obstáculos, como son los contextos culturales y socio-familiares y la compatibilidad con los aspectos dominantes determinados por las condiciones en que ocurren la intervención profesional, según las derivadas directamente de los condicionalismos de la sociedad y en general en las políticas educativas que se les han asociado.

Respecto a la competencia profesional de los educadores, habría que señalar las tesis de Aoki quien en 1980 identifica como una tendencia europea una concepción de esta noción como resultado de la reflexión crítica que un docente hace sobre una práctica educativa, procurando una mejora personal y situándose en una compleja de situación ecológica, con un ambiente educativo e interacción dialéctica.

Se traduce así, como reflexión crítica sobre una praxis, como proceso de encuentro de conocimiento y auto-conocimiento. Esto sería soporte de los acontecimientos subsiguientes, en una espiral de desenvolvimiento de los sujetos mutuamente implicados, como son algunas estrategias que desencadenan perspectivas del suceso, caracterizando situaciones e identificando las dificultades



de los que nos rodean. Así como dar alternativas, remedios para conseguir la integración de conocimientos. También para que nos ayuden a la toma de decisiones.

Algunas estrategias que se desprenden de una perspectiva del suceso nos hacen implementar soluciones estratégicas progresivamente más coherentes, profundas y oportunas así como abiertas y dinámicas a los desarrollos conceptuales. De ésta manera habría que organizar un plan de estudios cuyas estrategias permitan un examen detallado, sistemático, intensivo y en profundidad e interactivo de la situación del estudio.

Si las finalidades de la educación, estarían soportadas sobre la formación y la orientación, formar profesionales competentes, preparados no para una u otra tarea, sino en términos generales para que sean capaces de liderar eficazmente con toda la realidad circundante, por mas difícil que esta se presente y asumiendo en esta aceptación un papel bien significativo en la educación para la resiliencia.

Qué es y qué puede significar este concepto en una situación de crisis como la que nos encontramos. Habría que plantearse con qué recursos contamos para transformar creativamente las tensiones que emergen de la diversidad de visiones y proyectos de vida.

Recurriendo a la lectura que hace la Filosofía para la Paz, frente a la imposición global de Occidente, la propone recuperar la idea kantiana de “la paz perpetua”.

El propio Kant<sup>9</sup>: “la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz”. Pues la paz debe estar fundada en la finalidad moral inherente a la Naturaleza Humana, de tal modo que las leyes que regulan la convivencia pacífica se asienten sobre los principios de la razón práctica del concepto de, *poder concertado*, de Hannah Arendt.

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse... Si los hombres no fueran distintos... no necesitarían del discurso ni la

<sup>9</sup> I.Kant 1795, *La Paz Perpetua*, (Kant, 1998: 14)

acción para entenderse...Lo que caracteriza de manera definitiva al llamado poder concertado es su carácter relacional. Definimos lo que significa el poder concertado basado en la capacidad humana de generar consensos sobre los intereses comunes. Necesitamos un aprendizaje de dinámicas colectivas...trabajar la empatía y la percepción para comprender qué sienten y piensan los demás. Esta es la base de la *resiliencia*.

El poder es siempre poder compartido. En palabras de Arendt<sup>10</sup> "... El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantiene unido...el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan ..."

Resumiendo la idea del poder concertado diciendo que consiste en la libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser así mismo escuchado parafraseando las palabras de Arendt.

Propuesta curricular: necesidad de reconstruir el diálogo que entabla la Filosofía para la Paz con la Teoría Social del Reconocimiento.

Aunque pueda parecer atrevido, cualquier trabajo de investigación que se precie, debería serlo, sobre todo porque la novedad y la mejora que se quiere conseguir nos harán merecedores de un mundo mejor. Es por esto que lo hago como propuesta curricular en la formación filosófica en España, para que sirva de profundización a la formación que se requiere y fundamente las capacidades y los valores que deseáramos. Es una propuesta donde se nos ayude a estudiar de manera teórica y bien fundamentada todo lo referente a las cuestiones por las que nos movemos y hemos implicado nuestras vidas.

---

<sup>10</sup> H. Arendt *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt, Brace, 1994). Paperback reprint edition, September 10, 1983, Paperback ed. (New York: Schocken, 2005).

Hay un derecho moral fundamental, nos recuerda Benhabib<sup>11</sup> el de “tener derecho a los derechos”, sostiene que los derechos humanos articulan los principios morales que protegen la libertad comunicativa de los individuos. Los estudios para la paz son la muestra de un compromiso público, en relación con los hechos. Se podría seguir profundizando en el debate: Honneth/ Fraser o en los procedimentalismos en Adela Cortina o también en la propuesta de Mingol hacia la búsqueda del reconocimiento.

El posestructuralismo ha bloqueado al marxismo, ya que actualmente la posibilidad de ofrecer explicaciones sistemáticas de la vida social o de sostener normas de racionalidad, ya sea objetivas, universales o de ambos tipos, está bloqueado por el estructuralismo como corriente destructiva, relativista y paralizante. La teoría de Butler que cuenta de sí mismo, el problema es plantear la filosofía moral en un marco social contemporáneo, que implica asumir la tesis de que no sólo las cuestiones morales surgen en el contexto de las relaciones sociales, sino que la forma que adoptan esas cuestiones cambia según el contexto, e incluso éste último, en algún sentido es inherente a la forma de la cuestión. Adorno nos enseñaba que las cuestiones morales emergen cuando el ethos colectivo ha perdido autoridad, pero también establece que éste nunca constituyó una unidad, sino que era una idealización que ya no es creíble ni debe serlo, ya que instrumentaliza la violencia para mantener la apariencia de su carácter colectivo.

El término violencia en relación con la ética se da en el contexto de que el problema de la moral es el de las pretensiones de universalidad en tanto que divergencia entre el interés universal y el particular. En *Marcos de guerra* de Butler, el problema es que los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial, respecto de que una vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida si antes no es aprehendida como viva y a firma que si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas

---

<sup>11</sup> Seyla Benhabib *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, (2011)

respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la capacidad de dañar, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social” .Si no podemos pensar los cuerpos fuera de su organización e interpretación política... esto supone poner en discusión la diferencia entre aprender (que implica que yo puedo marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento) y el reconocimiento como noción normativa, ya que podemos reconocer algo que no está reconocido por las reglas del reconocimiento.

### **Conclusiones**

La formación en Resiliencia puede ser una opción, por lo que se está comprobando, en la mejoría de las relaciones entre las personas dentro de este mundo globalizado.

Las reivindicaciones de la justicia social se dividen en dos tipos: las redistributivas que pretenden una distribución más justa de los recursos y la riqueza y las de la política del reconocimiento, que propone que el mundo acepte la diferencia, en el que la integración de la mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes no sea el precio de un respeto igual.

El rasgo distintivo sería la rebelión de los distintos particularismos étnicos, contra las ideologías totalizadoras que habían dominado en décadas precedentes el horizonte de la política. Han entrado en crisis la globalidad tanto de la ideología del mundo libre como de la sociedad comunista, lo que ha presupuesto la puesta en crisis y redefinición de la relación existente entre universalidad y particularidad. De aquí tomaremos la resiliencia como posibilidad.

## Bibliografía

Arendt, H., *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt, Brace, 1994). Paperback reprint edition, September 10, 1983 Paperback ed. (New York: Schocken, 2005).

Arendt, H., *Poder y violencia*: 1998: pp-146-147.

Benhabib, S. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times* (2011).

Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. ISBN 0-674-22457-4

Kant, I. 1795, *La Paz Perpetua*, (Kant, 1998: 14)

Lara Nieto, M.C.: Excelencia Docente o Reivindicación de dos Ecuaciones:  $\dot{K}_t = A \cdot K_t^\alpha H_t^{1-\alpha} - C_t - \delta_k K_t$ ,  $\dot{H}_t = B \cdot K_t^\eta H_t^{1-\eta} - \delta_h H_t$  (2012) Editorial Universidad de Granada. Compromiso docente y realidad educativa: lo que podemos hacer (2012) Editorial Síntesis.

Le Goff, L.; Leitão, B.; Ferreira, I.; Borges, SF; - 1996 -*História e memória* xa.yimg.com Lerbet, G. *Formation permanente, recherche-action et développement de la personne* Bulletin de psychologie, 1980 - Groupe d'études de Psychologie.

Martínez Guzmán, V.: *La responsabilitat de pensar la pau a la fi del mil·lenni* Anuari de l' Agrupació Borriana de Cultura Universitat Jaume I. 1996, pp. 67 [http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/4533/pensar\\_la\\_pau.pdf.sequence](http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/4533/pensar_la_pau.pdf.sequence)

Silva Sousa, C. Francisco P. Rodríguez-Miranda Educação & Realidade - ISSN 0100-3143 (impresso) e 2175-6236 (online).

Carolina Sousa, Francisco Miranda, Mari Carmen Lara Nieto, Ricardo Soares: *Educação para a resiliência. Education for resiliência*. Revista Conhecimento e diversidade <sup>11</sup>2014.



***Hacia un nuevo modelo de relaciones económicas  
desde la concepción genética de la economía.  
Nuevos retos y perspectivas para la educación  
universitaria***

MILOS MIKO

Miembro de la Escuela Idente, Delegación de Praga,  
República Checa

Instituto Id de Cristo Redentor, misioneras y misioneros identes,  
República Checa

email: milosmiko@gmail.com

**Abstract**

Cuando la economía mundial entró en caída libre en 2008, también lo hicieron las creencias e ilusiones de aquellos que aún defendían las doctrinas sobre el fundamentalismo del mercado: que libre y sin regulaciones estatales es eficiente y tiene capacidad de autocorrección rápida y eficaz. Estas ideas –con base en la búsqueda del lucro y la feroz competitividad– han conducido a la crisis global y por eso exigen una amplia y profunda revisión.

A nivel global aumenta la consciencia que actualmente no vivimos una crisis económica (y financiera) aislada, sino que es sobre todo la crisis de valores vitales del ser humano, cuya degradación conduce al deterioro de todos los aspectos de la sociedad, incluido el modelo democrático en general. Estos síntomas nos señalan que el sistema capitalista actual necesita una nueva alternativa, basada en la renovación integral desde lo mejor de la persona humana. Dentro de esta problemática el papel de las universidades, institutos superiores y escuelas de negocios que preparan profesionalmente a los futuros protagonistas de las múltiples relaciones económicas es y seguirá siendo determinante. Considerando que el formato actual de enseñanza económica ha demostrado ser insuficiente en la búsqueda de alternativas, la pregunta clave es: ¿Hacia que modelo de relaciones económicas debería orientarse la enseñanza

universitaria, anclada tradicionalmente en los estereotipos matemáticas y de corte experimental?

Para estos fines, surge una necesidad de poder contar con una antropología bien formada y aplicable al tema que nos ocupa, que daría bases y respuestas claras respecto a estos problemas. Fernando Rielo, dentro de su modelo genético, propone la *concepción mística de la antropología* como fundamento válido para todas las esferas de la actividad humana, cuyo centro no pueden ser otros elementos, sino el propio ser humano en relación con el Absoluto, con los demás y con su entorno.

## Introducción

Actualmente estamos inmersos en una profunda crisis económico<sup>1</sup>-financiera a nivel mundial, que muchos economistas consideran como la más grave desde 1930, y que está teniendo unos impactos profundos, dolorosos y complejos sobre las personas (destrucción de puestos de trabajo), sobre las empresas (descenso de producción) y países enteros, sobre todo en los más desarrollados con los sistemas financieros más sofisticados.

El impacto de la crisis de 2008 ha sido tal, que ha suscitado desconfianza en las propias bases del sistema capitalista<sup>2</sup>, dado que con cierta simplificación podemos decir que los propietarios privados tomaron las decisiones y los pueblos sufrieron las consecuencias y pérdidas. Este hecho está dando lugar a diagnósticos, debates, reflexiones y propuestas de cambio con la participación de expertos económicos y de finanzas, políticos, académicos y ciudadanos en general.

Todas las crisis económicas – financieras tienen una raíz común, que es el incentivo central de nuestro sistema económico de

<sup>1</sup> Economía (de οἶκος, oikos “casa” con el sentido de patrimonio, y νέμω, nemo “administrar”)

<sup>2</sup> El sistema económico de mercado se confunde a menudo con el de capitalismo. El capitalismo es, por tanto, una variante de la economía de mercado en la que la propiedad de las empresas recae mayoritariamente en quienes aportan el capital.



libre mercado: la ambición por el beneficio y la competencia. Esta motivación esencial potencia un comportamiento egoísta y cínico, permite que las relaciones entre las personas se deterioren y pone en peligro la paz individual y colectiva.

No puede haber justicia ni paz en una sociedad con la competencia entre personas, empresas, países con oportunidades desiguales e incapaz de integrar a los pobres y marginados, donde se impone discriminación contra algunos sectores de producción o contra las regiones enteras, cuando no se reconoce a todos el mismo derecho a una información correcta, donde no existe transparencia sobre cómo actúan quienes fueron elegidos para cargos de responsabilidad.

Está claro, que no se trata sólo de la crisis económica. Se trata de una crisis de espíritu y de verdad. Por eso una economía fiel al espíritu y a la verdad puede volver a su función original: ser un medio para el bienestar físico, psicológico y espiritual del ser humano.

### **1. ¿Existe una antropología económica? Comparación con la antropología mística o genética**

El tema antropológico dentro de las relaciones económicas es muchas veces el gran ausente y en otros casos simplemente no refleja las verdades más importantes y fundamentales: que para definir y apreciar correctamente las actividades múltiples de los seres humanos, siempre debemos tener en cuenta su dignidad, como valor intrínseco que no es negociable ni dependiente de variados y cambiantes factores o circunstancias.

Existe creencia profundamente asentada de la imagen capitalista del ser humano, según la cual éste se motiva mediante el egoísmo y la competencia. Sin duda, con base también en la teoría de la “mano invisible de mercado libre” de Adam Smith que hace 250 años esperaba que una mano invisible condujera el egoísmo individual hacia el bienestar del mayor número posible de personas.

El desarrollo de las relaciones económicas y financieras en este siglo está alcanzando una sofisticación y complejidad jamás vista en la historia, y a pesar de ello prevalece aún más una concepción solitaria, individualista y egocéntrica del ser humano; en esta imagen del ser humano va desapareciendo la motivación intrínseca, la inspiración, la creatividad espontánea o la preocupación por el bien de los demás.

La sociedad de hoy ha creado un sistema donde las empresas incrementan su egoísmo en exceso y es allí donde se imposibilita la creación del bien común. En este sentido es importante destacar que la economía no sigue ninguna ley natural, sino que se basa en reglas confeccionadas por las personas dentro del “mercado”, constituido por las relaciones sociales de intercambio, que incluye diversos valores sociales, normas legales y elementos reguladores.

Muchas personas están conscientes de que las reglas que actualmente dirigen la economía no coinciden ni con sus valores ni con sus objetivos fundamentales e incluso entran en contradicción con ellos. Dentro de la mentalidad predominante del mercado libre se ven obligados a ser mejores que los demás, y a aprovecharse los unos de los otros. Se instrumentaliza a las personas, que se utilizan como medio para alcanzar los fines ajenos. Antropológicamente, el ser humano está perdiendo su verdadera dignidad.

La antropología económica bajo este punto de vista no sirve al ser humano, ni a la sociedad en general, porque desprovista del amor genera corrupción en todas partes y trae múltiples problemas y verdaderos dramas en una sociedad cada vez más interconectada y globalizada.

La búsqueda de una economía basada en lo constitutivo del ser humano debe incorporar por lo tanto en su finalidad: la primacía del trabajo sobre el capital, de la persona sobre los medios de producción, del bien común sobre el individualismo, de lo necesario y adecuado sobre lo inútil y superfluo, de la ética sobre la técnica, del “ser” sobre el “tener”. La economía debe servir para

la profunda realización de las personas, como “seres en relación” y no para su degradación.

Surge una necesidad de poder contar con una antropología bien formada y aplicable al tema que nos ocupa, que daría bases y respuestas claras respecto a los problemas planteados.

El fundador de la Escuela Idente, Fernando Rielo, dentro de su modelo genético propone la concepción mística de la antropología<sup>3</sup> como fundamento válido para todas las esferas de la actividad humana, cuyo centro no pueden ser otros elementos, sino el propio ser humano en relación<sup>4</sup> con el Absoluto, con los demás y con su entorno. De esta forma, la antropología genética parte de la divina presencia constitutiva que define a cada ser humano como espíritu sicosomatizado con su estructuración y su funcional capacitación. El ser humano, por su carácter teantrópico<sup>5</sup>, por la divina presencia que le constituye, tiende al Absoluto en su “ser+”<sup>6</sup>. Nadie quiere tender a “ser-”.

En este sentido Rielo determina dos conceptos que nos ayudan a identificar las tendencias, inclinaciones y el comportamiento humano en todas las esferas y ámbitos de la sociedad: lo genético y lo disgenético. A su vez distingue lo genético en sentido somático o biológico, en sentido psicológico o moral y en sentido espiritual u ontológico (místico). Los tres ámbitos son inseparables, pero inconfundibles. La geneticidad espiritual asume, por tanto, la geneticidad psicológica y la geneticidad biológica, porque lo psicológico y lo biológico están abiertos a lo espiritual, sin destruir o aniquilar las funciones propias de la sicosomaticidad.

---

<sup>3</sup> Rielo, F., *Concepción mística de la antropología*, Madrid: FFR, 2012, pp. 22-25

<sup>4</sup> Para Rielo nada existe en todos los ámbitos de la realidad si no está “en relación”. La persona es esencialmente para el otro, ser en relación, apertura, generosidad. La relacionalidad es la dimensión constitutiva del ser humano y de la calidad de esas relaciones depende la realización de la persona.

<sup>5</sup> *Teantropía*, es decir actuación de Dios en el hombre no sin el hombre

<sup>6</sup> Gazarian, Marie-Lise: *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces*, Sevilla: FFR, 1995, pp. 127-128. El concepto de “ser + ” tiene el significado de que no existe el “ser en cuanto ser”.

El calificativo genético determina lo específico del nuevo modelo explicativo de la realidad (modelo genético) y acompaña terminológicamente todas las aplicaciones del mismo. Gene o “+” nos remitirá siempre a un referente infinito que nos constituye.

Para los fines de esta comunicación considero importante destacar, que dentro del pensamiento rieliano este infinito es el Modelo Absoluto presente en nuestra consciencia de un modo especial (definiente), desde donde podemos dar unidad, dirección y sentido a nuestras vidas, a lo que nos rodea y a todas las realidades, incluidas las económicas (financieras, comerciales, ..).

De esta manera en nuestra consciencia se puede distinguir lo más perfecto de lo menos perfecto, porque la ley de la perfectibilidad es constitutiva a todos los seres humanos. Esta ley posibilita la apertura al Absoluto y a la vivencia del amor, como verdadero motor de la historia y de todas las ciencias. Se trata de una clara y contundente respuesta contra el reconocimiento del egoísmo humano como motor de la actividad económica.

A pesar de ello, el ser humano puede rechazar libremente lo más perfecto y nublar la consciencia o sensibilidad hacia la perfección. Si nos define lo más y nunca lo menos, entonces todo ser humano tiene deseo, aspiración y sed de Absoluto; tendencia al bien, a la verdad y a la hermosura; capacidad de amar, creer y esperar. Esta riqueza ontológica es constitutiva en todo ser humano; lo que no es constitutivo es la presencia del mal, de la egotización en nuestra finitud abierta a la infinitud. La egotización es el acto del yo por el cual éste entra dentro de sí y refiere todo a sí mismo. Este acto del “yo”, que denominamos disgenético, es el “ego” o degradación del yo<sup>7</sup>, que termina en la afirmación anómala de la propia personalidad.

De este modo, y volviendo a la imagen capitalista del ser humano según la cual éste se motiva mediante la avaricia y la competencia, para Rielo, éstos son deseos de las relaciones sociales no formados por el amor, sino por la degradación personal.

<sup>7</sup> Rielo, F., *Concepción mística de la antropología*, Madrid: FFR, 2012, p.56

Para entrar en el campo práctico, de acuerdo a como se conciba la relación entre las personas, así será el modo de enfocar la actividad económica. Si los obreros y empleados de una empresa son considerados no integralmente como personas, sino únicamente en base a su rendimiento y eficiencia e, inversamente, los propietarios y empresarios son vistos a priori por ellos como amoraes y explotadores, o la competencia se considera como enemigo que hay que combatir, también si las inversiones en cualquier sector son consideradas exclusivamente con el criterio del lucro, entonces hablamos de unas relaciones disgenéticas, egotizadas y marcadas por los prejuicios ideologizantes que desunen, reducen, excluyen y fanatizan. Es evidente que en una economía basada en la concepción genética de las relaciones económicas hay que subsanar estas relaciones deformadas desde un enfoque que proporcione el bien común para todos.

Cuando los individuos se sienten de algún modo manipulados o instrumentalizados, eso es un síntoma claro que las relaciones son disgenéticas. Para superar las disgenésias en la concepción actual de la economía con sus múltiples deformaciones, se debe dar el cambio hacia el compromiso genético, basado en la vida auténtica, contra ideologías y estructuras que absolutizan el libre mercado, el derecho a la propiedad, al beneficio económico sin límites, a la competición (ganar o perder), al crecimiento desmesurado y a la libertad absoluta en las operaciones financieras, entre otros.

Entonces: ¿qué es ser+ en el ámbito económico según Fernando Rielo? Dejar que el Absoluto actúe en nuestra conciencia “económica” y le dé unidad, dirección y sentido. Si lo místico o teantrópico de nuestra personalidad asume lo biológico y lo psicológico, entonces las relaciones económicas se desarrollarán perfeccionando las leyes creadas por el libre mercado, que buscan la satisfacción de los deseos no formados por el amor hacia el mayor beneficio individualista posible, en contra de la tendencia humanizadora, que siempre va hacia el mayor bien común posible.

## **2. Mercado libre y otros “dogmas” vistos desde la concepción genética de las relaciones económicas**

El mundo actual se mueve a través del mercado libre, concepto desarrollado por la ciencia económica. Todos los ámbitos de la vida social, no solamente el económico, sino también la cultura, la música, las artes en general, la política se orientan y evalúan cada vez más mediante la lógica de la eficiencia, la productividad, la competitividad y el máximo beneficio económico que se desprende de su funcionamiento, como fruto del liberalismo económico.

### *Características disgenéticas del mercado libre*

En el concepto de libre mercado, donde se prescinde del punto de vista auténticamente antropológico, parece natural que la búsqueda del bienestar individual y social queda en manos del mercado, como instrumento “mágico” en una especie de ley natural, que resolverá los principales problemas de todos a través de la competitividad, la eficiencia y la asignación óptima de recursos. Como consecuencia, estas tendencias de absolutizar el libre mercado han reducido al ser humano a la dimensión de agente económico en función de los beneficios (o pérdidas), como consumidor, cliente, proveedor, productor o competidor.

No se enseña ni explica con la radicalidad que amerita, que el mercado no es más que una relación social de intercambio establecida entre los hombres. Un mecanismo de negociación, un resultado mismo de la organización humana y una expresión de sus destrezas, habilidades e intereses en la organización de sus actividades económicas.

### *Dignidad*

La dignidad de la persona se pierde en el concepto utilitarista del individuo, sin contexto comunitario, donde los valores constitutivos como la generosidad, cooperación, solidaridad, confianza, igualdad, respeto, etc. no son considerados realmente útiles ni necesarios, salvo que éstos signifiquen un beneficio

económico o ventaja a mediano o largo plazo. En el libre mercado es legal instrumentalizar a los demás y con ello vulnerar su dignidad. Preservar la dignidad del ser humano no es la meta. La meta es lograr el bienestar y el provecho propio.

#### *Valores humanos vs. valores de la economía*

La economía de libre mercado se basa en un sistema con normas que potencian la búsqueda de beneficios y la competencia y de esta forma incentivan al egoísmo, la codicia, la avaricia, la envidia, la falta de consideración y de responsabilidad comunitaria. Como resultado del hedonismo, relativismo y escepticismo egoístas y sobredimensionando los valores económicos, se absolutiza la libertad (libertismo), como definición clave del ser humano, y reduciendo así sus demás elementos constitutivos se produce la deshumanización del hombre.

#### *Motivación y recompensa*

Si en la economía se recompensa sistemáticamente el egoísmo financiero y las actitudes competitivas sin adecuados criterios y valores, si se tiene por personas exitosas a aquellas que progresan a base de emplear esta dinámica de incentivos, entonces se deterioran los valores en todos los ámbitos de la sociedad. Las relaciones no progresan en sentido genético.

#### *Dogma de las fronteras abiertas*

Se produce una profunda disgenesia bajo la ideología del libre comercio cuando no se actúa desde la justicia, ni desde la base del bien común para todos. Las fronteras abiertas para los bienes y servicios no son ni leyes naturales ni fines en sí mismos. El libre comercio amenaza las vidas, valores, derechos, desarrollo y producción de muchos, si no existe la voluntad de aplicar las mismas condiciones y respetar las posibles asimetrías a favor de los países o regiones menos favorecidos.

### ¿Satisfacción de demandas o necesidades?

El concepto de oferta y demanda, descontextualizado de su contenido antropológico y genético, nos lleva a centrar el análisis del mercado en el aspecto cuantitativo del equilibrio, más que en el cualitativo; la tendencia a la formalización – matematización de las ciencias económicas para considerarlas como tales - ha desviado la atención de los aspectos antropológicos que existen detrás del funcionamiento del mercado.

Un mercado así satisface sólo demandas, no necesidades, y por lo tanto no puede ser el mecanismo más apropiado para resolver los problemas de la pobreza y de la distribución del ingreso.

### *Competir para sobrevivir*

Imponer al hombre una organización fundamentada exclusivamente en el libre mercado, es someterlo a las leyes despiadadas de la competencia, que son violentas y cerradas (no unitivas) en su esencia de la no cooperación. El hombre se ve obligado a formar parte de la carrera hacia la eficiencia, productividad y competitividad si es que no quiere ser excluido por el mercado, tanto en su papel de fuerza de trabajo, como de productor y/o consumidor.

### *Papel de la concepción genética de la antropología*

El progreso verdadero solo se puede alcanzar descubriendo la verdadera finalidad de la economía: hecha por los hombres y para los hombres, pero no desde un enfoque antropocéntrico, que por sí solo no logra revelar lo más profundo de las relaciones económicas, sino desde una verdadera teantropía, en función del mayor “bien común” que la sociedad pueda proponerse, como es la perfección sobrenatural comunitaria (Mt 5, 48) en todos los órdenes de la vida humana. Para alcanzar esta meta, hay una necesidad de orientación, de unos valores, de una ética, de una visión bien formada, que tenga la capacidad de penetrar en el fondo mismo de las dinámicas de actividades económicas y sus derivados. Para el pensador y filósofo católico, Fernando Rielo



Pardal, cuyos conceptos estoy presentando en este texto, la clave se encuentra en la correcta visión del hombre, su dignidad y su fin último, desde una antropología basada en su original concepción genética del principio de relación.

### **3. Concepto actual de la enseñanza de la economía**

Considero esencial incluir la realidad económica analizada desde la concepción genética de la economía en la enseñanza formal universitaria. No se trata de quitar las matemáticas, sino de admitir también otros modelos de investigación y de formación de los estudiantes.

Sabemos, que la educación formal tiene una especial influencia sobre las creencias, valores y marcos conceptuales de referencia, dentro de los cuales las personas toman decisiones y adoptan determinadas conductas como parte de sus actividades económicas y sociales.

Por otra parte, la economía ha sido siempre caracterizada por el exceso de racionalismo, confiándose casi plenamente solo a las ciencias experimentales con sus métodos cuantificables de entender la realidad de las relaciones económicas y financieras, como si éstas no fueran sobre todo relaciones sociales entre personas. Para superar la profunda distancia entre ciencias experimentales y experienciales (con su constante formal metódica de “unidad de vivencia”) es necesario introducir, proyectar, y enseñar el lenguaje metafísico/místico al ámbito de la economía.

De hecho, aún en relación al primer aspecto de “racionalidad económica” en el que se sustenta toda la teoría económica, existe una visión sumamente parcial e incompleta de la misma, puesto que la racionalidad económica no implica una racionalidad completa del comportamiento humano; y de ahí surgen múltiples problemas, tales como: desempleo, crisis cambiarias y financieras, fugas de capitales, desequilibrio ecológico, contaminación, extinción de recursos no renovables, etc. La desigualdad es, al día de hoy, el motor del crecimiento. No es el amor, como nos dice F. Rielo.

#### **4. Papel de las universidades en la formación de las relaciones genéticas**

¿Qué debería cambiar en la forma de enseñar economía en los institutos y universidades para que aumente la apreciación del análisis económico no sólo desde una visión de *beneficio y rendimiento egoísta*?

Considero que existe una gran responsabilidad para la educación y para los educadores sobre las materias de economía y de administración de empresas, porque las personas que siguen estas enseñanzas tienen mayor probabilidad que otras de ocupar puestos de trabajo con responsabilidades directas en decisiones de producción, intercambio de bienes y servicios, operaciones financieras, contratación, formación y despido de personal, etc., así como de ocuparse en la formulación de políticas económicas públicas.

En los últimos años, la gran parte de las universidades e institutos incluye en la enseñanza de la economía y de la administración de empresas ciertas asignaturas o contenidos relacionados con los valores éticos en la empresa, la solidaridad y la justicia social, ayuda al desarrollo en las relaciones con regiones o países en vías de desarrollo. Crece también interés por la enseñanza de las relaciones humanas satisfactorias, frecuentemente también desde modelos utilitaristas: tratando mejor a los clientes se consiguen mejores beneficios, dividendos; empleados que están más a gusto, trabajan mejor y rinden más, etc. Con todo eso, podemos decir que existe una base de valores que rodea a los estudiantes en las universidades y que solo parcialmente responde a las necesidades existentes.

Queda pendiente dar el siguiente paso hacia lo verdaderamente genético que va más allá de los mencionados conceptos, y que debe apuntar a lo central en las relaciones económicas, formando la correcta visión del ser humano a partir de su definición mística.

A mi criterio, propongo algunos puntos, donde debería producirse el cambio de la enseñanza en el sentido genético:

Actualmente, los conceptos y las herramientas de administración y gestión empresarial que se enseñan a los alumnos, coinciden con el criterio de creación de riqueza y de la maximización del beneficio para los propietarios de la empresa. Dentro del nuevo concepto de enseñanza, es papel del profesor hacer ver a los alumnos las situaciones donde las decisiones de las empresas guiadas por el beneficio privado, llevan a resultados que ética, moral o socialmente son no deseados o son perjudiciales para los demás.

El profesor, y el sistema en sí, debe proporcionar a los estudiantes criterios para tomar decisiones y seleccionar las conductas correctas desde el modelo genético, formando su criterio acerca de la decisión que en vez de perseguir de forma egoísta el lucro y beneficio de forma exclusiva, se orienta hacia el bien común de la sociedad, creando así relaciones económicas justas, con base en una ética formada por el amor. Este modelo es posible, porque es constitutivo al ser humano, cuya definición trascendente le abre místicamente al Absoluto que posee la Verdad, Bondad, Hermosura, Justicia, Amor absolutos, y por lo tanto puede vivir, mística o teantrópicamente, estas virtudes por la divina presencia constitutiva.

La clave está en enseñar con ejemplo y con palabra, que no se puede tomar una decisión sin pensar en cómo va a afectar a nuestro prójimo. No se pueden hacer las cosas “a costa” de algo o de alguien, dado que como personas somos parte de una comunidad local, nacional y global. Poniéndose en el lugar del otro (consumidor, cliente, competidor,..), es como mejor se puede entender la suerte de los demás (individuos, grupos, sociedades) bajo cierta actividad o acción, y ello conduce al “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti”.

Para lograr este objetivo hay que trabajar el cambio (la conversión) de la mentalidad de las personas, así como la escala de valores o criterios según los cuales se mueven, motivan y toman decisiones en la sociedad, formando así una consciencia más aguda del respeto que exige la dignidad personal de quienes participan en las relaciones

económicas, con el objetivo de aumentar la sensibilidad de los estudiantes hacia los conflictos entre intereses privados y los de bien común.

Con base en lo manifestado, la enseñanza de las ciencias económicas y de administración de empresas, requiere tener como centro y referente en todas las materias una antropología mística, que busca potenciar, incluir y comunicar a la persona en todos sus niveles: corporal, psicológico y espiritual; formar las consciencias, relaciones y consecuentes decisiones de los alumnos en medio del mundo con marcadas tendencias ideologizantes, y por lo tanto, reductivas, excluyentes y fanáticas. Especialmente en el ámbito económico ocurre a menudo en la sociedad la ideologización de la correcta visión antropológica (con “dogmas” como: mercado libre, propiedad privada, competencia – éxito) y deforma gravemente las relaciones económicas (y sociales en general). La solución pasa por la renovación desde lo constitutivo, porque dentro de la definición mística del hombre, lo esencial al ser humano es el amor, cuyo poder expansivo destruye el poder absolutizador de las ideologías.

### **5. Una alternativa genética. Economía del bien común de Christian Felber.**

En la enseñanza de las relaciones económicas desde los enfoques ontológicamente genéticos es importante incluir propuestas concretas de “éxito” en las duras condiciones del mercado libre, que en general no favorece ni premia este tipo de iniciativas, más bien ocurre lo contrario.

La concepción genética de la antropología de F. Rielo encuentra su expresión aplicable en el ámbito económico en la propuesta del economista austríaco Christian Felber y su teoría de la Economía del Bien Común (EBC), que ya cuenta con una plataforma y funcionamiento concreto a nivel empresarial y municipal en varios países europeos y americanos.

La EBC es una estructura de valores concreta en la que los hombres encuentran mayor satisfacción personal y comunitaria

que en un sistema enfocado al egocentrismo, individualismo y a la competencia, y en la que mediante la relativa devaluación del dinero, del poder y la feroz competencia se revalorizan otras formas de autorrealización intrínseca. El modelo de la EBC se alimenta de varios modelos y de todos los sistemas económicos conocidos.

El bien común que Felber propone se basa en los valores de relaciones humanas en su forma más natural (la confianza, la cooperación, el aprecio, la solidaridad y la voluntad de compartir). Tiende a transformar la lucha feroz y el egoísmo avaricioso a la cooperación y desprendimiento generoso, y la finalidad del beneficio financiero (“el fin justifica los medios”) a la contribución al bien común.

Se aspira a que todos los procesos sean más humanos y más eficaces, por ello la economía del bien común incentiva y premia las cualidades y los valores del comportamiento que contribuyen al éxito de las relaciones humanas: confianza, estima, cooperación, solidaridad y voluntad de compartir. Las personas se encuentran más motivadas dentro de este marco de incentivos que a través de la competencia y el egoísmo<sup>8</sup>.

A continuación pongo algunos ejemplos de la EBC que ayudan a formar las relaciones económicas genéticamente apropiadas:

### *Beneficio como medio*

La economía del bien común es una forma de economía de mercado (cooperativa, y no capitalista) donde el beneficio financiero pasa de ser finalidad a convertirse en medio, y sirve para lograr el nuevo objetivo de las empresas: la contribución al bien común. La finalidad del esfuerzo de las empresas se traduce en el balance del bien común.

---

<sup>8</sup> Felber, C. (2012): *La economía del bien común*. Barcelona: Grupo Planeta, p. 239, “Ninguna filosofía o religión pretende educarnos en la competencia y egoísmo. El sistema económico occidental está basado en valores que no están respaldados por ninguna religión o ética.”

### *Motivación intrínseca*

Si se motivan en vez de con egoísmo y competencia, con generosidad y solidaridad, entonces la mayoría de las personas va a sentir/experimentar/vivenciar un bienestar mayor bajo estas nuevas guías. No se necesita competir para lograr los objetivos. El programa económico genético debe empezar por la búsqueda de otra motivación para la actividad económica, aparte del afán de lucro, a través de los valores intrínsecos comunes a todos los seres humanos, una motivación que será humanamente digna, y a la vez atractiva para las personas. La motivación intrínseca proviene del interior y actúa de manera más intensa que la motivación extrínseca, resultante de estímulos, recompensas y sanciones externas.

### *El mercado y los valores*

El mercado no está definido por una ley natural: en la EBC es un lugar de encuentro entre las personas en el que establecen relaciones (relaciones genéticas) de negocios para convertirse en lugar de encuentro, de cooperación y de mutua generosidad.

La economía del bien común se basa en los mismos valores fundamentales que aseguran el éxito de nuestras relaciones: generosidad, confianza, aprecio, respeto, cooperación, solidaridad y voluntad de compartir.

### *Empresa privada*

Las empresas privadas y las iniciativas empresariales individuales son una forma de expresión de la libertad, pero están inmersas en un sistema de incentivos diferente para que su esfuerzo aumente la libertad de todos y no la amenace.

### *El balance del bien común*

El balance del bien común es una expresión cuantificativa de las relaciones económicas bien formadas (por el amor), desde una concepción genética de las relaciones económicas.

A través del balance del bien común se corrigen las deformaciones del libre mercado por medio de los incentivos y discriminación positiva a favor de los que más aportan para el bien común, y de esta forma favorece relaciones verdaderamente genéticas. El éxito económico ya no se mide exclusivamente con los indicadores de valores monetarios, sino con indicadores de utilidades (beneficios- provechos, es decir frutos para la sociedad) no monetarias, así que la prioridad de la confrontación da paso a la prioridad de la cooperación. El balance del bien común mide, lo que ya se encuentra en la mayoría de las constituciones y de leyes fundamentales: dignidad humana, solidaridad, justicia, sostenibilidad medioambiental y democracia.

La economía del bien común ni suprime los balances financieros ni prohíbe que las empresas privadas persigan beneficios. La diferencia con el capitalismo radica en que el beneficio financiero ya no es la finalidad del afán empresarial sino un medio para un fin claramente definido: prestar la aportación más grande posible al bienestar general, aumentando así el bien común, y de esta forma poner fin a los excesos desmedidos del capitalismo con base en la avaricia.

El sistema económico actual, con su fundamento legal, por sí solo no apoya esta concepción, más bien promueve la maximización del beneficio, un crecimiento ilimitado y la competición y absorción de las empresas.

Es importante que se tenga en cuenta el valor también económico de los que han sido llamados bienes relacionales. En la economía tradicional la relación con el otro no es un valor en sí mismo, sino sólo un medio o un vínculo, que hay que tener en cuenta para conseguir los intereses y las metas definidas. De esta manera encontramos en la EBC una expresión práctica de las relaciones genéticas en un mundo, donde el aspecto de la relacionalidad es el gran ausente de las ciencias económicas.

Christian Felber propone que las compañías con los mejores balances empresariales –las mejores no por su rentabilidad

económico – financiera, sino por sus rendimientos sociales, ecológicos, democráticos y distributivos –obtenan ventajas legales y fiscales. El balance del bien común mide como “las partes interesadas” de las empresas viven esos valores básicos con respecto a los proveedores, inversores, empleados, clientes, competidores, asociaciones locales, generaciones futuras y medio ambiente.

El sentido común y el de la justicia deberían, en consecuencia, intercambiarse: el que actúe de manera social, ecológica, democrática y solidaria, debería tenerlo más fácil que el asocial y desconsiderado. Debería disfrutar de una ventaja competitiva, porque genéticamente contribuye para aumentar el bien común.

### **Conclusión**

El objetivo de la economía, como ciencia social, debe ser la dignidad de todos los seres humanos, proporcionándoles medios para el bienestar físico, psicológico y espiritual.

Esta visión sin embargo no corresponde con la situación real: detrás de la liberalización casi total del mercado está el predominio de la creencia de que el hombre buscando su bienestar individual logrará el bienestar social, siendo lo social sólo la suma de los individuos, como si sociedad fuera únicamente un conjunto de individuos.

Hoy en día ya se puede afirmar sin titubear, que el mercado libre no resolverá nunca los problemas más importantes de la sociedad actual: la exclusión, la marginalidad y la pobreza, así como tampoco la concentración del ingreso, la contaminación, y las burbujas financieras<sup>9</sup>. Es sólo un mecanismo parcialmente útil que apoya el incremento en productividad, la reducción de costos, la eficiencia en la asignación de recursos escasos en función

---

<sup>9</sup> Santandreu, E. (2002): Diccionario de términos financieros. Barcelona: Ediciones Granica, S.A., p. 37. “Denominación que se da al efecto psicológico por el cual muchos inversores adquieren acciones, incluso de forma desmesurada, procediendo así al incremento del valor de cotización de esos títulos”.



de la competitividad que impone. Pero sin una antropología bien formada que le dé unidad, dirección y le proporcione un sistema de valores fundamentales éticos y morales no será nunca equitativo y justo.

Sin embargo, existen signos que indican el crecimiento de las “señales genéticas” en el mundo, también en el campo económico a través de las empresas que por su propia convicción adoptan códigos éticos, participan en el comercio justo o realizan una importante labor social. Quizá sería conveniente empezar a partir de estas experiencias la educación genética de las relaciones económicas, aunque a nivel nacional o global aún no exista una firme decisión de traducir tales conceptos en medidas concretas de política social, educativa y económica. De momento es importante también que estas ideas comiencen a entrar en la opinión pública y a realizarse en cierta medida.

El papel de las universidades e institutos es enseñar que la verdadera libertad se vive como comunión. La verdadera libertad se deja formar por el amor, entonces las personas son verdaderamente libres cuando abren su vida a otros y la comparten. La falsa libertad o “libertismo” como dominio del mercado, destruye la comunidad y las relaciones entre personas.

En ello está el papel de las universidades que deben educar en la libertad formada por el amor y de esta manera genetizar la formación profesional en economía y administración de empresas.

La propuesta ya existente de la economía del bien común promueve una auténtica economía de mercado, basada en la cooperación y otros valores fundamentales, con el objetivo de proporcionar la satisfacción de necesidades, el bienestar general y una actividad económica éticamente coherente; las empresas y el uso del capital financiero son el medio para conseguirlo y no el fin en sí mismo. La generosidad, virtud-valor constitutivo de cada ser humano, es el distintivo que ayuda a todos a ser+ (y no a ser-) y no a tener más.

Por lo tanto, en la nueva economía concebida desde el modelo genético se aspira a las relaciones humanas formadas por el amor auténtico que es dialogante, incluyente y abierto a la transcendencia, que potencia al ser humano y por lo tanto debe aumentar en la sociedad tanto individualmente como colectivamente. Se requiere vivencia heroica de virtudes constitutivas y un saber inspirado para luchar incansablemente por una nueva estructura legal, que facilite este objetivo, limitando la concentración de poder y capital en la economía, cuyo efecto es que las libertades de muchos seres humanos se ven frenadas y paralizadas.

Y si hablamos de un modelo propuesto en esta búsqueda, entonces podemos afirmar que la plenitud de las relaciones económicas está en Cristo, que representa la plenitud de amor en todas las relaciones humanas.

Termino esta reflexión con las palabras del Presidente de la Escuela Idente, D. José María López Sevillano, pronunciadas en la Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador, el 20 de mayo de 2008:

*Cristo asume, como persona divina, la naturaleza humana y se convierte en Modelo Absoluto para las relaciones humanas: económicas, sociológicas, políticas, científicas, pedagógicas, filosóficas,... Él es el economista, el sociólogo, el político, el científico, el pedagogo, el filósofo, el metafísico magnífico por antonomasia (Col 2,3). Por eso el reto es sentar a Cristo en las cátedras de las universidades, en las cátedras de las culturas, en las cátedras de las nuevas "ciudades del conocimiento", de las nuevas "ciudades monásticas", así como en las cátedras de economía de todas las universidades en el siglo XXI. Pero, antes, tenemos que sentar a Xto. en la "cátedra" de nuestro corazón, de nuestra experiencia vivencial, para que nuestra razón, nuestro pensamiento, nuestra sabiduría, nuestra visión bien-formada, sea cristológica; en el sentido de coheredera (Rom 8, 17), o participativa "de la naturaleza divina», de la sabiduría o visión divina (2 Pe 1, 4); es decir, propia del Modelo Absoluto que nos constituye, nos anima y da unidad, dirección y sentido a nuestra vida personal-comunitaria. Pero esta relación teantrópica solo se puede ejercitar en su plenitud si tenemos una actitud evangélica, es decir humilde, sencilla; la de los niños, alcanzando así la verdadera madurez de juicio.*

### **Otras referencias bibliográficas**

Cambón, E., (2000) *La Trinidad, modelo social; Ciudad Nueva – Madrid*

Simko, I., (2009) *Medzi anarchiou a tyraniou* (en español: *Entre anarquía y tiranía*), Serafín, Bratislava – Eslovaquia

Ampudia, N., *Aproximación a un enfoque de economía antropológica*, [www.comunitarismo.info/ampudia.doc](http://www.comunitarismo.info/ampudia.doc)

Miko, M., (2012) *¿Puede existir un paradigma viable para la convivencia equitativa de los pueblos en el campo económico?* *PROCEEDINGS METAPHYSICS 2012 5TH WORLD CONFERENCE*, Editorial *Fundación F. Rielo – Madrid 2015*

Pastor, A., (2008) *La ciencia humilde. Economía para ciudadanos*, Barcelona

Salas, V., (2012) *Fundamentos económicos de la administración de empresas. ¿Es necesaria una revisión?* *REVISTA ASTURIANA DE ECONOMÍA - RAE N° 46 2012*

Macián, E., (2012) *Aprendiendo a gestionar nuestras empresas en medio de la tormenta*, *REVISTA ASTURIANA DE ECONOMÍA - RAE N° 46 2012*



# ***Breaking Down Barriers: Applying Lugones’ Concept of ‘World Travelling’ to Reduce Stigma Associated with Schizophrenia***

ANDREW MOLAS

Department of Philosophy, York University, Toronto, Canada  
amol@yorku.ca

## **Abstract**

My paper explores Maria Lugones’ concept of “world travelling” and how we can use it for the purposes of engaging with people who have schizophrenia in order to reduce stigma. I argue that travelling to a schizophrenic person’s “world” can help us gain a better understanding of her situation and experiences and, as a result, I argue that the interpersonal interaction which world travelling facilitates can reduce the stigmatization associated with this mental illness. I argue that the effects of stigma are similar to Marilyn Frye’s notion of “arrogant perception” and arrogantly perceiving persons with mental illnesses prevents us from actively engaging with them and “loving them.” After looking at a few objections against the idea of implementing world travelling as a means of engaging persons with schizophrenia, specifically the problem of role taking and the limits of understanding another person’s subjective experiences, I conclude by arguing that world travelling is a useful anti-stigma strategy because it requires us to interact with the other person, and *contact* is the most effective way of overcoming stigma associated with mental illness.

## **1. The Impact of Stigma on Persons with Mental Illnesses**

Stigma is the process of ascribing undesirable qualities to individuals in a particular group that results in “devaluing, discrimination, and out-group distancing” of the members of that group.<sup>1</sup> Stigmatisation is “a dimension of suffering added

---

<sup>1</sup> Rice et al. 2014, 3.

to the illness experience” because in addition to coping with the symptoms of their diagnosis, people with schizophrenia struggle with a “second illness” since they must deal with the public’s misunderstanding of what their mental illness is, and this lack of understanding is detrimental to their well-being because it leads to “social isolation” and “limited life chances.”<sup>2</sup> In terms of how stigma works, Link et al. argue that, first, people distinguish and label human differences. The dominant members of society attach that label to individuals who have “undesirable characteristics,” which then creates a separation and distinction between “us” and “them” and, as a result of this labelling process, the stigmatized individuals “experience status loss and discrimination that lead to unequal outcomes” in society.<sup>3</sup>

Due to their illness, persons with schizophrenia are discriminated against in the workplace, which increases the rates of poverty, homelessness, and unemployment and this makes it more difficult for them to live satisfactory lives.<sup>4</sup> Although the media often portray the severely mentally ill as dangerous and violent, persons with schizophrenia are more likely to be victims of abuse rather than the aggressors. The perpetuation of stereotypes makes it more difficult for people with schizophrenia to forge meaningful interpersonal relationships.<sup>5</sup> And since the prevalence of schizophrenia is quite low—in fact, the Public Health Agency of Canada reports that roughly 1% of Canadians have it—the public’s unfamiliarity of what schizophrenia *is* results in unwarranted feelings of fear, disgust, and avoidance, which causes persons with schizophrenia to feel ashamed, dehumanized, and alienated from their community.<sup>6</sup>

One way stigma is perpetuated is through the use of stereotypes. Stereotypes are a powerful tool of discrimination because not only are they “an efficient way to categorize information about different

<sup>2</sup> Schulze and Angermeyer 2003, 299.

<sup>3</sup> Link et al. 2004, 512-513.

<sup>4</sup> Link et al. 2004, 513.

<sup>5</sup> Rice et al. 2014, 6.

<sup>6</sup> Angermeyer et al. 2010; see also Overton and Medina 2008, 144.

social groups,” they also allow us to “quickly generate impressions and expectations of persons who belong to a stereotyped group.”<sup>7</sup> Stereotypes inform the public’s perception about a particular group of people who are placed under this label of ‘mentally ill’ and the reason why stereotypes are especially problematic for people with schizophrenia is because *all* of the stereotypes associated with this illness are negative. While illnesses, such as depression or anxiety, have seen an increase in public support and interest, schizophrenia remains associated with negative stereotypes, such as violence, aggression, dangerousness, unpredictability, and lacking self-control.<sup>8</sup>

While stigma can function on the structural level, in terms of denying people with schizophrenia with social opportunities that makes it more difficult for them to flourish,<sup>1</sup> stigma can also work on the *interpersonal* level in the way people react to them. In addition to classifying, labelling, and separating us from people with mental illnesses, stereotypes also inform the public’s *emotional reaction* towards people with mental illnesses which also contributes to the damaging and distancing effects of stigma. For instance, Angermeyer et al. note that while the general public displays “positive feelings” when confronted with someone living with depression—feelings such as compassion and empathy—the emotional response quickly turns to fear, anger, uneasiness, or disgust when confronted with a person with schizophrenia.<sup>9</sup> And while most people generally have a desire to help someone who is affected by depression, a substantial proportion of the public has negative attitudes towards person with schizophrenia.<sup>2</sup> As a result, they tend to “desire greater social distance from and are less willing to interact with...[them] compared to those with less severe mental illnesses and physical illnesses,” and so they reject entering into social relationships with them.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Rüsçh et al. 2005, 531.

<sup>8</sup> Schulze and Angermeyer 2003, 299-300.

<sup>9</sup> Angermeyer et al. 2010, 27-28.

<sup>10</sup> Rice et al. 2014, 6; Schulze and Angermeyer 2003, 300.

As Erving Goffman argues, the mark of stigma is an attribute that is “deeply discrediting” because it signifies that the person carrying it is “different from others and of a less desirable kind” and this can lead to the harmful belief that person with severe mental illnesses are “not quite human.”<sup>11</sup> The problem with stigmatizing attitudes is that individuals who are affected by them may “internalize an identity that dehumanizes them” and if they are unable to live up to societal norms, it may cause those individuals to develop feelings of “inferiority, self-hate, and shame.”<sup>12 3</sup> It is difficult to overcome stigma’s harmful effects because societal attitudes towards persons with mental illnesses are “so deep-seated” that if someone attempts to engage with a mentally ill person “their cognitive processes often distort the social relationship, leading to conscious and unconscious behaviors.”<sup>13 4</sup> Precisely because these attitudes are so entrenched within a society’s systems of belief, the “lens” through which people are using to perceive persons with mental illnesses is distorted because it “makes it both easier to see and to ignore certain conditions” about their subjective experiences.<sup>14</sup> This lens is very similar to Marilyn Frye’s notion of *arrogant perception*.

## **2. Arrogant Perception, Loving Perception, and the Need for Playful World Travel**

Arrogant perception can be understood as a way of classifying, defining, and distancing ourselves from those we do not wish to engage with and similar to how stigma influences the way we perceive the mentally ill, as a victim of arrogant perception, Maria Lugones tells us that she saw herself as being *separated* from others, as “a different sort of being, not quite of the same species.”<sup>15</sup> Furthermore, similar to how stereotypes and misconceptions

---

<sup>11</sup> Goffman (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* in Schulze and Angermeyer 2003, 299.

<sup>12</sup> Overton and Medina 2008, 144.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>15</sup> Lugones 1987, 6.



influence our behaviours towards the mentally ill, Lugones tell us that arrogant perceivers “ignore us, ostracize us, render us invisible, stereotype us, leave us completely alone, interpret us as crazy.”<sup>16</sup> As long as we continue to perceive others arrogantly, Lugones maintains that “we fail to identify with them—fail to love them”<sup>17</sup> and this lack of a concern and recognition of the other leaves us isolated from each other. And for Lugones the only way we can overcome arrogant perception is by learning to perceive others *lovingly* by engaging in *playful world travel*.

For Lugones, a “world” is something like a description of one’s personal experience of how she identifies herself, and how she sees herself through the eyes of the other and his construction of her.<sup>18</sup> For Lugones, loving another person requires us to “see with her eyes, that [we] go into [her] world...that [we] witness her own sense of herself from within her world” and it is only through travelling to another person’s world that we could identify with that person because only then “could [we] cease to ignore her and to be excluded and separate from her. Only then could [we] see her as a subject...and only then could [we] see at all how meaning could arise fully between us.”<sup>19</sup> The reason why the experience of playful world travelling can be a powerful way of moving away from arrogant perception is because it can be understood as an attempt “to be open to changing one’s habitual ways of perceiving the world through the possibilities offered by a second-person address” and through dialogical exchanges, in particular, we open ourselves up both “to the spontaneity of the moment and to the differences of the other that appear within the space opened by an interpersonal exchange.”<sup>20</sup> While arrogant perception and stigma exclude a person with schizophrenia and deny her the basic recognition from other people, an attitude of loving perception and playful world travelling can reduce stigma because it “opens

---

<sup>16</sup> Ibid., 7.

<sup>17</sup> Ibid., 4, 8.

<sup>18</sup> Ibid., 11.

<sup>19</sup> Ibid., 8.

<sup>20</sup> Jaeger 2003, 230.

up mutually respectful, authentic interaction between persons” and this is useful for reaching out to her, and bridging the distance between us, because it helps satisfy “[the] basic human need for recognition,” something that is denied when she is stigmatized and perceived arrogantly.<sup>21</sup> But although world travelling can be an effective tool for helping us change our attitudes of stigma because it recognizes the value of “second-person, dialogical ways of knowing others,”<sup>22</sup> there are a few objections against its implementation.

### 3. Objections to World Travel as Means of Understanding Persons with Schizophrenia

One objection that Deborah Spitz has with world travelling is that just like a tourist who remains an outsider, a *spectator* who never truly *understands* the foreign environment she is in, travelling to the schizophrenic person’s ‘world’ is almost impossible because we can never truly *know* what having schizophrenia is like and so our approach may seem disingenuous.<sup>23</sup> Similarly, David Karp and Valaya Tanarugsachock note that genuinely caring for another person “presumes efforts to empathize with them, to feel what they feel, to try to see the world from their standpoint, and to take their role.”<sup>24</sup> Role taking is similar to world travel because it requires us to shift between our perspective and “the imagined point of view of the speaker” in order to understand her.<sup>25</sup> But while *all* role taking is approximate because we can never fully understand what another person is experiencing, the problem of *accurate* role taking in our engagement with a person with schizophrenia is that it becomes extremely difficult to *understand* what she is going through, especially if we “[have] never experienced the intense isolation, the hopelessness and despair of depression...or the terror accompanying paranoid delusions” that are common

---

<sup>21</sup> Ibid., 227, 228.

<sup>22</sup> Ibid., 229.

<sup>23</sup> Spitz 2003, 233-234.

<sup>24</sup> Karp and Tanarugsachock 2000, 13.

<sup>25</sup> Scheff 2012, 87.

with a diagnosis of this mental illness.<sup>26</sup> While it is hard enough for a healthy person to empathize with, and understand, what it is like for someone who is suffering from a *physical* illness, they argue that it is even more difficult to understand someone “whose mind is thoroughly inaccessible.”<sup>27</sup> Moreover, if “ordinary social interaction” requires us to take each other’s roles in order to understand one another, then meaningful engagement with persons with schizophrenia is “short-circuited” because they inhabit “phenomenological worlds that are inaccessible and incomprehensible to healthy people.”<sup>28</sup>

Depending on how far along the illness has progressed, it may be incredibly difficult for someone to be able to identify with a person with schizophrenia and to connect with her in a meaningful manner. Nevertheless, I think that the difficulties of understanding should not preclude us from *attempting* to reach out to the other person in a loving manner, especially in a manner which actively engages them through dialogue and tries to shorten the distance between “us” and “them.” As Nancy Potter notes, understanding is “a matter of degree” but this notion of understanding “does not entail a commitment to the idea that each of us can understand everyone with whom we come into contact.”<sup>29</sup> Even if we cannot successfully reach out to *every* individual *every* time we attempt world travel, I believe it is more important to make an effort to *try* and understand the person with schizophrenia, as best we can, rather than simply ignore her or write her off as being inaccessible.

The point of world travelling is to provide us with “a richer understanding of another’s subjective world” but this understanding “is not a matter of propositional truths.”<sup>30</sup> As Lugones notes, playfulness is “an openness to being a fool” and that involves “not worrying about competence...not taking norms as sacred and finding *ambiguity* and double edges a source of

<sup>26</sup> Karp and Tanarugsachock 2000, 13-14.

<sup>27</sup> Ibid., 13-14.

<sup>28</sup> Ibid., 7.

<sup>29</sup> Potter 2003, 238b.

<sup>30</sup> Potter 2003, 239b.

wisdom and delight.”<sup>31</sup> <sup>5</sup> If we do not (even attempt to) know the other person’s *world* we cannot know the other *person* and through this lack of knowing and recognition “one is really alone in the other’s presence because the other is only dimly present to one.”<sup>32</sup> This language of light and visibility is very important because, in many respects, arrogantly perceiving someone keeps them in the dark<sup>6</sup> since we refuse to recognize them as complete beings and we only see *what we want to see*—in this case, stigma only shows us the negative things associated with schizophrenia. Following Lugones’ lead, I argue that by travelling to the schizophrenic person’s world and viewing her with a loving eye we can realize that she “is not exhausted by the mainstream...construction of her” where she is classified as being stereotypically violent or dangerous, but instead we can discover that there are worlds where she “shines as a creative being.”<sup>33</sup> Just as Potter believes that world travel is a good first step to bridge the distance between patient and therapist, I believe it can help us overcome stigma because it requires us to actively try to get to know the situation of the other person, to move away from stereotypes and misconceptions, and to view her through a lens of *loving* perception that illuminates the whole person in front of us.

Although he has no objection to the practice of world travelling, Eric Cassell claims that “[i]t is more difficult to help the mentally ill be like the healthy, but it is not impossible”<sup>34</sup> and that it takes a skilled therapist to enter into the schizophrenic person’s world in order to relieve her suffering. However, I do not think that *that* is the ultimate goal for world travelling, either on the clinical level or the interpersonal level. In fact, I think Lugones would argue that an attempt to world travel with the goal *changing* the schizophrenic person so she becomes more like a ‘healthy’ individual is an example *agonistic* world travelling and an agonistic attitude “is not a healthy, loving attitude to have in travelling across ‘worlds’”

---

<sup>31</sup> Lugones 1987, 17, emphasis added.

<sup>32</sup> Ibid., 18.

<sup>33</sup> Ibid., 18.

<sup>34</sup> Cassell 2003, 226.

because it involves the assimilation of differences and “the destruction of other people’s ‘worlds.’”<sup>35</sup> While Lugones does not provide us with a precise definition of what “love” actually is, she does argue that love is “not [seen] as fusion and erasure of difference but as incompatible with them. Love reveals plurality. Unity...is...tied to domination.”<sup>36</sup> The agonistic traveller cannot *know* the other person in a responsible way because he is “an imperialist”<sup>37</sup> and he is unsuccessful when he attempts to travel to other worlds because he does not celebrate or acknowledge difference or complexity. Instead, he tries to “erase” differences and “conquer” the other world and impose his own order onto it<sup>38</sup> and that is exactly kind of approach we must avoid when engaging with people with schizophrenia.

It is important to reach out to people with schizophrenia in order to understand her subjective experiences, but as Spitz notes, bridging the gap between our worlds can be “hazardous” because it is easy to make assumptions and “too quickly jump to the conclusion that one truly understands.”<sup>39</sup> However, I think it is hazardous only if we are agonistic and careless, not if we are playful, careful, and take time to get to know the other person. That said, Spitz notes that because we are “outsiders” to the schizophrenic person’s ‘world’ there may be things that “we cannot know” and although there is an assumption from people who think that people with schizophrenia are *suffering* and that we should do whatever we can to make them feel ‘normal’ like the rest of us,<sup>8</sup> we do not even know whether the persons we are engaging with “wishes to get rid of the symptoms we identify as markers of a disease” because, perhaps due to the alienating effects of public stigma, some people with schizophrenia “want to keep their auditory hallucinations” because they are a source of company “in an otherwise painfully

---

<sup>35</sup> Lugones 1987, 16.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>39</sup> Spitz 2003, 234.

lonely world.”<sup>40</sup> In a situation like this, it would be a mistake to (arrogantly) presume that because she is “sick” she needs to be “fixed.” If, for instance, her identification with her illness, plays a constitutive role of her identity (e.g. Psychiatric Survivors movements, Mad Pride, etc.), then a commitment to playful world travel requires us to recognize her worth, as a person, and respect her decisions. The point is that we do not know what the person wants or feels unless we ask her, and as Potter correctly notes, meaningful engagement with persons with schizophrenia requires us to “let go of many preconceived ideas about mental illness and the everyday lives of patients who are mentally ill.”<sup>41</sup> But to do so, we need to shift away from arrogant perception and that requires us to endorse anti-stigma strategies, which will be discussed in the final section.

#### **4. Contact, Communication, and World Travelling as an Anti-Stigma Practice**

As discussed earlier, while emotional reactions, such as fear or avoidance, may be “instinctual reaction[s]” triggered by stigma, Corrigan maintains that adopting strategies “that change the underlying stereotype will alter automatic responses by changing the cues that signal these responses.”<sup>42</sup> This approach is similar to the shift from arrogant perception to loving perception because world travel requires that we look at people with schizophrenia with a different eye, a *loving* one. Though it is difficult to alter people’s stigmatic attitudes, especially if they have been informed by stereotypes and reinforced by that society’s culture, it is not impossible to change them. The three main strategies for overcoming stigma are: *education*, where we attempt to *educate* the public with factual evidence about mental illnesses; *protest*, where we attempt to *change* public attitudes by challenging false beliefs directly; and *contact*, where we attempt to *engage* with the mentally ill in order to demonstrate that our stereotypes

---

<sup>40</sup> Ibid., 233-234.

<sup>41</sup> Potter 2003, 216a.

<sup>42</sup> Overton and Medina 2008, 145; see also Corrigan 1998, 212.

are unfounded.<sup>43</sup> But unlike the first two strategies, which have actually been shown to *reinforce* negative stereotypes rather than eliminating them, an interpersonal application of world travel can be extremely beneficial because *contact* “works as a powerful antidote” against stigma because it helps to “dispel erroneous beliefs and misconceptions...by revealing the humanity of the person” which then “affects emotions and serves to foster prosocial behaviors.”<sup>44</sup> Viewing people with schizophrenia through a lens of stigma prevents us from seeing the humanity of the other person and contributes to her feelings of isolation and distance from the community. Although I believe that world travelling is the most effective method to use in helping us engage in contact with people with schizophrenia, the kind of world travel I’m advocating is similar to Lorraine Code’s (1995) “interpretative epistemology,” a second-personal, intersubjective approach where, instead of remaining spectators and keeping our distance, we would participate *together* and engage in *dialogue* for the purpose of understanding the other person better.

To illustrate with a personal example of how I think contact—facilitated by world travel—can work to help us overcome the issue of stigma, one day after a graduate seminar in the Fall of 2013 I was riding on the bus and I engaged in a conversation with a person who has schizophrenia. He appeared to be in his mid-40’s, his clothes were a bit dirty, he appeared to be a bit dishevelled, and I recall him saying he was homeless and/or living in a community home. He told me that he was diagnosed in his early 20’s, he mentioned that his mother had schizophrenia and addiction issues, and he said he felt disconnected from his family members. At first, there was initial discomfort on my part, but upon reflection it is clear to me that my feeling towards him was a product of arrogant perception. Despite some misconceptions I had, he was very well-spoken, friendly, and knowledgeable on several subjects. He told me about his passion for physics and astronomy and we concluded by talking about his love of going to

<sup>43</sup> Overton and Medina 2008, 147-148.

<sup>44</sup> Rice et al. 2014, 7.

baseball games. This was my first interaction with someone who has schizophrenia and perhaps because I was more aware of the illness it made it much easier for me to ask him questions, out of curiosity, since I wanted to know more about him. If the purpose of world travelling is to move away from arrogant perception (which is what stigma is) in order to *try* and identify with another person, then something as simple as initiating a conversation with someone and acknowledging their presence *can* help reduce stigma and change some of the attitudes we have about certain kinds of mental illnesses. As Lugones notes, genuine playful world travel involves uneasiness, uncertainty, and being “*open to surprise*”<sup>45</sup> which is exactly what happened when I engaged with him. Of course, I think prolonged and sustained interaction will allow us to better understand the person with schizophrenia, which is why I fully endorse Potter’s application of world travel in a clinical setting.<sup>9</sup> But if practicing playful world travel, especially through dialogue, on an interpersonal level can help us shift our arrogant perceptions of the mentally ill towards a more inclusive, loving, and empathetic attitude, we should be actively trying to engage with the other person on her own terms and do our best to travel to her world.

Communication is an invitation for engagement and for many individuals who have schizophrenia opportunities for interpersonal interaction are scarce because the public’s perception of them is distorted by stigma. Rather than ignoring them and potentially contributing to their feelings of isolation, we should be making more of a conscious effort to reach out, even momentarily, and recognize the worth of the *other* because it can have a positive impact on both of our lives.<sup>10</sup> It is telling to note that Lugones claims that people are “taught” to perceive others arrogantly,<sup>46</sup> and if arrogant perception and attitudes of stigma are things which our society is capable of teaching us, then I see no reason why we cannot use world travelling as a way of teaching others to move away from stereotypes in order to perceive persons with mental

<sup>45</sup> Lugones 1987, 16.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 4.



illnesses in a loving and caring manner. Intolerance, prejudice, and arrogance towards mental illness come from ignorance of what mental illness is and how it can impact someone's life. When taken together, education, protest, media portrayals, and public awareness campaigns can be a good first step at changing the public's perception mental illness very broadly. But world travelling, with its commitment to contact and communication with *the other*, is an anti-stigma practice that can influence our behaviour in a very personal and direct manner.

## References

Angermeyer, Matthias C., Anita Holzinger, and Herbert Matschinger. "Emotional Reactions to People with Mental Illness." *Epidemiologia e Psichiatria Sociale* 19.1 (2010): 26-32.

Cassell, Eric J. "Travelers in the Land of Sickness." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10.3 (September 2003): 225-226.

Corrigan, Patrick W. "The Impact of Stigma on Severe Mental Illness." *Cognitive and Behavioral Practice* 5 (1998): 201-222.

Corrigan, Patrick W., Amy Kerr, and Lissa Knudsen. "The Stigma of Mental Illness: Explanatory Models and Methods for Change." *Applied and Preventive Psychology* 11 (2005): 179-190.

Jaeger, Suzanne M. "World Traveling as a Clinical Methodology for Psychiatric Care." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10.3 (September 2003): 227-231.

Karp, David A. and Valaya Tanarugsachock. "Mental Illness, Caregiving, and Emotion Management." *Qualitative Health Research* 10.1 (January 2000): 6-25.

Link, Bruce Q., Lawrence H. Yang, Jo C. Phelan, and Pamela Y. Collins. "Measuring Mental Illness Stigma." *Schizophrenia Bulletin* 30.3 (2004): 511-541.

Lugones, Maria. "Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception." *Hypatia* 2.2 (Summer 1987): 3-18.

Overton, Stacy L. and Sondra L. Medina. "The Stigma of Mental Illness." *Journal of Counseling & Development* 86.1 (Spring 2008): 143-151.

Potter, Nancy Nyquist. "Moral Tourists and World Travelers: Some Epistemological Issues in Understanding Patient's Worlds." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10.3 (September 2003): 209-223a.

Potter, Nancy Nyquist. "The Mean for Understanding and Connection in the Clinical Context." *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10.3 (September 2003): 237-241b

Public Health Agency of Canada. "Institutional Links." *A Report on Mental Illnesses in Canada*. Web. 1 Aug. 2015. <[http://www.phac-aspc.gc.ca/publicat/miic-mm/mac/chap\\_3-eng.php](http://www.phac-aspc.gc.ca/publicat/miic-mm/mac/chap_3-eng.php)>.

Rice, Stephen, Jessica Richardson, and Keegan Kraemer. "Emotion Mediates Distrust of Persons with Mental Illnesses." *International Journal of Mental Health* 43.1 (Spring 2014): 3-29.

Rüsch, Nicolas, Matthias C. Angermeyer, and Patrick W. Corrigan. "Mental Illness Stigma: Concepts, Consequences, and Initiatives to Reduce Stigma." *European Psychiatry* 20 (2005): 529-539.

Scheff, Thomas. "A Social/Emotional Theory of 'Mental Illness'" *International Journal of Social Psychiatry* 59.1 (2012): 87-92.

Schulze, Beate and Matthias C. Angermeyer. "Subjective Experiences of Stigma. A Focus Group Study of Schizophrenic Patients, Their Relatives and Mental Health Professionals." *Social Science & Medicine* 56 (2003): 299-312.

Spitz, Deborah. "What If There are Limits to Understanding?" *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10.3 (September 2003): 233-235.

<sup>1</sup> Corrigan (1998) talks about “loss of social opportunity” which comes as a result of stigma and how it negatively impacts the quality of the person’s life and hinders her opportunities to flourish. He argues that many schizophrenics “suffer interpersonal, self-care, and cognitive deficits” that prevent them from achieving their life goals, and they “typically rate their quality of life as poor” because of the discrimination they experience on a daily basis (201-202).

<sup>2</sup> Alarming, Angermeyer et al. (2010) note that 37% - 45% of the public expresses “fear” from the mentally ill, in general, but 28% - 50% have fear of schizophrenics, in particular. Moreover, the percentage of people who feel “uneasy” when confronted with a schizophrenic is between 37% - 67% (27-28).

<sup>3</sup> Citing work done by Scheff, Link et al. (2004) note that the emotion of shame is “central to stigma” and that shaming processes “can have powerful and hurtful consequences for stigmatized persons” (513).

<sup>4</sup> Even if done unintentionally, our behaviour *does* change when we encounter a person with a mental illness. Especially if we are unfamiliar with a particular illness, like many people are with schizophrenia, the effects of stigma *do* influence our behaviour and the way we approach her. For instance, we may avoid making eye contact, or we may pretend she does not exist, or if someone is in the presence of a schizophrenic and *does* attempt to reach out to her, that person “might modulate his or her voice, speaking softly and in an unnaturally calm tone” which signals to the schizophrenic that she is being approached “from a standpoint of differentness” (Link et al. 2004, 513).

<sup>5</sup> Travelling to the schizophrenic person’s world is not meant as a truth-seeking endeavour in order to classify her. It is not intended as a means of imposing order and defining her in terms *we* understand. It is about accepting her, for who she is, and genuinely caring about her.

<sup>6</sup> Recall Lugone’s claim that arrogant perceivers “want us out of their field of *vision*” which further emphasizes the lack of recognition and engagement that prevent us from caring for the other person (1987, 7, emphasis added)

<sup>7</sup> For a greater discussion on the dangers of epistemic authority, particularly in the medical context, see Lorraine Code’s “I Know Just How You Feel: Empathy and the Problem of Epistemic Authority in *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*. Routledge, 1995. 120-143.

<sup>8</sup> Quoting Sass, Potter explains that “if one’s cultural assumptions include the idea that a healthy person is one who is bounded, unified,

and integrated, it is not surprising that one's encounter with a person who expresses such profound ontological insecurity would find that person incomprehensible" (2003a, 215-216). In other words, if we attempt to engage with the schizophrenic with preconceptions in mind, we're not going to get very far in our efforts. Rather than imposing order onto her, we should engage with her and recognize her as she views herself in her world.

<sup>9</sup> For a discussion on empathy and the importance of cultivating trust, see Potter's *Mapping the Edges and the In-Between: A Critical Analysis of Borderline Personality Disorder* (Oxford University Press, 2009), Chapters 7-9.

<sup>10</sup> Of course, in a clinical setting the therapist is in a position of power, a position which entails great responsibility to *treat* the patient, and so the dangers of world travelling are clear. But I think that on a interpersonal level the power asymmetry between mentally ill and mentally healthy, while not ignored completely, is not as pronounced.

## ***La fábrica abandonada. Eliminativismo neural y conceptos del yo***

MARTÍN MORETÓ

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Buenos Aires,  
Argentina

[martinmor@ciudad.com.ar](mailto:martinmor@ciudad.com.ar)

### **Abstract**

*La naturaleza del yo, su estatus fenomenológico y metafísico es un tema clásico y controversial en filosofía. A partir del análisis filosófico, así como de numerosos datos empíricos provenientes de las neurociencias y las ciencias cognitivas, muchos han concluido la inexistencia del yo, su ficción o su irrealidad. Thomas Metzinger se ha sumado a este grupo de autores “eliminativistas”, proclamando que “no somos nadie”, que el yo o *self* es un efecto ilusorio, una mera auto-representación transparente que no se puede reconocer como tal. Para todo propósito científico y filosófico, se trataría de una noción que puede ser eliminada sin gran pérdida. El concepto de auto-modelo fenoménico se propone como su sustituto y se presenta evidencia empírica en su favor. No estamos seguros, sin embargo, que dicho concepto haga suficiente justicia a la rica polisemia del yo. Proponemos distinguir por lo menos dos conceptos. Un yo nuclear, mínimo o fenomenológico y un yo narrativo o extendido. Por medio de ellos pretendemos abrir el campo teórico problemático de manera que posibilite, en trabajos futuros, realizar una interpretación más adecuada de los datos empíricos provistos por las neurociencias y las ciencias cognitivas, propugnando una comprensión y explicación no reduccionista del sujeto humano.*

## 1. Introducción

El status fenomenológico y metafísico del yo<sup>1</sup> es un tema clásico y controversial en filosofía. ¿Qué es el yo y qué clase de existencia le corresponde? ¿Existe realmente o es una construcción social o una ilusión neuronalmente inducida? ¿Cómo apoyarse en contenidos fenoménicos subjetivos (o derivar a partir de ellos) principios metafísicos objetivos? ¿Cómo combinar de manera articulada el carácter subjetivo de la experiencia humana con una visión abarcativa, general, científica del mundo?

La experiencia de unidad e identidad, así como la multiplicidad y división, constituyen ciertamente problemas fundamentales cuando se trata de pensar en el ser del yo y de la consciencia. De estas experiencias, del análisis filosófico, así como más modernamente de numerosos datos empíricos provenientes de las neurociencias y las ciencias cognitivas, muchos han concluido la inexistencia del yo, su ficción o su irrealdad.

Con antecedentes notables como Hume y Nietzsche, Paul y Patricia Churchland, Daniel Dennett o Marvin Minsky pueden ser incluidos dentro de esa serie de autores “eliminativistas”. Dennett, por ejemplo, ha afirmado que “una buena teoría de la consciencia debe hacer que la mente se vea como una fábrica abandonada, llena de maquinaria humeante y sin nadie en casa para supervisarla, disfrutarla o presenciarla” (2005: 70, trad. propia).

Consideraremos estas posiciones que intentan desembarazarse del yo a través del análisis de la propuesta de Thomas Metzinger; un autor que recientemente se ha sumando a la lista proclamando que “no somos nadie”, que el Yo es un efecto ilusorio, una mera representación transparente que no se puede reconocer como tal. Metzinger utiliza un análisis representacionista de lo que una perspectiva en primera persona significa. Su conclusión es inequívoca: “no existen cosas tales como yos en el mundo: Nadie nunca

---

<sup>1</sup> Emplearemos los términos yo, sí mismo y *self* de forma aproximadamente equivalente, ya que Metzinger utiliza los términos “*I*”, “*Self*” y “*Ego*” de manera intercambiable ( Cf. Metzinger, 2009: 7).

fue o tuvo un yo” (2003:1) Por tanto, a todo propósito científico o filosófico, la noción de yo puede de manera segura ser eliminada. No es necesario ni racional asumir la existencia de un yo, dado que es una entidad teórica que no cumple ninguna función explicativa indispensable. En realidad, el *self* no es un objeto real existente, no es una sustancia inmutable, sino más bien lo que Metzinger llama un constructo representacional. Todo lo que previamente ha sido explicado por referencia a la noción fenomenológica de un *self* puede en su visión ser mejor explicado con la ayuda de la noción de un auto-modelo fenoménico transparente, un auto-modelo cuya naturaleza representacional no puede ser reconocida como tal por el sistema que la utiliza.

## **2. La Teoría del Auto-Modelo (SMT) de la subjetividad**

La teoría del auto-modelo (*self-model theory*) (SMT) que propone Metzinger es una teoría filosófica sobre lo que significa ser un *self* y sobre lo que significa que los estados mentales sean subjetivos, así como que un cierto sistema tenga una perspectiva fenoménica de primera persona (Metzinger, 2010: 26). Es también una teoría con pretensiones ontológicas ya que declara que el yo no es una sustancia en el sentido filosófico de “autosubsistencia ontológica”, algo que pueda mantener su existencia por sí mismo, en caso de que el cuerpo o el cerebro, o cualquier otra cosa desapareciera. Ni yos ni sujetos son partes de los constituyentes irreductibles de la realidad. Lo que existe es un proceso intermitente, la experiencia de ser un *self*, así como el cambio diverso y constante de contenidos de autoconciencia. Esto es lo que los filósofos significan cuando hablan del “yo fenomenológico”: la manera en que cada uno se “aparece” a sí mismo, subjetivamente, conscientemente. En la teoría del auto-modelo (SMT), esta experiencia consciente de ser un *self* es conceptualmente analizada como el resultado de mecanismos de procesamiento informacional complejos y de procesos representacionales en el sistema nervioso central.

Es decir, que la propiedad fenoménica que nos permite devenir sujetos es analizada por medio de conceptos que se mueven en

los niveles sub-personales de descripción. Este tipo de enfoque, en filosofía de la mente, es llamado a veces “estrategia de naturalización”: fenómenos complejos y difíciles de comprender como la emergencia de la conciencia fenoménica, la individualidad y la perspectiva subjetiva interna, son conceptualmente descriptos de manera de hacerlos empíricamente tratables.

La teoría filosófica de Metzinger tendría entonces la ventaja explicativa de incorporar, frente a otras, la investigación empírica en neurofisiología, inteligencia artificial, ciencias cognitivas, etc. Permitiendo asimismo evitar la introspección y la perspectiva de la primera persona, considerada por los eliminativistas como uno de los obstáculos filosóficos principales para avanzar en la investigación de la conciencia (Cf. Dennett, 2005).

### 3. El auto-modelo fenoménico (PSM)

Lo que llamamos el “*self*”, “el yo”, “el sí mismo”, en el contexto de la “psicología popular” es el “yo fenoménico”: esa parte de nuestra auto-representación mental que es inmediatamente dada en la experiencia subjetiva. Dos características estructurales se presentan en ella: centralidad (*centeredness*) y “perspectividad” (*perspectivalness*). En tanto existe el *self*-fenoménico nuestra conciencia está centrada y típicamente vinculada a una perspectiva de primera persona. Los estados en este centro de conciencia son experimentados como mis propios estados porque ellos están dotados de un *sentido de propiedad* (*ownership*) o “miedad” (*mineness*) que es previo al lenguaje y al pensamiento conceptual.

Aquí introduce Metzinger su entidad teórica fundamental: el auto-modelo fenoménico (*phenomenal self-model*) (PSM). Él es la base representacional para instanciar las propiedades fenoménicas relevantes. Entonces la pregunta clave que se sigue es: ¿cuáles son las propiedades representacionales mínimamente suficientes que tiene que desarrollar un sistema como el cerebro humano para poseer dichas propiedades fenoménicas?



La primera respuesta es que el sistema necesita una auto-representación coherente, un modelo interno consistente de sí mismo *como un todo*. Cada vez que se necesita una auto-representación global tal para regular las interacciones del sistema con el medio, ella es transitoriamente activada –por ejemplo, en la mañana cuando nos despertamos. De acuerdo con la SMT, lo que sucede cuando uno “vuelve en sí”, es que el organismo biológico, lo que uno es, (re) inicia su PSM, activa su auto-modelo (fenomenal) consciente.

No hay, en la asunción de Metzinger, solo descripción fenoménica y representacional del auto-modelo sino también una verdadera descripción biológica; por ejemplo, en términos de un complejo patrón de activación ampliamente distribuido en el cerebro (Cf. Damasio, 1999). La utilidad evolutiva del auto-modelo radica en una optimización de la interacción con el medio al lograr una mejor adaptación por medio de un mayor (auto)control.

Un concepto más debe ser agregado para permitir la explicación de cómo el modelo deviene auto-modelo y se transforma en subjetividad consciente. Dicho concepto es el de transparencia fenoménica<sup>2</sup> (*phenomenal transparency*). Para Metzinger (2003, 2009, 2010) un *self* consciente genuino emerge exactamente en el momento en que el sistema no es ya capaz de reconocer el auto-modelo como algo por él generado. La transparencia significa que los estados representacionales conscientes no representan el que ellos son *modelos* en el nivel de su contenido. El sistema simplemente “mira” directamente a través de sus estructuras representacionales como si estuviera en contacto directo con su contenido. “Vemos el pájaro que vuela a través de la ventana, pero no vemos la ventana” dice Metzinger (20003: 169). Esto hace que, en este nivel fenoménico, todos seamos realistas ingenuos. El paso final y decisivo consiste en notar que nos experimentamos como

<sup>2</sup> Este concepto de transparencia no debe ser confundido con el sentido tradicional que ve en la transparencia la posibilidad de acceso inmediato y certero a los contenidos internos de la mente. Por el contrario, la transparencia aludida por Metzinger es una forma especial de oscuridad: significa que no somos capaces de ver algo.

estando en contacto epistémico directo e inmediato con nosotros mismos, lo que hace que nos identifiquemos con el contenido de nuestro auto-modelo. Esto crea la experiencia subjetiva de existencia (la fenomenología de “ser real”) y la fenomenología de identificación (“ser infinitamente cercano a uno mismo”). Así es como surge el sentido básico de subjetividad, de ser un “sí mismo”.

Una serie de fascinantes experimentos y datos empíricos apoyarían la existencia del auto-modelo humano. Consideraremos solo tres de los invocados por Metzinger.

a) *Miembros fantasmas “paralizados”*. Los miembros fantasmas son miembros experimentados subjetivamente aún cuando esos miembros han sido amputados traumática o quirúrgicamente. En algunos casos, los pacientes tienen la impresión subjetiva de ser capaces de controlar y mover el miembro fantasma a voluntad. En otros, la experiencia subjetiva de controlar y mover el miembro fantasma está perdida. Esta configuración alternativa puede resultar de una parálisis pre-amputacional, seguida de un daño nervioso o de una pérdida prolongada de feedback propioceptivo y kinestésico que podría confirmar la ocurrencia del movimiento. Ramachandran y Rogers-Ramachandran (1996), para tratar a un paciente con dichas características, diseñaron una caja a la que se le quitó la tapa y a la que se le colocó un espejo. El paciente introducía su mano y su muñón en la caja a través de un par de agujeros en una de sus paredes. El espejo proyectaba su mano derecha justo en el lugar que le cabía a su mano izquierda fantasma, la que pasaba a estar sustituida visualmente por su mano derecha real. Se le pidió al sujeto luego que moviera simultáneamente ambas manos y, por primera vez, el paciente dijo que podía hacerlo, que no estaba más “paralizada”. Sin embargo, en cuanto cerraba los ojos, el miembro se “congelaba” otra vez y no podía “moverlo” más.

Metzinger (2010) señala que estos hallazgos experimentales ilustran el concepto de “auto-modelo” ya introducido: lo que se está moviendo en este experimento *es* el auto-modelo fenomenal. Lo que produce la súbita ocurrencia de las sensaciones de movimiento kinestésico es la instalación de una fuente adicional

de *feed-back*, de “información virtual”. Al proveer de entrada al modo visual de auto-simulación, este vuelve accesible la información correspondiente a la volición también. Entonces, el “control” volitivo se hace otra vez posible. El experimento también muestra de que manera las propiedades fenomenales están o son determinadas por propiedades computacionales y representacionales: la auto-conciencia corporal está directamente relacionada con procesos cerebrales.

b) *Miembros fantasmas congénitos*. Después de una amputación muchas personas sienten el miembro amputado. Pero, por sorprendente que pueda parecer, gente que nació sin miembros también los pueden sentir. Por ejemplo, Brugger et al. (2001) describen el caso de una mujer que nació sin piernas ni brazos y que, sin embargo, experimenta “fantasmas”. Se le pidió a la paciente que estimara, en una escala de 0 a 7, cuán reales son estos fantasmas. 0 significa “no tengo ninguna experiencia consciente” y 7: “esto es tan real como el resto del cuerpo”. Así resultó, por ejemplo, que la mano derecha es “más real” que la izquierda. Estos datos demuestran de qué manera partes del cuerpo que nunca fueron desarrolladas pueden ser fenoméricamente simuladas en las áreas corticales sensoriales y motoras.

¿Qué tienen en común los sujetos de Ramachandran y Brugger? La transición desde un muñón al miembro fantasma parece ser un continuo, subjetivamente, ambos son parte de un mismo yo corporal. No hay brecha o salto repentino en el sentimiento de propiedad. La emergencia de un auto-modelo corporal está basado en un proceso subpersonal automático de ciertas características que alcanzan coherencia. Pero, ¿qué es exactamente eso que está siendo experimentado? ¿quizás la forma global del cuerpo? ¿Cómo se logra esa robusta identificación con el cuerpo que da el paso de no ser nadie a ser alguien en el nivel de la experiencia consciente? Veamos el siguiente ejemplo para ilustrarnos.

c) *La “ilusión de la mano de goma”*. Este experimento, relativamente reciente, ya se ha vuelto un clásico en la literatura especializada. Los sujetos se sentaban frente a una mesa y se les pedía que apoyaran

su mano izquierda sobre ella. Una mano de goma se ubicaba al lado de la mano real. Luego, se colocaba una pantalla entre ellas, de manera que los sujetos solo podían ver la mano de goma y no su mano real. A continuación, con dos pequeños pinceles se acariciaban la mano real y la de goma en las “mismas partes” de manera sincrónica. Cuando luego se les preguntaba, los sujetos decían haber sentido el pincel no sobre su mano real sino sobre la mano de goma, aunque eran plenamente conscientes de que su mano real era la que estaba siendo tocada. Más significativo aún, muchos decían que sentían en ese momento como si *la mano de goma fuese la suya propia*. Concordantemente, cuando se les pidió que señalaran a su mano izquierda, el movimiento de su brazo automáticamente viró en dirección de la mano de goma en lugar de la real, que permanecía oculta a sus ojos (Botvinick & Cohen, 1998).

La ilusión de la mano de goma muestra que la manera en que experimentamos las partes de nuestro cuerpo implica un proceso dinámico, que involucra la constante integración de varios sentidos. La información visual y táctil, junto con las sensaciones de las articulaciones, tendones, y músculos que nos dan un sentido interno de la posición relativa de las partes de nuestro cuerpo (propiocepción), son combinadas para brindarnos un sentido de propiedad (ownership) de nuestros cuerpos. *Este sentimiento es un componente crucial de nuestro sentido de self*. Solo cuando el proceso que crea este sentido de propiedad funciona mal – por ejemplo cuando el cerebro recibe información sensorial conflictiva- es que notamos que “algo no está bien” o que se produce una ilusión.

Si Metzinger está en lo correcto, entonces, antes de que la ilusión de la mano de goma se produzca, la mano sin vida que el sujeto está mirando es parte del modelo de mundo, pero no del PSM; por tanto, carece de un sentido de pertenencia. Caemos en la ilusión porque el experimento modifica nuestro PSM: nuestros cerebros reemplazan la representación de la mano real por la representación de la mano de goma, la que ahora está incorporada en nuestro auto-

modelo. Dado que todo en el PSM tiene la propiedad subjetiva de *mineness*, sentimos que la mano de goma nos pertenece.

Varias cosas aprendemos de esta ilusión. El automodelo tiene que ver con el sentimiento de propiedad, con la experiencia de poseer algo: nuestra mano, nuestro cuerpo, nuestras sensaciones, nuestros sentimientos, nuestros propios pensamientos. Y la conclusión a la que llegamos es que *el auto-modelo es algo muy fluido y sensible al contexto, y que puede ser manipulado*.

Esto es a lo que se refiere nuestro autor con el auto-modelo fenoménico. Está relacionado con el cerebro, obviamente, pero la pregunta más profunda es “¿qué es lo que él representa?”. ¿Es el alma? Metzinger (2010) invoca a Aristóteles (De Anima, II: 412<sup>a</sup>, 412b-413<sup>a</sup>) que decía que el alma era la forma del cuerpo, la forma global del cuerpo en el espacio. ¿Es esto lo que descubrimos? ¿la forma interna del cuerpo? Spinoza sostuvo que el alma era la idea que el cuerpo desarrolla de sí mismo (Ética, II:12 y 13).

Pero ¿no hay algo más profundo? ¿Un sentimiento de propiedad global del cuerpo como un todo? ¿Puede haber un análogo corporal completo de la ilusión de la mano de goma? ¿Puede el *self* entero ser transportado a una localización fuera del cuerpo?<sup>3</sup>

Esto se preguntó Metzinger y diseñó, junto a Olaf Blanke, una experiencia que evidenció que ello también es posible (cf. Lenggenhager, et al., 2007; Blanke & Metzinger, 2009). Durante estas experiencias se inducían ilusiones en las que los sujetos se localizaban a sí mismos fuera de sus cuerpos y transitoriamente se identificaban con una imagen externa generada computacionalmente. Lo que estos experimentos demuestran es que el sentido profundo, holístico, del *self* no es un misterio inmune a la exploración científica, y que puede ser selectivamente manipulado bajo cuidadas y controladas condiciones experimentales (Metzinger, 2009).

---

<sup>3</sup> Las llamadas experiencias o ilusiones “extracorpóreas” (OBEs por su siglas en inglés) son ejemplo también de dicho fenómeno (Cf. Blanke et al., 2002).

El concepto de auto-modelo parece haber hecho entonces un buen trabajo en la investigación de la consciencia, entendiendo que ha explicado solvente y elegantemente todos estos extraños fenómenos.

#### 4. Realidad y conceptos del yo

Lo primero que podemos preguntarnos es por qué nos dice Metzinger que el *self* no es real en lugar de decir, como hacen otros que comparten posiciones cercanas (Cf. Churchland, P. S., 2002; Damasio, 1999) que, si bien es una ilusión provocada por el funcionamiento cerebral, es algo que tiene al menos la realidad de los procesos cerebrales.

La respuesta parece ser que nuestro autor permanece, al menos implícitamente, comprometido con una concepción del *self* tradicional. De acuerdo con ella, el yo es una esencia misteriosamente inmutable, una substancia ontológica independiente de procesos y que puede existir (completamente) por sí mismo; esto es, aislado del mundo. Metzinger niega la existencia de tal entidad y entonces concluye que no existen tales cosas como los yos. Esto podría aceptarse si fuese la única concepción del *self* disponible, lo que no es ciertamente el caso.

En realidad, el concepto de yo no es unívoco<sup>4</sup>. Se podría afirmar aristotélicamente que “el yo se dice de muchas maneras”. Si se mira la discusión contemporánea, se encontrarán definiciones en competencia del *self*. Y esta disparidad, si bien es problemática, también es productiva (Cf. Gallagher & Zahavi, 2008).

Aquí puede ser importante preguntarse si las diferentes caracterizaciones del *self* significan diversos aspectos de un concepto unitario de individualidad o subjetividad o si recogen conceptos diferentes no relacionados. La variedad de aproximaciones y definiciones de *self* refuerza la idea de que la

---

<sup>4</sup> William James (1890), por ejemplo, ya distinguía entre el yo material, social y espiritual. Y Neisser (1988), por su parte, describe dimensiones ecológicas, interpersonales, extendidas, privadas y conceptuales del yo.

cognición humana involucra aspectos disímiles y complejos que no son fácilmente reducibles a una única serie de principios.

Dejando de lado la concepción del *self* como principio de posibilidad de la experiencia, representado eminentemente por Kant, y que ha sido caracterizada como demasiado formal y abstracta; podemos distinguir una concepción del yo como construcción narrativa y otra como sujeto experiencial.

*a) El self como construcción narrativa.*

El *self* no es una cosa, algo fijo e inmutable, si no más bien algo que evoluciona. Es algo que se realiza a través de los propios proyectos y acciones y por tanto no puede ser comprendido independientemente de la propia autointerpretación. En breve, uno no es un *self* de la misma manera que uno es un organismo viviente: uno no tiene un *self* como tiene un corazón o una nariz (Taylor; 1989).

De acuerdo con esta visión, entonces, el yo es construido a través de auto-interpretaciones narrativas. Cuando nos confrontamos con la pregunta ¿quién soy yo? contamos cierta historia y enfatizamos aspectos que consideramos que tienen un significado especial, que son lo que constituye el *leitmotiv* de nuestra vida, aquel que define lo que somos, aquello que presentamos a los demás para ser reconocidos y aprobados (Ricoeur, 1985).

Ser un *self* no es solo una cuestión de contar historias. También es cuestión de adoptar ciertas normas como vinculantes; estar atados por la obligación o la lealtad. Es permanecer fiel (a uno mismo) manteniendo las promesas. Es ser alguien en el que otras personas pueden confiar. Es asumir responsabilidades por las propias acciones pasadas y por las futuras consecuencias de ellas; sin considerar cuánto pueden cambiar nuestra auto-narrativa. Ricoeur (1990) señala que la narrativa que explica la individualidad debe complementarse con una perspectiva diferente, que incluya a la responsabilidad ética.

b) *El yo fenomenológico, mínimo o nuclear.*

El *self* narrativo debe integrarse también, nos recuerdan autores como Dan (2005a) o Shaun Gallagher (2000), con uno experiencial o fenomenológico (o mínimo, o nuclear). Se necesita un *self* para experimentar la propia vida como una historia. Para comenzar a ser un yo narrativo, el narrado debe ser capaz de diferenciar entre yo y no yo, de auto atribuirse acciones, y de referirse a sí mismo por medio del pronombre de primera persona.

Los principales filósofos de la tradición fenomenológica (cf. Husserl, 2014; Sartre, 1976; Merleau Ponty, 1945), al menos en algún momento de su obra, han desarrollado esta noción. La idea crucial propugnada por todos ellos es que una comprensión de lo que significa ser un *self* implica un examen de la estructura de la experiencia, y viceversa. En otras palabras, las investigaciones del *self* y la experiencia tienen que ser integradas si ambas han de ser comprendidas. En su forma más primitiva, este darse primero hace subjetivas a las experiencias. Aunque hay diferentes tipos de experiencias, hay características comunes. Una de ellas es la cualidad de *mineness* ya mencionada. Si una cierta experiencia es vivida como mía o no, no depende de algo aparte de la experiencia, sino que es intrínseco al darse de ella. Si la experiencia me es dada a mí en el modo de presentación de la primera persona, es vivida como mi experiencia, si no, no lo es. Ser consciente de uno mismo, no es captar un *self* puro que existe en separación de la corriente de la consciencia, sino solo ser consciente de una experiencia en el modo primero personal del darse. Brevemente, el *self* al que se refiere no es algo que está más allá o que es opuesto a la corriente de experiencias, es una característica, una función de su darse. “Es la dimensión invariante del darse en primera persona en la multitud de experiencias cambiantes” (Zahavi, 2005b:10).

Habría entonces, en parte, una coincidencia entre la descripción de Metzinger y la de los fenomenólogos, pero ella llega solo hasta aquí. Lo fundamental que tendríamos que decir es que *el self es real si tiene realidad experiencial* y que la validez de nuestra explicación del yo debe ser medida por su capacidad de ser fiel a



la experiencia, por su habilidad para captar y articular estructuras experienciales (invariantes).

Metzinger, por su parte, argumenta que sería una falacia (“un error de reificación fenomenológica”) concluir del contenido y estructura de la auto-experiencia fenomenal propiedades literales de un objeto no físico interno, que es lo que Metzinger considera que es el *self*. Una explicación fenomenológica de la subjetividad no tiene, para él, impacto metafísico. Nuestro sentido de ‘sí mismo’ nunca es confiable, no corresponde a ninguna entidad única, dentro o fuera del sistema auto-representativo.

Pero, se podría objetar : ¿Por qué debería la realidad del *self* depender de si ella refleja de manera verídica ya sea mecanismos sub-personales o entidades externas (independientes de la mente)? Si nosotros fuéramos a adherir a un principio metafísico de ese tipo deberíamos descartar el entero mundo de la vida, el mundo en que vivimos y conocemos y por el que nos preocupamos, y declararlo ilusorio.

Metzinger sostiene que la pretensión ontológica central de su posición es que no existen cosas tales como los yos. Pero, considerando la afirmación repetida que hace de que el contenido fenomenal no puede contar como epistémicamente justificado, Zahavi (2005b) se pregunta si no puede uno usando los mismos argumentos mostrar que no hay tal cosa como la consciencia fenomenal misma. Y lo mismo podría hacerse del mundo histórico y cultural, y declararlo también ficticio. Si no hay yo, tú y nosotros, tampoco puede existir esa “rica realidad social” a la que alude Metzinger (2003: 590).

La realidad del yo se evidencia en su experiencia, la que requiere ser explicada en términos fenomenológicos, narrativos y éticos; dimensiones sin las cuales preguntas como ¿quién soy? ¿qué soy? ¿qué debo hacer? no serían siquiera formulables. Podemos, pues, renunciar a un yo reificado o sustancializado, pero no podemos abandonar el propio concepto de yo.

## Referencias

- Blanke, O., Ortigue, S., Landis, T., & Seeck, M. (2002). "Stimulating illusory own-body perceptions". *Nature*. 419 (September 19, 2002) : 269-270
- Blanke, O. & Metzinger, T. (2009) "Full-body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood", *Trends Cog. Sci.* 13(1): 7-13.)
- Botvinick, M. & Cohen, J., (1998), "Rubber Hand 'Feels' Touch That Eyes See", *Nature* 391:756.
- Brugger, P., Kollias, S.K., Müri, R.M., Creliez, G., Hepp-Reymond, M. C., & Regard, M. (2000). "Beyond re-membering: Phantoms sensations of congenitally absent limbs. *Proceedings of the National Academy of Science USA*, 97, 6167-72.
- Brugger, P., Regard, M., & Shiffrar, M. (2001). "Hand movement observation in a person born without hands: Is body scheme innate? *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 70, 276.
- Churchland, P. S. (2002). *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Damasio (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Dennett, D. (2005). *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher, S. (2000). "Philosophical conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science". *Trends in Cognitive Science* 4/1, 14-21.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.
- Husserl, E. (2014). *Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

- Lenggenhager B, Tadi T, Metzinger T, Blanke O. (2007) "Video ergo sum: Manipulating bodily self-consciousness". *Science*. 2007; 317:1096-99.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Metzinger, T (2003) *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Metzinger, T. (2009) *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and The Myth of The Self*, New York: Basic Books
- Metzinger, T (2010b) The Self-Model Theory of Subjectivity: A Brief Summary with Examples. *Humana.Mente: Journal of Philosophical Studies*. Issue 14, July 2010: 25-52
- Neisser, U. (1988). "Five Kinds of Self-Knowledge". *Philosophical Psychology*, 1: 35-59
- Ramachandran, V.S. y Rogers-Ramachandran, D. (1996) "Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors". *Proceedings of the Royal Society London, B*, 377-86.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil
- Sartre, J. P. (1976) *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Schopenhauer, A. (1847/1981). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Zahavi, D. (2005a). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2005b). *PSYCHE* 11 (5), June 2005: 1-20. *PYSICHE*: <http://psyche.cs.monash.edu.au/>



# *The 'I' and the Other: Kierkegaard and Levinas on Personhood*

ANGELOS MOUZAKITIS

Lecturer, Department of Sociology, University of Crete, Greece  
amouzakid@uoc.gr

VASILIKI TSAKIRI

Associate Lecturer, Hellenic Open University, Greece  
pypgj@yahoo.com

## **Abstract**

Focusing on Kierkegaard's and Levinas's interpretation of the biblical command to love one's neighbor, and on their respective ideas concerning love and death, this paper attempts to elucidate the ways in which the two philosophers conceptualized different modalities of the self, of the other and of inter-subjective relations. We emphasize the relational character of their approaches and pay heed to the ways in which they both attempted to surmount the confines of what was in each case considered as dominant philosophical discourse. Premised as they are on different conceptions of radical otherness, the philosophical investigations of Kierkegaard and Levinas are invaluable for any contemporary attempt at constructing an ethical attitude towards fellow human beings and at reaching a deeper understanding of human historicity and transcendence at both individual and inter-personal levels.

## **Introduction**

Kierkegaard and Levinas's philosophical projects may be quite divergent and different in scope, however considered together they provide an indispensable perspective from which contemporary thought may advance its understanding of the human person. Kierkegaard's insistence on the deepening of

self-understanding and the overcoming of formal logic through inwardness and Levinas's attempt to surmount the totalizing philosophies of the subject by emphasizing the unconditional ethical priority of the Other (*autrui*) and the irreducible character of 'exteriority' to representation, arguably present us with two challenging *apophatic* discourses on personhood. From markedly different paths both philosophers oppose the idea of immanence promoting conceptions of transcendence that go well beyond the confines of the relevant traditional debates based as they are on a certain priority attributed to the notion of *relation*. Also, they attack ego-centrism and logo-centrism, they attempt to establish non-egocentric, open to the ethical call of other interpretations of selfhood, they object to the reification of human relations, and they both "link the ethical and the religious very tightly together" (Westphal, 2005: 325-326). In what follows we propose to trace the affinities and divergences between the two thinkers in relation to their accounts on selfhood and inter-personal relations by focusing primarily on their treatment of the concepts of the neighbor, love and death.

### **Love Thy Neighbor: Kierkegaard and Levinas on the Self and the Other**

It is hardly surprising that a Christian thinker like Kierkegaard would be attracted to the theme of love. Indeed, in his *Works of Love* (hereafter WL) he attempts to sharply differentiate between an ethics premised on Christian love and states-of-affairs where human conduct is grounded on what he calls "preferential love". Contrary to sentimental love that is preferential and can be dialectically transformed to its opposite, Christian love, love for one's neighbor, is for Kierkegaard non-preferential, immutable and unconditional. Kierkegaard insists that only "when it is a duty to love, only then is love eternally secured against every change, eternally made free in blessed independence, eternally and happily secured against despair" (WL: 29). Preferential love in the guise of erotic love and friendship separates the loved ones from all others it aims at specific persons "in contrast" and "above all

others” (WL: 19). Christian love is both a command and a duty to “love the whole human race, all people, even the enemy, and not to make exceptions, neither of perfection nor of aversion” (WL: 19).

Kierkegaard’s formulation on the issue seems puzzling at first glance, since it rests on a seeming paradox, viz. the commandment to love the neighbor as yourself, against self-love. There is in other words a “proper”, non-egoist and non-egotistic self-love, which is at work when one loves one’s neighbor unconditionally, which signifies a transformation of human existence in the “twinkling of an eye” (WL: 18).

In a passage that prefigures Levinas’s attempt to free ethics from ontology, Kierkegaard observes that loving the neighbor is a duty that elevates the human person from the level of the knowing subject to that of the religious-ethical person: “The one to whom I have a duty is my neighbor, and when I fulfill my duty I show that I am a neighbor”, since Christ did not speak “about *knowing* the neighbor, but about becoming a neighbor oneself” (WL: 22-emphasis added).

Indeed, the neighbor is in Kierkegaard’s account of love the instance that interrupts the ego’s self-referential activity, the condition that shows the fake character of our disposition towards the other in everyday intercourse and opens up the possibility for the concurrent emergence of a self that would be truly and sincerely *open* towards alterity and of the other qua *other*. Thus, when premised on self-love, the relationship between the “I” and the “other” rests on a projection of the egotistic self to its “object”; it is directed to the “*other I*”, the “*other self*”, it sets in motion a vicious circle of inclusion within one’s egotistic universe (WL: 53). But in a phrase that Levinas would have undoubtedly endorsed were he aware of it, Kierkegaard gives us the epitome of the neighbor. In addition to being the “middle term” interrupting the ego’s self-absorption, or the middle term “between the self-love’s *I* and *I*” (WL: 54) the neighbor is said to be “the *other you*” (WL: 53). In other words, the neighbor introduces a double alterity in the sense described above.

We encounter here at least two themes that bind together Kierkegaard and Levinas's accounts of the relationship between oneself and others irrespective of their differences and in spite of the often contrasting meanings they apply to certain terms, namely proximity and the radical transformation of one's own existence. Kierkegaard understands the latter with the help of the –possibly misleading– quasi-concept of redoubling. He thus describes the concept of neighbor as “the redoubling of your own self” (WL: 21), while redoubling is defined in his *Philosophical Fragments* (hereafter PF), as “a coming into existence within its own coming into existence” (PF: 76).

It is obvious from this definition that the proximity of which the very name of neighbor bears witness, since the word “is obviously derived from ‘nearest’ [*Naermeste*]”, is no less difficult to pin down than the radical transformation of oneself Kierkegaard attempts to grasp with the discussion on the neighbor. The etymology of the word itself might mislead us into conceiving of the neighbor simply in terms of spatial or communal belonging-together. Kierkegaard warns us against this problem through a number of formulations: the neighbor is said to be “just as near, or he ought to be as near” as one is to oneself, the neighbor “as far as thought is concerned does not even need to exist”, the neighbor “means ‘all people,’ and yet in another sense one person is enough in order for you to be able to practice the Law” (WL: 21).

Hence, far from being mere abstraction or mere concreteness, the neighbor signifies an *existential possibility*, at once subjective and inter-subjective (if we may use these rather conventional terms). Kierkegaard describes the neighbor and God as middle terms in the relationship between persons, while the existence of the “middle term” is not a prerequisite of systematic logic, where “a middle term links two other terms in such a way that a new proposition follows from two others (Roberts, 1995: 158-159), but it is rather the foundation of nothing less than *conscience*. Therefore, love is said to be “qualified as a matter of conscience only when either God or the neighbor is the middle term” (WL: 142), i.e. when one's



love is not determined by preferential elements. God, the self, and the neighbor form an inextricable triad that points beyond the simple “alterity of the other” toward an “open relation to ‘the neighbor’ who is as much a recipient of the divine gift as one is oneself” (Podmore, 2011:183).

At this stage we reach a point where Kierkegaard’s and Levinas’s meditations seem to diverge, viz. regarding their understanding of equality –and symmetry– between human beings. We are well aware of Levinas’s unwillingness to equate the perspectives of the ‘same’ and the ‘other’ in *Totality and Infinity* (hereafter TI) and the unconditional primacy he attributes to the other in describing the non-allergic face-to-face relationship as essentially *asymmetrical* (see e.g. TI: 251). The Other is described as *infinite* and as essentially violated by any attempt to ascribe her within a given *totality*, i.e. within given systems of thought and representation or even within social institutions. In *Otherwise than Being* (hereafter OB) the idea of asymmetry reaches its apex with the introduction of the notions of *substitution*, *trauma*, *obsession* and *guilt*. At first glance, Kierkegaard’s account of interpersonal relations premised on Christian love runs opposite to that conception. As we have seen above, the love of the neighbor is equated with self-denial’s love (WL: 55), which brings about an “eternal equality in loving” (WL: 58). It is this elevated form of love that makes according to Kierkegaard the neighbor my equal (WL: 60) before God, in such a way that “unconditionally every person has this equality and has it unconditionally” (WL: 60).

Moreover, Kierkegaard differentiates between a form of equality that we could call ‘worldly’ and equality stemming from divine love. Worldly equality, in the guise of the search for principles that would bring about arrangements of “temporal” or “earthly dissimilarity” that would stand even momentarily as representations of “equality” is for Kierkegaard both unattainable and radically different from “Christian equality” (WL: 71-72). The latter, Kierkegaard argues, “aided by the shortcut of eternity, is immediately at the goal: it allows all the dissimilarities to stand

but teaches the equality of eternity” (WL: 72). In other words, Christian love to the neighbor opens up the very *problématique* of the intersections of time, historicity and ‘eternity’, where eternity is not conceived in temporal terms but as radical disruption of time; this disruption is however not *indifferent* to historical time but potentially *impregnates* historical existence. Viewed from this perspective, Kierkegaard’s meditations on the love of the neighbor moves beyond an ideal of equality based on the principle of human dignity stemming from humanity’s common access to reason, as in the case of Kantian ethics, since for Kierkegaard the ground of non-preferential love is Christ’s sacrifice for humanity (Roberts, 1995: 157).

In this sense, the mode of human inter-subjectivity that emerges from the embracing of Christian love, the love shared in the joyful act of *imitatio Christi* (Upbuilding Discourses in various spirits: 217 ff.) that as Kierkegaard writes in the *Eighteen Upbuilding Discourses* (hereafter EUD) “hides a multitude of sins” (EUD: 55), is sacrificial and kenotic. This is another instance differentiating Kierkegaard’s religious-ethical approach from Levinas’s ethico-religious one, although the concept of *substitution* is undoubtedly Levinas’s own answer to the problem of sacrifice. It is common to think of Kierkegaard as basing his discourse of the love of the neighbor on God, while Levinas arrives at the “infinity of God” following the opposite path. Westphal rightly observes that it could not be otherwise for a Christian thinker for whom the human face finds its exemplary manifestation in the face of Christ “in whom God ‘appears’ incognito”, something evidently not true of Levinas (Westphal, 1995: 273-274), in whose work the “word God is an overwhelming semantic event that subdues the subversion worked by illeity” (OB: 151). To put it in somewhat clearer terms, Kierkegaard agrees with Levinas that there “can be no knowledge of God” separated from actual relations between human beings, but he does not share his view that “theological significations” are created on the grounds of human relations (Westphal, 2008: 55). However, Levinas is guided in this move by his unwillingness to understand the individual human being as

an instance of a genus, as part of a universal, be this humanity, the state, or God. This explains why he understands *fraternity*, the mode of living-with-one-another that befits the love of the neighbor, i.e. the “pre-original, anarchic saying” of proximity (OB: 161), as the prerequisite of “human unity” and never as its outcome (OB: 166, 159). In any case, it could be argued that in Kierkegaard’s account we are guided from death in its various guises as the abolishment of all dissimilarities between humans to “life and the eternal”, which are only reachable through the “death” and “the love of the neighbor” (WL: 62), or through the *kenosis* that makes non-preferential love possible. In his attempt to break the vicious circle of ontology Levinas’s introduces as an equivalent to Kierkegaard’s fundamentally Christian ideal of *kenosis*, his notion of substitution, as at the same time ultimate ground and manifestation of ethical responsibility. The “passing of God”, i.e. the glimpse of infinity that can never become a theme for consciousness in the manner of phenomenological reduction, is the *event* made possible in substitution, viz. in the sacrificial face-to-face-relation that emerges with substitution, when I substitute myself for the Other “whereas no one can replace me” (OB: 158).

### **Conclusive Remarks: Is death the limit? Death and Infinity after Kierkegaard**

It is hardly surprising that Levinas attempts to address even the problem of death, of this ultimate limit of human singularity, without taking recourse to the categories of ‘being’ and ‘nothing’ that arguably serve as the framework within which the game between concealment and unconcealment incessantly takes place (see TI: 232). Death becomes then *ambiguity* and *enigma*, the unknown, indeterminacy, question without reply, ‘pure point of investigation’, dramatic, a true scandal and crisis (Levinas, 1993: 22). Derrida captures nicely the accent of Levinas’s argument in claiming that the unknown does not here signify the negation of the known. Rather, as the elemental characteristic of hospitality, what is not knowledge indicates the transcendence and the infinite distance of the Other (Derrida, 1996: 29).

As Ricoeur notes in relation to Levinas's work "Death and Time", contrary to Heidegger Levinas proposes that we think death starting from the perspective of time and not from that of nothingness. According to Ricoeur this strategy entails that one has to pay a "heavy" price, namely that one has to renounce the conceptual pair of Being and nothingness, while in order to undertake this "apparently impossible task", Levinas has to "refuse Heidegger's starting point, that is, anxiety in the face of *my* death, and to begin resolutely from the encounter with the death of the other person" (Ricoeur, 2005: 427). Since in *Being and Time* the theme of death is inextricably linked with the idea of authentic existence (see e.g. Golomb, 1996: 89, n.19), it could be said of Levinas's treatment of death that it exemplifies the most radical indication of the shift of perspective from "interiority" to radical "exteriority", from the same (subject, Dasein) to the Other. Ricoeur rightly wonders at the fact that in *Being and Time* the death of the other is never considered as loss, a source of pain and mourning and in this respect as an instance producing even deeper intimations of one's won existence. Indeed he finds it incredible that death is never thematized there as *murder*, or as Levinas puts it as *passion for murder* (Ricoeur, 2004: 359-360).

It has been rightly suggested that even within the horizon of *Being and Time* one's death is inextricably linked with the death of others, with that co-historicity that Heidegger ascribes to a generation and which as *Geschick* draws together "each in their death-boundedness, mortality, the various *Schicksale* of the *Daseins*" (Berezdivin, 1991: 195). However, a bundle of questions persists: If death is the consummation of all meaning is Heidegger's assumption concerning the possibility of our grasping existentially our own deaths (i.e. the so-called authentic being-towards-death) plausible? Or is Berezdivin right in claiming that it is exactly "interiority" that of necessity evades the experience of death, or in other words that death poses the ultimate limit to both thought and experience? And could we claim that trying "to project my death I become impotent of possibilities and virility...becoming open to the destitution of the other" and opening therefore to the

ethical sphere, to the other's command: "Do not murder me, or better: *Do not let me die, die for me*" (Berezdivin, 1991: 197-198).

Contrary not only to Heidegger but also to most philosophical accounts, death is for Levinas not primarily *mine*, neither the very principle of true individuation, nor the elimination of my being, but the death of the *Other (autrui)*. Levinas attempts to show that to witness the death of the other is as eventful as it is philosophically pregnant with meaning. Far from being some inauthentic experience at 'second hand', the death of the Other forces the 'subject' out of its solipsistic shell making thus possible a move away from the 'totalising' claims of subjectivity, of every phenomenological *intentionality* towards the 'infinity' that the face (*visage*) of the Other *is*.

In Levinas's account the death of the Other affects human identity in a radical manner- an identity conceptualised not in terms of substance but as *relation with* and *responsibility for* the Other. The relational character of the human self is not only manifest in the case of death but it is of course clearly revealed in everyday experience. In contrast to the relation developed between humans and other beings and that can be conceptualised in terms of 'handling of equipment', possession, consumption, etc., experience suggests that the very relation between human beings is of a different sort. Indeed, Levinas claims that the person

With whom I am in relation, I call being, but in so calling him, I call to him. I do not only think that he is, I speak to him. He is my *partner* in the heart of a relation which ought only have made him present to me ... A human being is the sole being which I am unable to encounter without expressing this very encounter to him. It is precisely in this that the encounter distinguishes itself from knowledge... This impossibility of approaching the other (*autrui*) without speaking to him signifies that here thought is inseparable from expression... The relation with the other (*autrui*) is not therefore ontology (Levinas, 1996: 7).

This passage encapsulates Levinas's attempt to develop a post-phenomenological, anti-ontological, ethical position from which

to think the human subject and to ground securely at the same time human responsibility. This responsibility is so unconditional that Levinas even speaks about the guilt of the survivor (Levinas, 1993: 21), which- Derrida reminds us- is guilt without sin or debt, but stems instead from a given responsibility towards the Other (Derrida, 1996: 24).

The face of the Other resists thematization, as the “trace in which the face is ordered is not reducible to a sign” (Levinas 1996: 92-93) and the metaphysical concept of identity is challenged yet from a novel perspective. Peperzak rightly observes that although Levinas shares with the philosophical tradition inaugurated by St. Augustine, Dionisius and Plotinus and culminating in Kant the belief in the “transcendence” of the divine, his novelty lies in the fact that he shows:

- (1) that the circle of philosophical logic is interrupted and opened up by the fact that all discourses are necessarily addressed to another human, and
- (2) that transcendence of God destroys itself if it is separated from the transcendence of the other human (Peperzak, 1997 :147)

Arguably, this attempt to conceptualize human identity *qua relation* with recourse to the idea of the absolute, infinite, Other characteristic of Levinas’s philosophy –and to a certain extent of Kierkegaard’s thought- is of major significance for all departments of contemporary thought, viz. philosophy, theology, politics, ethics, and social theory. The further development of this reversal of onto-theology is certainly a challenging, demanding yet worthy task for the thinkers of present and future.

## **Bibliography**

-Berezdivin, Ruben (1991), “3 2 1 CONTACT: Textuality, the Other, Death”, in Robert Bernasconi and Simon Critchley (eds), *Re-Reading Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 190-200.

- Golomb, Jacob (1996), *In Search of Authenticity: From Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1995), *The Gift of Death*, translated by David Wills. London: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1996), *Adieu.*, translated in Greek by V. Bitsioris, Athens: Agra.
- Derrida, Jacques (1998) 'Whom to Give to (Knowing Not to Know)', in Jonathan Ree and Jane Chamberlain (eds.) *Kierkegaard: A Critical reader*, Oxford: Blackwell, pp.151-174.
- Kierkegaard, Soren (1985), *Philosophical Fragments; Johannes Climacus*, transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (1990), *Eighteen Upbuilding discourses*, transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (1993), *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (1995), *Works of Love*, , transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity: An essay on exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (1991), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwert Academic Publishers.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Bernard Grasset.
- Levinas, Emmanuel (1996), 'Is Ontology Fundamental?', in A. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi (eds.) *Basic Philosophical Writings*, Bloomington: Indiana University Press, pp.. 1-10.

-Peperzak, Andriaan Theodoor (1997), *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston/Chicago: Northwestern University Press.

-Podmore, Simon (2011), *Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

-Ricoeur, Paul (2004), *Memory, History, Forgetting*, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago & London: The University of Chicago Press.

-Ricoeur, Paul (2005), “*In memoriam Emmanuel Levinas*”, in Claire Katz and Lara Trout (eds), *Critical Assessments of Leading Philosophers: Emmanuel Levinas*, vol. IV, *Beyond Levinas*. London and New York: Routledge, pp. 427-430.

-Roberts, Robert C. (1995), “Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of ‘Virtue Ethics’”, in Martin J. Matustik and Merold Westphal (eds), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press, pp.142-166.

-Westphal, Merold (1995), “The Transparent Shadow: Kierkegaard and Levinas in Dialogue”, in Martin J. Matustik and Merold Westphal (eds), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 265-282.

-Westphal, Merold (2005), “Levinas, Kierkegaard, and the theological task”, in Claire Katz and Lara Trout (eds), *Critical Assessments of Leading Philosophers: Emmanuel Levinas*, vol. II, *Beyond Levinas*. London and New York: Routledge, pp. 325-346.

-Westphal, Merold (2008), *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.



***Algunas condiciones para una educación bien formada en el pensamiento de Fernando Rielo: metafísicas, antropológicas y curriculares***

JESÚS MUÑOZ DIEZ  
Escuela Idente, Bolivia  
jmunoz10@gmail.com

**Abstract**

El cambio de época que vive el mundo actual necesita un nuevo modelo metafísico que, recogiendo todos los valores históricos del pensamiento humano, dé cabida a nuevos y re-evolucionarios sistemas y teorías, fundantes de las nuevas tendencias que, en todos los ámbitos del quehacer humano, se vienen ensayando desde el siglo pasado.

A nosotros nos corresponde en este VI Congreso Mundial de Metafísica hacer este intento en el ámbito de las ciencias experienciales y, específicamente, en el campo de la pedagogía, de las ciencias de la educación en general.

Partimos de una hipótesis que venimos desarrollando y validando en las últimas décadas, en todos los niveles de los sistemas educativos de varios países latinoamericanos. A estas alturas admitimos que una educación formal, sistemática y teóricamente bien fundamentada debe considerar primero un modelo metafísico, una filosofía bien cimentada. En segundo lugar sostenemos que es la persona humana y su proyecto de vida, en relación o comunitariamente considerado, el centro de toda actividad formativa; se necesita, por tanto, una antropología pedagógica acorde con el modelo. Después, y teniendo en cuenta que la labor y los resultados educativos suponen siempre un perfeccionamiento, progreso o experiencia vital sucesiva en el campo del aprendizaje, de la adquisición de nuevos conocimientos y capacidades de comunicación, encaminadas a la sabiduría y a la visión bien formada; todo ello requiere tener una teoría

del aprendizaje humano o aprehendizaje, una epistemología pedagógica acorde con la antropología y con el modelo. Finalmente, toda actividad educativa requiere de una organización y gestión de máxima calidad, que con talento humano bien formado, con recursos materiales suficientes: financieros, tecnológicos, de infraestructura, permita obtener los resultados proyectados en la formación integral, en la recuperación de la familia como primera escuela, en la reconstrucción socio comunitaria del entorno y en la conservación y desarrollo de la casa común que tenemos. Esto último lo estamos considerando como un desarrollo curricular coherente, a través de proyectos: institucional, educativo, curricular, de “aula” (virtual o real), socio-comunitario productivo; dirigidos todos ellos al desarrollo del proyecto de vida personal comunitario.

El investigador y autor que fundamentalmente inspira nuestra propuesta es Fernando Rielo Pardal (Madrid, 1923 - Nueva York, 2004), fundador de la Escuela Idente y de otras organizaciones religiosas, sociales y culturales, que se constituyen en un gran movimiento a nivel mundial.

## **Introducción**

La presente exposición es una síntesis de un estudio que vengo realizando y validando en la vida académica universitaria de varios países latinoamericanos y en las pretendidas innovaciones educativas y curriculares de los sistemas públicos de tres de ellos. Pienso, no obstante, que lo que voy a decir se puede aplicar al momento actual y podría orientar las necesarias innovaciones que requiere el mejoramiento de la calidad educativa en todo el mundo, tanto en la educación formal como en la que desde siempre ha tenido mucha importancia - la familia, primera escuela - y en la que hoy nos preocupa a todos los educadores: las redes sociales y sus magníficas posibilidades informativas, comunicacionales y -sobre todo- relacionales.

No obstante, esta exposición quisiera que tenga, más que una sola finalidad académica para este Congreso, la que hace unos

días me decía una pedagoga, con la que he tenido la oportunidad de compartir la cátedra universitaria en Bolivia. Después de trabajar más de veinte años con niños, adolescentes y jóvenes en situación de abandono, está creando una consultora para formar “*Comunividas Educativas*”, porque ya se había convencido de que solo trabajando en común y solo haciendo vida de la tarea educativa, se puede conseguir lo que nos propongamos. Y esa propuesta (formar con ustedes una *comunivida*) es la que quisiera convertir en objetivo transversal de esta comunicación. También mi experiencia de más de cuarenta años dedicado a la educación se resumen en acontecimientos y anécdotas, de *comunividas*, que tienen por protagonistas a familias, personas, comunidades concretas de Perú, de Ecuador, de Bolivia.

Hoy se habla de “modelos pedagógicos” desde muy diversas perspectivas<sup>1</sup>. Todas ellas podrían generalizarse en pretender esclarecer el concepto de esos “modelos” como “*la huella inocultable de nuestra concepción pedagógica... el modelo pedagógico con el cual se siente más empático*” (De Zubiría pp. 23-24), aunque la gran mayoría de esas concepciones están influenciadas por el vacío metafísico que ha caracterizado el avance de la ciencia y la tecnología desde el siglo XIX hasta el presente. Muy pocos pedagogos han acudido a la filosofía en la búsqueda de un mejor desarrollo de las ciencias de la educación; la metafísica y la filosofía están siendo sustituidas, en unos casos por la tecnociencia, y en otros por las reductivas ciencias cognitivas y sus loados resultados investigativos, como el genoma, conectoma y mapa del cerebro humano. Estamos por ello en una época histórica de grandes contradicciones: es la de mayor índice de cobertura educacional y al mismo tiempo la de una dramática pérdida del sentido de la vida personal, familiar y social, que nos está llevando a nivel global a situaciones tan graves como la presente - no declarada- tercera guerra mundial; o a un reconocido cambio climático provocado, que amenaza el equilibrio ecosistémico y socioambiental de la casa común de la

---

<sup>1</sup> El día 27-09-2015 la Web registraba “Aproximadamente 415.000 resultados”. En Imágenes: 875.000 resultados. En videos: 24.300 resultados. En Noticias: 8.680 resultados. Libros: 3.950 resultados. En total 1.326.930 entradas.

humanidad; o a tener que presenciar un alto índice de suicidios en jóvenes estudiantes de países que están en los primeros puestos PISA de una contradictoria “calidad educativa”.

Necesitamos replantearnos esta compleja situación de la educación en escenarios como el presente Congreso y buscar juntos fuentes de reflexión que inspiren una actuación clara y convincente en la búsqueda de soluciones al problema de la educación en el mundo global, con propuestas como la que queremos presentar en esta breve exposición, pero siendo conscientes que solo su aplicación y evaluación en situaciones locales podrían permitirnos constatar su validez.

Si escuchamos decir, por ejemplo, a José Ortega y Gasset: “La pedagogía no es sino la aplicación a los problemas educativos de una manera de pensar y sentir sobre el mundo, digamos, de una filosofía” (1982:155), podríamos deducir que el enfoque o propuesta pedagógica es algo así como la filosofía/concepción o modo de ver el acto educativo, en función de las necesidades específicas del tiempo histórico que vivimos. Es un sistema teórico donde se puede ir integrando la experiencia propia y ajena acerca de la educación, en proyectos aplicables a necesidades específicas de una comunidad humana concreta.

Llegar a comprender/asimilar/manejar un “modelo” pedagógico requiere, sin duda, una reflexión científica, entendida esta como el seguimiento de un camino seguro (método), sistemático, teórico y estratégico hasta encontrar el “modus” (modelo) de dar unidad, dirección y sentido a todos los conocimientos que - en este caso - vamos teniendo de la educación como proceso de aprendizaje/enseñanza, en la conformación progresiva de la integradora personalidad del sujeto educativo, en ambiente y espíritu relacional-comunitario. No obstante, poseer solo un método, una estrategia, una técnica-tecnología educativa o una teoría desvinculada de un modelo sistémico-teóricamente bien fundamentado, no nos permitiría llegar a la comprensión integral e integradora del “modelo” pedagógico; mejor llamado - a mi modo de ver - enfoque o propuesta pedagógica.

Es por ello que, en la búsqueda de soluciones estructurales al problema de la educación, hemos acudido a los autores que coinciden en que se necesita una “concepción filosófica de la educación”, un “paradigma para el contexto educacional”, un modelo metafísico que nos permita replantear cada uno de los elementos fundamentales de cualquier sistema educativo coherente.

Desde esta constante, que supone el modelo, voy a permitirme afirmar, hipotéticamente, que un enfoque o propuesta pedagógica coherente debe considerar estos componentes esenciales – variables interrelacionadas– cuyas características innovadoras van a exigir, a su vez, un replanteamiento de la concepción de ciencia que se está manejando en el ámbito universitario actual, pues – en aforismos o proverbios de Fernando Rielo – “*La verdad es pasada la frontera de la ciencia*”; quizá porque “*La sabiduría es el soporte de la ciencia*” o porque, en el irrenunciable anhelo del ser humano a poseer la verdad y la sabiduría, no nos hemos dado cuenta todavía que “*La experiencia enseña poco, pero la ciencia... menos*” (Rielo 2002, pp 109, 110 y 118).

Centro, entonces, mi exposición en los siguientes cinco aspectos que considera la propuesta que pongo en consideración de los pedagogos-filósofos, entre los cuales me gustaría considerarme un aprendiz más:

- **Un modelo, sistema y teoría metódicos.**- Es la cosmovisión, el paradigma, la matriz cultural, la visión del mundo y de la vida que orienta nuestro conocimiento, actuación, reflexión, observación, de la educación como una realidad interpersonal; así como su forma de sistematizarla, de fundamentarla teóricamente, a fin de poder intervenir en ella adecuadamente.
- **Una concepción antropológico-pedagógica** acorde con el modelo.
- **Una teoría del aprendizaje humano (aprehendizaje)**, epistemológica y axiológicamente consecuente con el modelo y la antropología pedagógica.

- **Una propuesta curricular coherente**, que tenga como eje transversal un proyecto de vida personal (PVP) bien-formado, que dé unidad, dirección y sentido a todos los demás proyectos (institucional, educativo, curricular, de “aula”, de interacción social).
- **Todo ello desde/hacia las ciencias de la educación bien-formadas**, abiertas, desideologizadas, inclusoras, potenciadoras,... como plataforma sin la cual los sistemas educativos y la praxis educacional se ideologiza hasta la intolerancia prejuiciosa y fanatizadora, reduce su alcance hasta la deshumanización egocéntrica e individualista y excluye valores-virtudes universales, sin los cuales la educación pierde su inmensa capacidad de unir, direccionar y dar sentido a la vida personal, familiar y comunitaria; generando el que viene llamándose “pensamiento débil”, que origina una débil, desorientada o mal formada educación.

Como hemos dicho, el autor que está orientando nuestra propuesta es Fernando Rielo, fundador de la Escuela Idente<sup>2</sup>, quien durante más de cincuenta años de investigación ha dado origen a un nuevo modelo de pensamiento – *Modelo genético o Concepción genética del principio de relación* – inspirado en Jesucristo, a quien Rielo considera el más excelente pedagogo; el economista, el sociólogo, el político, el científico, el filósofo, el metafísico,... por antonomasia (Col 2,3). Su visión histórica del Maestro la podríamos resumir en esta afirmación que él hace en su libro: *El humanismo de Cristo: “Cristo fue un hombre, un ser humano históricamente reconocido que hizo y dijo muchas cosas que han influido sustancialmente en el curso de la historia”* (p. 28). Por eso propone que el reto de este siglo XXI es sentar a Cristo en las cátedras de las universidades<sup>3</sup>, en las cátedras de las culturas,

<sup>2</sup> La mayor parte de su obra aún inédita; lo que está en las “fuentes de información”, al final, es una pequeña parte de la misma.

<sup>3</sup> “Y tenemos que saber, por otra parte, que Cristo al traer el cristianismo, ha traído también a este mundo la plenitud del saber, la plenitud de la verdad y de la verdad que tiene que ser enseñada de una forma perfectamente organizada en todas las cátedras de todas las Universidades, de todos los centros estudiosos del mundo. Es un anhelo mío” (Fernando Rielo, Roma, 2-6-1973).

en las cátedras de las nuevas “ciudades del conocimiento”, de las que él llama “*ciudades [monásticas] identes*” (Orellana, pp 131-134). Pero este nuevo modelo, que reaviva el pensamiento de Jesucristo tiene una condición *sine qua non* para su comprensión, expresada claramente por Rielo: “*saber exponer con competencia este pensamiento en el que no puede desprenderse la vivencia de su mensaje*”; hecho que, más que en palabras, lo convierte este autor en experiencia vivencial: “*Soy un peregrino que intenta seguir el camino, la verdad y la vida de Cristo*” (Gazarian, p. 139).

Solo desde esta consideración que nuestro autor hace de Jesucristo se puede entender que su *metafísica genética* considera un campo racional con propiedades metódicas de *consistencia, completitud y decidibilidad*, que garantizan un pensamiento fuerte, bien formado; y que también considera un campo revelado que “cumple la propiedad de la **satisfacibilidad**, consistente en la plenitud absoluta de la **consistencia, completitud y decidibilidad** de la concepción genética del principio de relación y su sujeto absoluto” (Ferraz, p 111). La fuerza de este pensamiento rieliano está basada, a mi modo de ver, en su rigurosa y metódica sistematización y en la sabia ruptura del relativismo y escepticismo que caracteriza al cientismo verificacionista actual, con su afán cuantificador de una metodología exclusivamente experimental y racional, que desconsidera la fuerza de la creencia y la “energía de la fe” (Asensi, p 100).

Veamos, entonces, uno por uno de estos componentes de una propuesta educativa bien formada:

### **I. MODELO.- Hacia una mejor comprensión de las condiciones de un enfoque o propuesta pedagógica más coherente**

Para poder entender mejor lo que queremos decir con “modelo, sistema y teoría metódicos” aplicados a la educación, necesitamos una clarificación previa de estos conceptos, desde el pensamiento de Fernando Rielo, que nos permitirá también comprender mejor la nueva visión o el nuevo paradigma del cambio de época que estamos viviendo, con sus grandes expectativas y amenazas, y su aplicación a la educación. Lo sintetizamos en este cuadro:

#### MODELO, SISTEMA, TEORÍA<sup>4</sup>

- **MODELO:** “es axioma indemostrable y por sí mismo evidente en tal grado que no se deja subordinar, ni ser resultado de ninguna premisa” (pp 100-101)... Es “filosofía de vida”, “visión del mundo”. El ser humano llega a él mediante su incansable actitud sistematizante, con fundamento y por el fundamento.
- **SISTEMA:** En griego: “ordenamiento de los elementos que conforman una visión del mundo” (p 101). Debido a este afán “sistematizante”, la inteligencia humana va integrando/ modelando el conocimiento y la experiencia. He aquí la relación entre sistema y modelo.
- **TEORÍA:** “En su origen griego: visión o examinación de un objeto complejo. Es una visión reflexiva en la que se hace imprescindible un ‘método’ (medio de seguir un camino) que va tomando formas complejas” (p 101)... La teoría tiende hacia el sistema y éste hacia el modelo.
- “El concepto de teoría, en la antigüedad, poseía una connotación sagrada; así lo atestiguan Plutarco y otros autores, que hacen derivar el concepto *teoría* de la contracción de dos términos: *theós* = Dios y *horáo* = observar, ver, buscar. La *theoría* viene a significar, en su más prístino origen, acción de ver, contemplar, buscar lo divino. Este concepto denotaba una forma sacralizada de visión del mundo, de la naturaleza, del ser humano, que recorría todas las esferas de la cultura. Dominaba el estadio primitivo de una concepción mística de la vida. Parménides hecha por la borda esta visión a lo divino por medio de su intento desacralizador... sustituye el *theos* por el *eidos* constituyéndose éste en el elemento modular de la visión del mundo. El *eidos* ha dejado de ser «idea de Dios»

---

<sup>4</sup> Este y los demás textos que siguen corresponden a una conferencia dada por Fernando Rielo en Madrid titulada: “*Función de la fe en la educación para la paz*”, 22 de noviembre de 1994. En: Asensi, 2001, pp 100-104; cuyo análisis casi completo pongo en consideración de ustedes, pues su aporte es lo que en este caso nos interesa.



para transformarse en «ídolo de sí mismo», esto es, en «ídolo», en sustantivación de la «idea en sí misma», que recogerá al vuelo Platón y se le caerá de las manos a Aristóteles: es la consecuencia inmediata de la pseudo proposición identitática “el ser es el ser” (p 104).

- “... cuando una idea deja de ser «idea de algo distinto de sí misma», se «metamorphosea» en «*éidolon*», en ídolo, en simulacro, en espectro sin ningún tipo de referente: degradación de la «idea de» en «idea en sí misma», en simulacro, seudorrealidad, representación vacía, abstracto que necesita ser sustantivado en el mundo de la razón con las características propias de algo que es verdad, determinando, de este modo, una forma idolátrica, más aún, ologátrica del comportamiento humano. Su primera consecuencia es una «mal formada» visión antropocéntrica del mundo que tiene por seudomodelo un «*ídolo*» al que todo lo demás hace referencia».

*En consecuencia:*

“La teoría, implicada en el método, no es todavía sistema: el sistema no se queda, aunque lo asuma, en el método; antes bien, tiene por paradigma un modelo. El método se contenta con lo que, en castellano, su misma palabra connota: trazado o recorrido de *metas* que se visualizan en el horizonte reflexivo. Sistematizar es más que teorizar: la teoría está en el camino intermedio entre la opinión y la ciencia. La teoría y el sistema tienen en común la *visión* de un conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente. Este hecho constituye la prueba de la radical tendencia de la inteligencia humana a que no quede nada aislado; antes bien, teorizado o sistematizado en el conjunto unitario de una visión del mundo o de la realidad: en la teoría, mediante el método; en el sistema, mediante el modelo...” (pp 101-102).

“El comportamiento humano (...) no se queda en la mera elaboración de un orden sistemático. Va mucho más lejos: esto es, a la forma, al modo de este orden. Este *modus* es lo proporcionado por el *modelo*... A todo modelo sigue una sistematización” (p 102-103).

Creemos acercarnos a la realidad cuando sostenemos que la “parálisis paradigmática” a la que muchas veces está sometida la educación nos ha hecho reconocer a menudo que, efectivamente, tenemos una educación del siglo XXI, con profesores del XX y metodologías del XVIII o XIX. Debemos adquirir la “mentalidad del ajedrecista” que rompa el involutivo esquema: “*Hacer una y otra vez lo mismo y esperar que las cosas cambien*”. Por tanto debemos “*adoptar un pensamiento renovador basado en el modo mental del ajedrez [que] demanda cambiar incluso hábitos de vida y de análisis*” (Beltramo y Polo, pp. 90-92). Para nosotros, este pensamiento renovador o esta ruptura de nuestra posible parálisis paradigmática se constituyen en objetivo fundamental de esta propuesta.

Nos resultará más fácil este cambio de mentalidad, esta “negociación” con nuestros prejuicios, si empezamos a aplicar las reglas epistemológicas, la “regla de honor” del investigador, del científico, en el modelo genético de Fernando Rielo: “*Es un hecho experiencial que el ser humano, lejos de buscar o refugiarse en su propia identidad, tiene conciencia de que no es sólo conciencia de sí, ni obra sólo “para sí”; es, más bien, alguien con conciencia de alguien y que obra para otro alguien*” (Rielo, 2001, p. 89). Postura que nos lleva a convertir nuestra “autoestima” o “*autismo espiritual, moral y psicológico*” - tentador siempre de nuestra reafirmación cognitiva - en una “epojé” o puesta entre paréntesis de nuestros conocimientos previos, para la adquisición de un necesario pensamiento renovador.

## **II. DESDE/HACIA LAS CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN BIEN-FORMADAS.- Concepción de la ciencia y marco epistemológico de algunas investigaciones actuales**

Recientemente he tenido la oportunidad de ser lector de varias tesis doctorales de universidades de Brasil y Bolivia. Las metodologías empleadas en estas investigaciones (socioconstruccionismo-autoetnográfica-cualitativas, para la innovación social) validan y recuerdan, a mi modo de ver, una necesaria e innovadora

concepción de la ciencia y de la investigación, en la que se prioriza la relación dialógica, la potenciación progresiva y la inclusión enriquecedora de saberes abiertos a la construcción permanente de un conocimiento-bien-formado. Este marco epistemológico vivencial o experiencial de la investigación científica es fundamento y motor del necesario complemento experimental o cuantificacional de la misma. Observemos en el cuadro que el “criterio de credibilidad” de las ciencias experienciales (humanas o del espíritu) es soporte del “criterio de validez” de las ciencias experimentales (de la naturaleza). No al revés.

Los informes de investigación doctoral que he tenido delante últimamente nos demuestran que, si sólo nos fijamos en la cuantificación y en resultados estadísticos, con una pretendida objetividad de la problemática que plantean estas investigaciones, podríamos estar incurriendo en reduccionismos, exclusivismos y hasta en fanatismos-ideologizantes-intransigentes en el análisis de los resultados. En palabras de Ernesto Sábato, estaríamos con ello haciendo realidad que *“el lenguaje de la ciencia se separa para siempre del lenguaje vital... Muy diferente es el lenguaje que se emplea en el mundo del hombre concreto. En primer término porque su realidad no es lógica, y luego porque no solo o ni siquiera se propone comunicar un conocimiento o una verdad: más bien pretende expresar sentimientos y emociones, e intenta actuar sobre el ánimo de sus semejantes, incitándolos a la acción, a la simpatía o al odio...”* (pp. 44-46). Es por ello que, en la concepción genética de la ciencia y de la investigación, la llamada por Rielo *“unidad de vivencia”*, propia de las ciencias experienciales, es la que da dirección y sentido a la *“unidad de medida”* de las ciencias experimentales.

Todos los resultados de investigación son, sin duda, objetivo-subjetivados o subjetivo-objetivados. Pienso que esta interesante condición de los estudios presentados es uno de los aportes más significativos de estas investigaciones. No obstante, algunas de ellas se quedan en este ámbito metodológico, sin considerar que la metodología es -como su significación etimológica lo señala-

el “camino” que nos permite salir-llegar modélicamente a lo que tiene por objetivo cualquier investigación científica: servir al ser humano, a su desarrollo integral –“*Todas las ciencias... estudian o tienen como última referencia al hombre*” (Rielo, 2001, p. 88)- desde el modelo de pensamiento que, implícito o explícito, tiene necesariamente toda propuesta seria de investigación. Analicemos el esquema del Modelo Genético y la concepción genética de la ciencia, de la página siguiente, que pretende sintetizar la propuesta de Fernando Riello al respecto.

En el gráfico se puede apreciar que es importante la “función epistemológica” de la investigación científica, pero carecería de dirección y sentido sin una “función lógico-sistemática” del modelo y más aún sin una “función vivencial” teantropológica, comprometida con la realidad a investigar, rompiendo los límites que impone esa misma realidad. Solo con un “modelo adecuado” y desde una concepción antropológica coherente podremos alcanzar una “visión bien-formada”; en este caso de la educación, de la pedagogía, del desarrollo curricular; abiertos siempre a una investigación potenciante del diálogo en la comunidad científica, sin exclusión de aporte alguno, que facilite la búsqueda de la “unificación del pensamiento” pedagógico -y, en general, de todas las ciencias de la educación- al servicio de un auténtico, sistemático, comprometido e ilimitado desarrollo humano vital, integral e integrador.

Ya en 1957, Mario Bunge se preguntaba: “¿A qué se debe el descuido de la epistemología y el desdén por la actitud científica entre nosotros?” (p.125). Este epistemólogo argentino hace un análisis muy rico de las causas de “*La reputación ambigua de la epistemología*” (pp. 126-129) en Latinoamérica, que podríamos considerarlo como el inicio del estudio sistemático que Fernando Riello y su Escuela Idente están haciendo para fundamentar esta nueva concepción de la ciencia y el marco epistemológico de las investigaciones que desde el *modelo genético* rielliano adquieren una nueva dimensión; siempre, claro está, teniendo al ser humano como origen, sujeto y fin de la ciencia o de la investigación científica.

### **III. UNA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICO-PEDAGÓGICA ACORDE CON EL MODELO.- Ontología o mística, como “vida” y “camino” hacia/desde la “verdad” del modelo.**

¡La persona –en sus relaciones, formales y trascendentales, y en su proyecto de vida personal-comunitario (no individual)– es el centro del proceso educativo!

Para Fernando Rielo (2012: 33ss) la persona humana es un espíritu sicosomatizado, inhabitado constitutivamente por una genética presencia divina desde el primer momento de su concepción; de tal manera que todo actuar humano hay que entenderlo como resultado de una acción agente en una acción receptiva o la que él llama también “acción teantrópica”<sup>5</sup>. Esta concepción del ser humano, este humanismo y su aplicación a las interrelaciones pedagógicas, hemos comprobado que tiene resultados gratamente impresionantes en la tarea y resultados educativos.

Es, por otra parte, la mejor manera de entender la definición que Jesucristo tiene del ser humano: “dios o hijo de Dios” (Jn 10, 34), en el contexto del modelo metafísico que Él nos plantea (Verdad-Vida-Camino) como Sujeto Absoluto, de personas divinas en “inmanente complementariedad intrínseca”, constituyendo única divinidad en la que los seres humanos podemos orientar y llegar a comprender nuestra existencia, nuestra vital movilidad (“*En Él vivimos, nos movemos y existimos*”). En esta definición e interacción teantrópica educacional, de “carácter abierto” (Asensi, p. 99), a mi modo de ver, está la clave para comprender la “concepción genética de la pedagogía” de Fernando Rielo, quien sostiene que la tarea primordial de la educación es la formación de la libertad,

---

<sup>5</sup> Fernando Rielo (2001: 25, 76-77), en su pensamiento considera la teantropía como “la historia de la acción *ad extra* de las personas divinas en la persona humana con la persona humana” (p. 25). Lo reafirma, lo amplía y lo universaliza él mismo en su “concepción genética de la metafísica y de la ontología o mística”, considerando la teantropía como una “antropología trascendental” que nos conduce al “estudio de la actuación del sujeto absoluto en el ser humano con el ser humano” (pp. 76-77).

el perfeccionamiento de la capacidad de amar, de vincularse, de la persona al servicio de su unitiva-activa y potente energía extática o “energía constitutiva dada a nuestra inteligencia” (Rielo, 2012: 89).

Esta concepción antropológico-pedagógica es original y actual (Rielo) y a la vez antigua y de gran tradición histórico-cultural (Cristo). Este humanismo reúne todas las condiciones para una auténtica educación integral, para atender las exigencias de un pleno desarrollo de la vocación de todo ser humano, pues el único humanismo que pone a la persona, a la familia, a la comunidad, en relación vital con el modelo absoluto. Ya nos lo afirmaba el papa Pablo VI en su Carta Encíclica *Populorum Progressio*: «... *no hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre a lo Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana*» (# 42). Es interesante plantearse el porqué durante veinte siglos de “cristianismo” no se ha esclarecido esta riqueza integradora del pensamiento de Jesucristo, que nos propone ahora Fernando Rielo; pero no es este el momento de plantear las varias hipótesis que hay al respecto.

El ser humano educable, en el pensamiento rieliano, está concebido como persona, sujeto de relación con otras personas; que propicia su inagotable formación o educación en el desarrollo armónico de las tres leyes ontológicas que rigen su doble carácter psicosomático y sicoespiritual: perfectibilidad-inmanencia-trascendencia. Al ser un espíritu sicosomatizado (ámbito formal o naturaleza humana evolutiva y creada), constituido, inspirado, movido por la divina presencia en su espíritu (ámbito trascendental o naturaleza deitática increada), no resulta difícil entender que es en esta relación inmanente y trascendente que se define su personalidad, su carácter educable y su perfectibilidad ilimitada.

Puede ayudarnos a comprender mejor a F. Rielo, en las que él considera estructuras y funciones del espíritu humano (consciencia perceptiva o percepción consciencial, creencia - expectativa - amor, etc.), si contrastamos los resultados de sus investigaciones con las que se están realizando sobre el “genoma”,

“conectoma” y el “mapa del cerebro” humanos. Y, al mismo tiempo, podremos de esta manera des-ideologizar o abrir la actitud prejuiciosa, fanática o cerrada de quienes se quedan en este campo de las ciencias cognitivas; superando así este límite, para entender al ser humano desde una visión integral e integradora, que es nuestra pretensión también; pero deshaciendo los mitos de una antropología pseudo-científica, como el que pretenden estas importantes investigaciones, confiando únicamente en el poder de la tecnociencia aplicada a las neurociencias.

#### **IV. UNA TEORÍA DEL APRENDIZAJE HUMANO (APREHENDIZAJE), EPISTEMOLÓGICA Y AXIOLÓGICAMENTE CONSECUENTE CON EL MODELO Y LA ANTROPOLOGÍA.- La inspiración del sujeto absoluto como principio, origen y fin del conocimiento.**

Necesitamos comprender la concepción genética del método en F. Rielo, la función epistemológica de su modelo, para entender que el proceso de aprendizaje-enseñanza tiene como objetivo fundamental la ruptura de todos los límites de su dura condición sicosomática. Esta capacidad de romper los límites de su naturaleza humana le viene dada por efecto de la actuación del modelo y se convierte en aspiración, experiencia y compromiso vital de la persona que pone en ejercicio todas sus estructuras y operadores sicoespirituales en la sobrenatural interacción (teantropía) con el personal sujeto absoluto.

Además de esta capacidad de romper los límites a los que nos condiciona la naturaleza humana, la gestión del conocimiento en la pedagogía rieliana no apunta solo a un manejo sistemático de la información o a una sola capacidad de comunicación de los diferentes saberes (conceptuales, prácticos, actitudinales); más bien su gnoseología va dirigida a la activación de nuestra capacidad emprendedora, creativa e innovadora, que se adquiere desde una visión bien-formada por la inspiración que nos da el trabajo intelectual y, sobre todo, la experiencia vivencial teantrópica de esos saberes, que se origina en nuestra permanente,

libre y amorosa convivencia humana y sobrenatural. Para ello se requiere una silenciosa modestia intelectual, para poder acceder a una sobrehumana sabiduría; se requiere una paz interior, para poder tener una expectante fortaleza de ánimo; y se precisa una libertad generosa, que nos permita esa progresiva convivencia que perfeccione sin pausa el amor humano-divino.

Fernando Rielo (2009: 63) nos hace entender que el verdadero conocimiento o la inteligencia humana “*surge del esfuerzo, de la generosidad, de la disposición*”; así como nos afirma que es poco inteligente quien piensa que es suficiente el saber científico o la experiencia que pueden dar los títulos universitarios o las propias cualidades personales: “*Todos nos creemos, en más o en menos, muy sabios, y algunos se consideran con una inteligencia poderosísima, porque resulta que han estudiado, pongamos por caso, medicina, o ingeniería o ciencias exactas con unas calificaciones brillantes. No todo está en el talento fácil y en la falsa seguridad que pueden dar las buenas cualidades*”. No son las licenciaturas, maestrías y doctorados los que nos hacen tener conocimiento de lo que la vida humana esencial y prácticamente necesita –“*cuánta sabiduría queda oculta al dominio de la ciencia*” (Rielo, 2001: 125)-; hay que buscar en la estructura funcional del “*patrimonio genético de nuestro espíritu*” (Rielo, 2012: 78) la fuente, el origen y el principio del conocimiento humano; de esa sabiduría y visión que sobrepasa los límites de la ciencia experimental, de las ciencias cognitivas que pretenden fundamentar el aprendizaje y el saber humanos en la estructura y funciones neuropsicológicas, con base en nuestro sistema neurocerebral.

Ya lo hemos señalado: “*La naturaleza humana es un espíritu sicosomatizado*” (Rielo, 2012: 49), poseemos, además, una naturaleza *deitática o mística* (Rielo, 2012: 75) y es, por tanto, al “*conocimiento espiritual*” (Rielo, 2012: 98) y a la “*inspiración constitutiva*” (Rielo, 2012: 55) a las que tienen que remitirse las innovadoras investigaciones gnoseológicas y epistemológicas del futuro, si realmente queremos dar dirección y sentido a la educación integral, propalada por todos nuestros sistemas educativos.



Son muchos los autores que se refieren a esta nueva y revolucionaria visión epistemológica, correspondiente a esta concepción antropológica de un “espíritu sicosomatizado” que participa de una sabiduría superracional. Sirva de ejemplo lo que el profesor Ricardo Castañon nos dice acerca de esta sabiduría, “*que no consiste en un cúmulo de datos en el cerebro, más bien nos remite a la capacidad que el humano tiene para convertir su información en un recurso que ilumina su camino, perfeccionándolo, elevándolo hacia niveles superiores de vida interior espiritual*” (pp. 377-378). Sin duda alguna, este saber no es sin la capacidad cognitiva, neurocerebral del ser humano; pero no es ésta la fuente primordial del mismo. Es más bien en su condición genética espiritual que hay que buscar la explicación de esta sabiduría y visión humano-divina de la que es capaz la persona humana.

**V. UNA PROPUESTA CURRICULAR COHERENTE.- En la que el proyecto de vida personal sea eje transversal de todo el proceso educativo.**

Entendemos el proyecto de vida personal, desde la concepción genética de la pedagogía, de esta manera:

No nos podemos detener en un análisis exhaustivo de este mentefacto conceptual. Pero sí dejemos abierto el diálogo afirmando que si en nuestras instituciones educativas no establecemos las relaciones pedagógicas, formativas, educacionales, teniendo como referencia permanente el proyecto de vida personal-comunitario, seguiremos teniendo niños, adolescentes y jóvenes escolarizados, pero no formados ni educados; y seguiremos ampliando la cobertura universitaria, obteniendo licenciados, ingenieros y postgraduados que salen de las universidades a engrosar los cuerpos de profesionales corruptos, “*ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada en muchos países —en sus gobiernos, empresarios e instituciones—, cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes*” (papa Francisco, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 60).

*Condición fundamental de la gestión y desarrollo curricular desde este modelo-sistema-teoría pedagógica:*

- Este es un enfoque curricular que tiene como centro el **desarrollo personal** integral e integrador de la persona (**¿quién?**), orientado a una verdadera “*transformación intelectual*” y a una “*reconversión educativa*” (Freund, p. 45).
- Considera muy importante el contexto socioeducativo concreto, con un **análisis situacional** permanente (más que solo un diagnóstico), con un proceso constante de **evaluación** y de **planificación** de ese mismo contexto; así como un compromiso en lo que a **toma de decisiones** se refiere.
- En el desarrollo personal se debe priorizar la educación que distingue y complementa la **matriz pedagógica** y la **matriz didáctica**. La primera es asumente de la segunda: la teleología educativa (**¿para qué?**), la investigación/constatación/corrección afectiva y efectiva constante (**evaluación**), junto con una necesaria selección de contenidos instrumentales (**¿qué?**) para un eficaz y eficiente aprehendizaje vivencial y experiencial<sup>6</sup>; esta matriz pedagógica es fundamento de la que llamamos matriz didáctica con su **¿cómo?**, **¿cuándo?** y **¿con qué?**, que nos permita precisar la metodología, la organización temporal y la instrumentalización del proceso de aprehendizaje-enseñanza.
- ¿Hacia dónde va dirigido un enfoque curricular de estas características?... No tenemos en este momento una forma más clara, sencilla y elocuente de responder a esta pregunta

---

<sup>6</sup> Según Fernando Rielo (2012: 88), “La vivencia es el estado de ser, acto de ser, forma de ser y razón de ser del espíritu humano en virtud de la divina presencia constitutiva, en éste, del Absoluto”. Y “La experiencia es la espacio-temporalización de la vivencia cuando ésta se hace explícita en nuestra libertad formada por el amor, y en las demás funciones sicoespirituales y sicosomáticas de nuestras facultades y de la integración somática: la intuición, la fruición, la razón, el deseo, la intención, el sentimiento, la emoción, la memoria, la imaginación, los sentidos, el instinto, la estimulación”.

que la que el papa Benedicto XVI expresaba en el habitual mensaje por la paz mundial del año 2012: *“Que todo ambiente educativo sea un lugar de apertura al otro y a lo trascendente; lugar de diálogo, de cohesión y de escucha, en el que el joven se sienta valorado en sus propias potencialidades y riqueza interior, y aprenda a apreciar a los hermanos. Que enseñe a gustar la alegría que brota de vivir día a día la caridad y la compasión por el prójimo, y de participar activamente en la construcción de una sociedad más humana y fraterna”* (# 2).

### **Cuestión final**

A manera de conclusión, reafirmamos que la comprensión, la contextualización y la puesta en práctica de cualquier enfoque educativo y curricular consecuente y preciso se da en:

1. **UN MODELO.**- En este caso proponemos el Modelo Genético de Fernando Rielo, aplicado ya en muchos ámbitos (ver webgrafías); complementado con otras muchas investigaciones y desarrollo práxico de las mismas que acometen equipos de intelectuales como los que encabezan René Girard (recientemente fallecido), José de Souza Silva, José M<sup>a</sup> López Sevillano o Christian Felber (ver webgrafías), por mencionar sólo algunos.
2. **UNA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICO-PEDAGÓGICA.**- Para F. Rielo, siguiendo el pensamiento de Jesucristo, el ser humano es hijo de Dios (Jn 10, 34), un espíritu sicosomatizado, cuya vivencia y experiencia está siempre animada trascendentalmente por la actuación del sujeto absoluto. Imprescindiblemente debemos avanzar un paso más en las investigaciones que se están realizando sobre el genoma, conectoma, mapa del cerebro humanos. Es urgente, ante el estado actual de *“tercera guerra mundial en fases”* acompañado de una lacerante *“globalización de la indiferencia”*<sup>7</sup>, que

---

<sup>7</sup> Mensaje del papa Francisco para el 1 de enero de 2016. Jornada Mundial de la Paz. # 2, 3 ss.

se acometa una seria y sostenida investigación sobre el “*gene ontológico o místico*”<sup>8</sup> y “*sus leyes de la perfectibilidad, transcendencia e inmanencia*” (Rielo, 2011, p. 92) para que el nuevo enfoque de las ciencias de la educación, desde la *concepción genética del principio de relación* (Rielo, 2012, p. 109 ss) y sus complementarios estudios, nos ayude a superar esta fase crítica en la que se encuentra la humanidad.

3. **UNA TEORÍA DEL APRENDIZAJE HUMANO**, que explique el conocimiento, el desarrollo de la inteligencia, el aprehendizaje, considerando la divina presencia que constituye al educando desde el primer instante de su concepción.
4. **UNA PROPUESTA CURRICULAR COHERENTE**, que dé unidad, dirección y sentido a la educación en la familia, en la sociedad y sus poderosos medios (redes sociales); en las instituciones educativas y sus proyectos institucionales, transversalizados siempre por el proyecto de vida personal.
5. **DESDE/HACIA UNA CIENCIA DE LA PERSONA O DEL SER HUMANO INTEGRAL**, que para Fernando Rielo (2012) es sólo posible desde una “*Concepción Mística de la Antropología*” y un necesario replanteamiento de la ciencia que se manipula hasta hoy en la comunidad universitaria mundial.

Seguimos construyendo una conceptualización teórico-sistémica de lo que supone el proceso educativo integral e integrador, desde este modelo genético que promueve una pedagogía bien formada. Lo expresamos así hasta el momento:

Conscientes de que su desarrollo daría lugar a muchos encuentros, en diálogo abierto, como el presente que tenemos en

---

<sup>8</sup> “Cuando hablamos del gen biológico, nos referimos a los 25 ó 30.000 genes que constituyen el genoma humano según el Proyecto GH. La multiplicidad de genes distintos se dan en la “compositividad” de la materia (la materia es compuesta); sin embargo, cuando hablamos del espíritu, no podemos entenderlo en términos de “compositividad” del cuerpo, ni de “complejidad” del alma o “sique”, sino en términos de “simplicidad” del espíritu, que, por este hecho, posee un único gene ontológico o místico que deja formalmente al espíritu en un estado, acto, forma y razón de ser místico” (Rielo, 2011, p. 92).

este VI Congreso Mundial de Metafísica, dejamos como punto de partida del coloquio una invitación a profundizar en las obras ya publicadas de Fernando Rielo al respecto del concepto de educación integral, o con miembros de la Escuela Idente presentes en diferentes universidades del mundo.

Por ejemplo, el profesor José María López Sevillano, Presidente de la Escuela Idente, nos planteaba una pregunta en una conferencia – “*La persona y sus relaciones*” - impartida en varias universidades: *¿Cuál es la relación fundamental del ser humano que no excluye, reduce o fanatiza?* Y él mismo afirmaba: “*La relación de amor entre personas, que es la que da unidad, dirección y sentido a todas las demás relaciones*”.

Es por ello que en el gráfico anterior transversalizamos toda la propuesta en el “*amar, ser más feliz, convivir, emprender, decidir*”, dando, efectivamente, así unidad, dirección y sentido del “*ser más*” al conocer más, al hacer, como competencias o dimensiones que propicia la educación actual. Y es aquí donde se entiende que el amor no es un abstracto, es la donación entre dos personas (como mínimo dos). Es la relación de amor entre personas, que, al tener en sí esa divina presencia que las constituye genéticamente, podríamos decir que es *amor de a tres*, porque el amor no es un qué, es un quién en relación. Este amor relacional, dice Fernando Rielo es el motor de la historia, de la cultura, de la ciencia. Pero el amor en este mundo es sufriente, exigente, esforzado (“*el dolor del amor*”, para Rielo). Todos los grandes inventos, hallazgos, todas las innovaciones importantes de la humanidad son 10% inspiración/visión/sabiduría; y 90 % de transpiración/trabajo/esfuerzo; con éste, alcanzamos o nos hacemos merecedores de la inspiración.

Todos los valores de la vivencia humana, del proceso educativo (que se reflejan en el esquema propuesto) tienen que estar formados por el amor, por la generosidad. Sin el amor los valores quedan vacíos. Si la relación educativa no está formada por el amor, algo de ella falla; se vuelve estéril y hasta despreciable; nos consta en las declaraciones de muchos adolescentes, jóvenes colegiales y universitarios.

Insistimos en que comprender esta consciente relación educativa formada por el amor requiere conocer a Jesucristo, el Maestro, que asume como persona divina la naturaleza humana y se nos convierte en Modelo Absoluto para las relaciones humanas: económicas, sociológicas, políticas, científicas, pedagógicas, filosóficas. Por ello, instaurar la “cátedra del pensamiento de Cristo” (experiencial y experimental) en las universidades, en los centros de formación de nuestro mundo, es un requerimiento insoslayable para que nuestra razón, nuestro pensamiento, nuestra sabiduría, nuestra visión bien-formada, sea cristológica; en el sentido de coheredera (Rom 8, 17), o participativa “de la naturaleza divina», de la sabiduría o visión divina (2 Pe 1, 4), de la que todo ser humano participa genéticamente; porque es propia del modelo absoluto que nos constituye, nos anima y da unidad, dirección y sentido a nuestra vida personal-comunitaria-familiar.

Pero, recordemos que esta relación educativa teantrópica solo se puede ejercitar en su plenitud si tenemos una actitud humilde, sencilla; la de los niños, con madurez de juicio; desprejuiciada, abierta, dialogal; inclusora, no excluyente; potenciante y no reductiva.

### **Fuentes de información**

#### *Bibliográficas*

Asensi J. et Alt (2001). *Educación desde y para la paz*. Madrid: Fundación Fernando Rielo-FFR.

Beltramo, C. Et Carlos Polo (2012). *Análisis de escenario con mentalidad de ajedrecista*. Lima: Mega Trazo.

Bunge, Mario (1958). *La ciencia su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Castañón G., Ricardo (2012). *Cuando la palabra sana*. 2ª Ed. USA: Grupo Internacional para la Paz (GIPLAP).

De Zubiría S., Julián (2006). *Los modelos pedagógicos. Hacia una pedagogía dialogante*. 2ª Ed. Bogotá: Magisterio.

Ferraz A., et Alt (1990). *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Madrid: FFR.

Freund, Kurt A. (1997). *Modernizar la mente*. 2ª Ed. Ecuador: Moré.

Gazarian, Marie-Lise (2002). *Fernando Rielo: un diálogo a tres voces*. Ecuador: UTPL.

Orellana V., Isabel (2009). *Fernando Rielo, Fundador de los Misioneros y Misioneras Identes*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Ortega y Gasset, José (1982). *Misión de la Universidad*. Madrid: Alianza

Rielo P., Fernando (2001). *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid: FFR.

----- (2002). *Transfiguración*. Madrid: Fundación Fernando Rielo-FFR.

----- (2009). *Cristo hoy. El criterio de credibilidad y el don de la fe*. Madrid: FFR.

----- (2011). *El humanismo de Cristo*. Madrid: FFR.

----- (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: FFR.

Sábato, Ernesto (1953). *Heterodoxia*. Reedición 2003. Argentina: Planeta.

#### *Webgrafías o sitios web*

**De Fernando Rielo, su obra y su escuela (07-09-2015)**

FERNANDO RIELO: Aproximadamente 246.000 resultados

FUNDACIÓN IDENTÉ DE ESTUDIOS E INVESTIGACIÓN:  
1.590.000 resultados.

CONCEPCIÓN GENÉTICA DEL PRINCIPIO DE RELACIÓN:  
630.000 resultados

METAFÍSICA GENÉTICA: 444.000 resultados

ESCUELA IDENTENTE: 54.100 resultados

FUNDACIÓN FERNANDO RIELO: 18.100 resultados

ESCUELA DE HUMANIDADES METAFÍSICA Y MÍSTICA  
FERNANDO RIELO: 720 resultados.

***Webgrafías de otros autores mencionados:***

CRISTO: Aproximadamente 128.000.000 resultados

PAPA FRANCISCO: 49.400.000 resultados

PAPA PABLO VI: 6.440.000 resultados

RENÉ GIRARD: 1.310.000 resultados

JOSÉ DE SOUZA SILVA: 896.000 resultados

PAPA BENEDICTO XVI: 767.000 resultados

JOSÉ M<sup>a</sup> LÓPEZ SEVILLANO: 461.000 resultados

CHRISTIAN FELBER: 424.000 resultados



# *Examining the Neuroscientific Assumptions of Current Moral Psychology*

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA

University of Valencia, Department of Moral Philosophy,

Lecturer in Moral Philosophy

p.jesus.perez@uv.es

Neuroethics is usually presented as a theory that aims to find the foundations of moral behavior in the brain. According to these authors, from these bases it could be possible to construct universal moral codes fixed in our brain during human evolution. So, the study of the brain could provide us with knowledge of the right moral code, what metaphysical theories have tried to explain for centuries.

In my paper I want to analyze this attempt of neuroethics to overcome metaphysics. I will examine whether moral psychology can properly understand the moral domain. My aim is to set forth the main thesis of the neuropsychological approach to morality and evaluate its possible failures in overcoming metaphysics.

*Keywords:* Neuroethics, Neuropsychology, Metaphysics, Morality.

## **1. Introduction:**

In recent decades, evolutionary psychology has developed an intriguing interpretation of the origins of morality. In this paper my aim is to analyze whether the current theories of moral psychology have a correct conception of what the moral phenomenon is. So, if they do not, we could conclude that they do not have a correct understanding of the origin of moral judgments. More concretely in this paper I will focus on Jonathan Haidt's Social Intuitionist Model theory.

Haidt's Social Intuitionism has clear Humean roots. In contrast to the rationalist models of Piaget, Kohlberg or Turiel, Haidt stresses that the source of many moral judgments is not conscious reasoning but automatic and unreflective reactions when a moral event is perceived.<sup>1</sup> So, moral judgments would be similar to aesthetic ones: the perception of a fact leads to a moral evaluative response, positive or negative, with an unreflective and automatic character that appears in our mind as an intuition. The individual is not conscious of how this intuition was generated, he is only aware of its presence and its evaluative force. When the intuition is present in our consciousness the moral judgment is consciously generated.

In other words, moral judgments arise from the affective and automatic responses of the person to the reality. For instance, disgusted reactions toward some situations lead to an unconscious negative evaluation of them and we consider those situations to be immoral. When the judgment is produced, the person elaborates *post hoc* reasoning to rationally justify to himself and to others why he maintains that judgment, which really arose from an intuition. These reasons will be taken from a set of theories available in society. So, moral reasoning is not a cause of moral judgment, but a *post hoc* confabulation of the subject. However, moral reasoning could be a cause of moral judgments generally by triggering intuitions in ourselves or in other persons.

Finally, we should not forget the social dimension of the Social Intuitionism Model. Moral judgments are triggered not only by disgusted reactions, but also by social influences. We behave as we see others do.<sup>2</sup> For instance, when we are in church we perceive that everybody is quiet, so we will remain quiet and consider that we should be quiet in church. When others ask us "why are you quiet in church?", we answer "because the church is the house of God". But the point is that this argument is a confabulation we

---

<sup>1</sup> Haidt, J. "The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgement", *Psychological Review*, vol.108, 2001, p.819.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 823.

have heard from others, not the true reason that leads us to be quiet in church.

This is, *grosso modo*, the Social Intuitionist Model of Jonathan Haidt. Its main points I want to discuss in this paper are two: on the one hand, that moral judgments mainly came from intuitions. On the other hand that moral reasoning is not the cause of moral judgments, but a *post hoc* confabulation. From my point of view both theses build a mistaken conception of morality.

## **2. Criticism**

Haidt's approach to morality has been criticized by philosophers such as Steve Clarke, Neil Levy or Cordelia Fine, and by psychologists such as David Pizarro, Dacia Narvaez or Paul Bloom. Many of them focus on the necessity to stress the role of reason and its influence over intuitions in the production of moral judgments. So, reason could lead us to have intuitions according to the cognitive elements we experience each time. For instance, if we walk on the street at noon and we hear somebody whistling we might feel amused. But if the same happens at midnight in a lonely street we will surely feel fear.

Furthermore, although these authors recognise that intuition is an important element in making moral judgments, Cordelia Fine stresses that reason can influence intuition to produce different judgments. This can happen when we perceive that these intuitive judgments are not morally appropriate.<sup>3</sup> For instance, according to Haidt our mind works through heuristics that lead us to intuitive judgments. One of these heuristics is the judgement of "violent person" when we see a black guy. However, Fine says, our reason can reject this reaction because we consider that judgment morally inappropriate.

This approach of Fine is really intriguing. However, I think that it fails to fully address the problem. The key point is not that reason

---

<sup>3</sup> Fine, C. "Is the emotional dog wagging its tail or chasing it?", *Philosophical explorations*, vol.9, 2006, pp. 83-98.

could restrain our emotions and intuitions in order to make morally acceptable judgements. Instead, the issue is to understand morality correctly and this goes beyond the study of the relation between reason and emotion or intuition. Morality is to decide what we should do. That is, morality is not to decide how we value the reality, but how we should value it. But this process requires the use of reason joined to a set of values, principles, aims and other considerations which are the parameters of our judgement and not automatic intuitions.

Certainly the sphere of morality is no stranger to the emotions. Emotions can have an active and positive role within morality. Emotions show us the moral domain to make moral judgments. For that reason certain emotional responses should be recognised within the sphere of morality. For instance, a person who lacks compassion is not able to perceive the suffering of others. Also, indignation is essential to perceive the injustice around us. Without a capacity for indignation we could not perceive an injustice and condemn it as immoral.

Both indignation and compassion are moral emotions. However, this does not mean that emotions generate intuitive and unreflective moral judgements, as Haidt suggests. Instead, moral emotions are the impulses that can lead us to care about certain problems and reflect on them.<sup>4</sup> But which opinion we have about the problems is something we decide through a process of deliberation.

This is an idea in clear opposition to Haidt's theory, because not all emotions are moral. Haidt points out disgust as a clear example of moral emotion that generates intuitive moral judgments of rejection to whatever generated the disgust.<sup>5</sup> He presents the known cases of consent incest, the family who eat their dead dog or the case of cannibalism to support his argument. The rejection

---

<sup>4</sup> Cortina, C. *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 225.

<sup>5</sup> Haidt, J., Kollert, J. y Dias, M. "Affect, culture and morality or is it wrong to eat your dog", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 65, 1993, p.620; P. Rozin, J. Haidt y C. McCauley. "Disgust", in: M. Lewis y J. Haviland (eds.) *The handbook of emotions*. New York, Guilford Press, 1993, pp.575-94.

people feel leads them to morally condemn these behaviours in a non-reflective way.

But we should reconsider this position. According to some authors such as Nussbaum, disgust is a problematic emotion within the moral domain. She develops several arguments against disgust as a moral emotion. I will refer to two of them.<sup>6</sup> The first is that disgust does not provide relevant moral information. For instance, if we see a crime, we may feel disgust. This emotion could trigger in us a judgement of rejection. But this emotion cannot in itself lead to a moral judgement because the moral evaluation of the crime is independent of the disgust we might feel. So, it is a mistake to consider judgements of disgust as moral ones, because we would be missing the point about the moral phenomenon.

Furthermore, disgust is not only morally irrelevant. It can also be in confrontation with the moral sphere. So, we could feel disgusted by somebody because his face has been deformed as the result of an accident. But this emotion does not legitimise our considering him as immoral and being hostile towards him. If we did so, we would be saying that what is disgusting is immoral. This reaction implies an illegitimate transition from a disgusting act to a consideration about what persons should be or should do and that would reproduce the naturalist fallacy. Somebody could be disgusting, but he might not be immoral. These are two different levels.

Now I will focus on the role of reflection in making moral judgments. The way we make moral judgments is not intuitive, but reflective. We make moral judgments through a process of reflection. Certainly, as Neil Levy stresses, there are spheres where persons defend a judgment without knowing the reasons that support it.<sup>7</sup> For instance, we know that a spider is an insect without knowing what defines an insect. We accept the scientists' explanations of what an insect is.

<sup>6</sup> Nussbaum, M. *Hiding from humanity; disgust, shame and the law*. Oxford: Princeton University Press, pp.87-99.

<sup>7</sup> Levi, N. *Neuroethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.392.

But from my point of view morality is different. Persons elaborate moral judgments from reasons.<sup>8</sup> For instance, when we decide whether we should support a nonprofit organization we consider elements such as our commitment to the poor, our religious or secular duties on charity, our economic resources, the reliability of the organization, etc... all these things considered we make a decision. But there is not an intuition that answers this question for us unreflectively. We might feel happy if we decide to support the cause, but this is not a moral response. The point is to determine whether we should support it beyond our feeling of happiness or guilt. Maybe we should not feel guilty about failing to support to a non-profit organization if we lack enough money to take care of our children.

So, persons do not make intuitive moral judgments. On the contrary, when we have to decide what the correct answer to a moral situation is, we make a moral judgment from concrete elements derived from our comprehensive convictions and our personal situation. We judge something morally and prioritise moral judgments based on values, principles, aims and other elements of judgment related to the context of the situation and to ourselves. The latter are the Rawlsian “burdens of judgment” which are present in our moral reflection.<sup>9</sup> Among the burdens of judgment we have the different ways we have to interpret the moral concepts or the different weight we give to the empirical facts of the subject; even our personal experiences can influence our reasoning in making a moral judgment.

But if moral judgments are reflective, we should conclude that they are responsive to reason. The answer to the question “what should be done?” should be based on a set of reasons that justify it and that lead us to choose it. So, the moral reasoning is not *post hoc*, as Haidt suggests, but, on the contrary, it is a necessary

---

<sup>8</sup> Pizarro, D. A., Bloom, P. «The intelligence of moral intuitions: Comment on Haidt (2001)», *Psychological Review*, 2003, vol.110, 2003, pp.193-196.

<sup>9</sup> Rawls, J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p.54-56.

condition of moral judgement.<sup>10</sup> If we made a moral judgment in a reflective way considering our moral values, principles, aims or interest, it is obvious that the person could rationally explain the motives for his decision. Also, the rejection of a moral judgment should be grounded in normative (and not merely explanatory) reasons.

This thesis conflicts with the case of moral dumbfounding.<sup>11</sup> Here persons morally rejected a case but could not rationally justify the motives for their rejection. However, from my point of view, cases of moral dumbfounding do not fit with the idea of moral domain. Firstly I will analyze the cases like the family that eats its dog and the guy who has sex with a chicken. Both situations trigger a strong reaction of disgust. But, as we said before, we cannot define that reaction as a moral one. The subject who condemns them is approaching these situations through the lens of the disgust and he mistakenly attributes a moral sense to the action because of the emotional impact. The disgust should be distinguished from the moral evaluation and moral emotions, as Nussbaum stressed. Moral emotions permit us to appreciate unjust situations, but the evaluation and the formation of a moral judgment can only be conducted from reflection considering the different elements that influence the judgment. This explains that moral judgment is based on reason and it makes sense to ask for the reasons that lead us to make these judgements.

Concerning the cases of incest and cannibalism, they should not be considered as prototypic moral issues. They are cultural taboos whose prohibition, far from being taken consciously, is inserted in our subconscious. There is no social training to learn the consideration of incest as immoral, and people do not consciously refrain from committing it, unlike the case of killing or stealing. Certainly, throughout history people gave a moral dimension to

<sup>10</sup> Saltzstein, H. D, Kasachkoff, T. «Haidt's moral intuitionist theory: A psychological and philosophical critique», *General Review of Psychology*, vol.8, 2004, pp.273-282.

<sup>11</sup> Haidt, J. Bjorklund, F, Murphy, S. «Moral dumbfounding: when intuition finds no reason». Inedit Text, p.1.

what was really an inherited taboo. Cultures articulated religious or scientific reasons to explain the forbidding of incest, and maybe science can refute them now. But we continue forbidding it unconsciously because it is a cultural taboo with a great emotional component.

This explains the responses in the dumbfounding cases. People maintain their condemnation because incest and cannibalism are aberrant practices with a great emotional component. Although we consider both as immoral behaviours, nobody reflects on whether he should refrain from committing incest or cannibalism. For that reason, whether the incest is consensual or with a condom is a circumstance that does not interfere with the condemnation. Nor does it matter whether we believe incest to be a sin. It does not affect our condemnation. In short, we do not value the morality of the incest in our condemnation, because people condemn it as an emotional response to a taboo. For that reason the judgement is not reflective nor does it consider all the points of the case. But considering a taboo as a prototype of moral behaviour is misunderstanding morality.

### **3. Conclusion**

In sum, as a conclusion I want to stress the role of reflection in the formation of moral judgments. A correct analysis of morality cannot be made from the split between reason and emotion. We need to reflect on the issue to make a moral judgement about it. For that reason moral judgements are grounded in reason and can and should be justified. Because morality is the sphere of the “ought to be” and it requires a rational justification and a normative authority which lead us to these judgements.

When we provide moral judgements as derived from intuitions, with an unreflective character, what we do is presenting as moral judgement what is only a repulsed reaction. This explains that moral dumbfounding always takes the form of rejection, never acceptance of facts. This is an erroneous perception that Haidt holds of the moral phenomenon.



# *Therapy That Heals: A Relational Approach Open to Metaphysics*

CHADY RAHME

Notre-Dame University, Faculty of Humanities, Zouk-Lebanon  
crahme@ndu.edu.lb

## **Abstract**

Psychotherapy is about applying psychological methods in order to help a person overcome some problems, and to reach a state of well-being. But Psyche is not an independent entity; it is a relational entity that only exists in terms of going beyond itself. This concept opens the door for a relational therapy, where therapist and patient are engaged in a relation of empathy, followed by accountability, leading to healing. This therapy starts with the awareness of relational needs that are met through mutual giving. Its fulfillment is in a therapeutic process open to a relationship with the Being, source and end of all existence.

In this paper, I attempt first to show the importance of the openness of therapy to a mystical experience and to a metaphysical understanding of the divine. Then I try to find some criteria that help recognizing a truly mystical experience. Such a therapeutic method would be crucial to the problems of our age, threatened by some pathologies that throw us “into fire and into water”, where fire symbolizes the purely rationalistic approaches that lead us to dry and infertile explanations, while water means a purely affective approach to understand the world.

## **Introduction**

Psychotherapy is a process by which a psychologist accompanies a person in distress, providing adequate care that allows a person to get over some challenges, while getting equipped to deal with other challenges that would take place in the future. Etymologically, *therapeia* means a service rendered, which purpose, medically,

is healing. Psychotherapy is thus the service by which the soul (*Psyche*) would find healing, which is about the recovery of a state of well-being, the hope of every person. But what is the soul, and could it be reduced to brain activities?

### **Relational needs**

Before offering a tentative answer to this question, I would like to explore more the relational dimension of our human nature. It's that both common sense and research across the last fifty years, as well as discoveries in neuroscience over the last 20 years, all prove that humans are essentially relational. Our brains receive stimulation from the outside, a lot of our learning is done by imitation, and our development, both on the emotional and cognitive levels, is marked by our relationships with our surrounding. Our personality and our preferences, who we are and what we do, is shaped in a matrix of relationships that mark the way we exist, grow and make achievements. This matrix of relationships, discussed in the attachment theory of Bowlby<sup>1</sup>, brought awareness to a set of relational needs, discussed in the works of David Ferguson<sup>2</sup>, as well as Erskine, Moursund & Trautmann's<sup>3</sup>. Once these relational needs are met, the person feels loved, and thus manages to face the challenges of life, whereas the feeling of aloneness, resulting from the failure to have these needs met, would result in difficulties coping with daily challenges. These difficulties result from the shaping of the brain's perceptions and responses to new relational experiences in old ways that get stuck in the pain of previous experiences, which results in inability to learn or adapt or grow from those experiences.<sup>4</sup> To make a long

---

<sup>1</sup> Bowlby J (1988) "A Secure Base: Clinical Applications of Attachment Theory". Routledge. London

<sup>2</sup> Ferguson D. (1998) "The Great Commandment Principle", Tyndale House Publishers, USA

<sup>3</sup> Erskine, R. G., Moursund, J. P. & Trautmann, R. L. (1999) "Beyond empathy: A therapy of contact-in-relationship". Philadelphia: Brunner/Mazel.

<sup>4</sup> See The Neuroscience of attachment, by Linda Graham, <http://lindagramham-mft.net/resources/published-articles/the-neuroscience-of-attachment/>, first presented as a Clinical Conversation at the Community Institute for

story short, the feeling of aloneness is at the roots of psychological distress. I would say that aloneness is the main source of suffering in the world. Early experiences of aloneness in one's family would result in different coping mechanisms of selfishness, self-reliance, or self-condemnation, creating different attitudes in relationships. A person would either experience an anxiety that would have him/her require all attention from others for fear of losing them, experience a fear of vulnerability or openness to emotions, or experience a feeling of inability to move, similar to an animal's freezing when facing life threatening situations. These three coping mechanisms hinder relational growth, and require some rewiring of the brain, which is fortunately blessed with plasticity, and can thus build new neural connections that enhance the way we deal with our environment.

### **Rewiring the brain with empathy**

This rewiring of the brain, which is therapy's main purpose, requires a relational setting (therapy itself), where a person experiences what it means to have needs met. It is an environment where the pain, resulting from unmet needs, is first validated through empathy shown by the therapist. The first step in therapy is then empathy. Through it, patients feel less alone in their pain. Someone is here, in their darkness, adding some light to it. The pain is no longer hidden, causing handicaps or angry reactions. The feeling is not avoided, causing a state of denial, where patients refuse any emotional situation in order to avoid the feeling. It is rather lived in a state of mind where the patient says: "I went through painful events, painful things are happening to me, but they do not define me, other things are there too, and they are worth exploring!". This perspective is changed through a journey that starts with awareness and requires humility, which generates vulnerability, becoming an opportunity to receive compassion, and experience a feeling of gratitude, the energy that leads a person to start giving, and thus exploring his/her endless possibilities, and actualizing their potential.

---

Psychotherapy, Fall 2008. <http://lindagraham-mft.net/resources/published-articles/the-neuroscience-of-attachment/>

Many techniques in cognitive psychology simply fail because they are not applied after a necessary validation of the patient's pain. They stay on the individual's level, dealing with the brain as a separate entity to be fixed. But our mind is not simply the neural connections of the brain, it is also the neuro-social connections, the relational dimension of what would be the human soul.

The latter is openness to the other. It is a relational entity, a call in us to *go beyond* ourselves, a quest for what completes us outside of ourselves, in the other. Here is where the relationship with the therapist gets the role of a modeling, a new opportunity to build healthy neural connections that *react less* in order to, or by the means of, *relating more*. Only having the right brain of the therapist speak and respond to the right brain of the patient would help the left brain rationalize things better and build better relational connections.

### **Metaphysical Presence**

This relational nature of ours reminds me of Gabriel Marcel's notion of presence. It is about recognizing the self as "a being-among-beings"<sup>5</sup>. This presence, which transcends the physical aspect of being near someone, requires availability and culminates in communion, two other important concepts in Marcel's thought. Communion, which is the vehicle of well-being, is a state of mutual givenness and mutual penetrability within humans. It is a shared experience that allows a person to fully understand one's own being.<sup>6</sup> It would be the highest level of assurance that we are not alone, and that we are worthy of love and of loving, a mutual care relationship where needs are mutually met.

However, this openness to others, which is a necessary constituent of our personality, and thus a necessary passage to our happiness, cannot be free from fears. What if the other betrays us? What if

---

<sup>5</sup> Marcel, G. (1970). "Creative Fidelity". NY: Noonday Press, p.10.

<sup>6</sup> Marcel, G. "Reply to Gene Reeves," In *The Philosophy of Gabriel Marcel: The Library of Living Philosophers*, 17. Ed. by Paul Arthur Schlipp and Lewis Edwin Hahn. LaSalle, IL: Open Court, 1984, p. 273.

we are vulnerable and the other does not respond well? What if we give but do not receive? What if we do to others what we want them to do to us, and yet find them irresponsible? An obstacle will sooner or later be hindering our relational minds: the human being, object of my relationship, and thus a very important constituent of my person, is not just limited by the finiteness of death, but also limited in presence. No doubt that one person can never respond to all my needs, and expecting this would lead to a pathological sort of attachment and neediness. But also, expecting a community to meet my needs would still leave me with a sense of insecurity (though at a much lower level). This insecurity, or dissatisfaction, is due to the fact that human nature cannot answer my dream of perfect endless happiness. My state of happiness due to healthy relationships is still threatened in a way, and my awareness of my neediness leaves me even more insecure, in a life where everything is destined to end. What would then be the answer to my relational need? Here, the openness to transcendent existence is worth exploring.

First, let us try to understand what it means to be relational, from an ontological perspective. Being relational is about a quest, in the other, for something without which we feel incomplete. It is this directedness in us towards the outside, the other human being. This directedness is a quest for being more, to use a Rielian term<sup>7</sup>. But as we saw earlier, this longing to go beyond oneself is not satisfied by the horizontal human level. Humans have an innate desire to go beyond, and they have an insight that wants to negate the exclusivity of the material finite world, an insight expressed by Ricoeur as an “ontological hope”<sup>8</sup>, something in us that refuses to accept finiteness and wants to dream of a better world yet-to-come. This is where the relational nature of humans is necessarily

---

<sup>7</sup> Rielo uses the term “being-more,” which he reports receiving in a mystical experience, to refer to the relational God, which he distinguishes from the principle of Absolute identity. See “Fernando Rielo: A Dialogue with Three Voices”, by interviews with Marie-Lise Gazarian, Fernando Rielo Foundation Press (2000), p.128.

<sup>8</sup> Ricoeur Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil, 1955, p.64

open to a vertical level, a relationship with a Transcendent Being. This is what Rielo calls as “the divine constitutive presence”<sup>9</sup>, the spiritual dimension of our humanity, which is this essential movement in us to reach a union with God.

### **Therapy and Metaphysical openness**

But this openness to the divine does not seem to be that obvious in a therapeutic context, at least not as obvious as the openness to others, especially in a setting where patients do not believe in God, or maybe do not share the therapist’s belief. This necessitates an approach in therapy that, while respecting the patient’s belief, does not hide the conviction that openness to the other is one aspect of our nature, which is also openness to the divine. This means that, as a first step, the therapist has to be open spirituality. This openness, accompanied with an accepting attitude towards any sort of belief, creates a secure environment where a trauma-free relationship could take place, allowing for healthy thinking patterns to be established in the mind of the patient. It is also important to discuss the image of God with the patient. Whether they believe in the existence of God or not, people have at least the dream of perfection, which is a natural dream of going beyond, of being more, that is always active in them. Melancholy, depression, and other sorts of psychological distress, only hinder this dream from coming into actions of daily work and development. However, this dream lies at the basis of our life; it constitutes our humanity. Having said this, we can conclude that patients have this dream in them, but they are not associating it with the divine, because of failed relational experience, usually with the parental figures. The image within their mind would be of a distant God, a blaming and judging God, or a disappointed God. It is that their failed relationship with the first natural care providers — the parents — had left them in feelings of aloneness. This aloneness creates in them the image of a distant, judging or disappointed god. This image is at the roots of the philosophical pseudo-principle

<sup>9</sup> Rielo, *The Genetic Model in My Thought*, Fernando Rielo Foundation Press (2004), p. 47

of identity, criticized by Rielo, when used to describe God as the Absolute Identity. This image, in its own turn, helped strengthen the concept of individualism that made us think that our human achievement is only possible when we are doing things on our own, distantly from others, in a way to avoid disappointing or being disappointed. Getting patients out of their distress requires serious work on both parental images and the image of God within them. But how can a therapist work on this image?

This work starts by working with the patient on a simple evaluation of the needs that were unmet during childhood. It is important here to note that this is not a psychoanalytical process, where a patient spends time analyzing and understanding the processes that were going on during his/her childhood. This work of recalling the way needs were unmet (or met) during childhood is about discovering the reason why the patient experiences specific feelings of pain and cannot easily cope with situations where some needs are not met. While in this process, the patient would realize the pain in which he lives, because the pain does not simply disappear unless dealt with through comfort, which is the state of receiving empathy from a close person. This empathy, in the case of therapy, will be given to the patient by the therapist. When a therapist gives empathy, two things are affirmed: first, the patient is not alone in the pain; someone here is sharing it, feeling it, and understanding it without judgment or rationalization. Second, the patient gets to see the picture of the pain in a structural context, linking the childhood pain to the set of reactions and distress experienced in the present. Only true feelings of empathy, shown by the therapist (and/or the participants, in the case of a group therapy) could help a person feel comforted, and can help heal the pain of the patient. Note that a pain that is not comforted cannot be healed, and thus keeps on influencing the patient's life indefinitely. Only after showing comfort to the patient, a therapist can start discovering the cognitive distortions, helping the patient reconstruct healthy thinking patterns. But how does metaphysics, especially spirituality, help in this therapeutical context?

## Reverie and the Mystical life

For this, I shall recall what Rielo said about thinking and dreaming: “To think is good, to dream is better”<sup>10</sup>. Rielo brings our attention that reverie is required for a healthy thinking process. It is reverie that lifts humans above the material world into the meta-physical, while we find into it a quest for a redeeming Wisdom, different from the purely rational axis. The dream of the person is in fact a very important part of his quest for the *potential*, which is the thing that, though non-existing yet, could become an answer to the dream of perfection, the dream that is at the roots of all our quests and actions.

When therapy incites dreaming in the heart and mind of the patient, after making sure the patient is comforted, and working on the unhealthy cognitive distortions, opens up for a whole dimension of healthy life, where hope is restored in the mind of the person. This hope becomes a positive energy that encourages the patient to do their best, knowing that this best, though not perfect, is enough. This dream becomes openness to the mystical experience, where an immediate connection with the divine takes place. It is a non-rational activity that exists in our human condition, and is more and more explored in our age.

## Necessity of criteria

This project, however, is not risk free. Any openness to the mystical risks falling into the modern type of what I would call “commercial mysticism”. I mean by this term the type all the systems that sell false hope based on irrational mysticism. One might wonder what rationality would have to do with mysticism, since mystical experience is not exactly rational. But rationality has to do with everything. It enlightens emotions and re-directs them so as to avoid unhealthy thinking, unhealthy reactions and painful outcomes. It also allows people to analyze their condition, which helps them become aware of the reasons of their feelings and

---

<sup>10</sup> Rielo, Dialogue with Three Voices, p. 119.



the ways to get out of vicious circles and self-fulfilling prophecies in their lives. Reason is the judge in any emotional experience, and though it has to be humble and open to what is not rationally explained, it cannot ignore critical thinking and leave the person as a prey to all sort of illusions. In this same way, reason has to be the judge in matters of emotional experiences, and one of the most important emotional experiences is the mystical one, where emotions are the tool of the spiritual dimension of our humanity.

The mystical experience, which by definition, is a direct immediate relation with the source of existence, is thus to be object to reason. This experience, which is also a necessity to have a person rediscover his/her ontological hope, restores the harmony in a person, and thus creates a solid ground to fight psychological (even pathological) distress. But in order to have a mystical life that heals, one needs to examine the ontological conditions of a true mystical relationship with the divine. Here, psychology meets metaphysics, in a kind of openness that should necessarily be humble, receiving, and accepting to be enlightened by the rational quest for the being. In this openness, I will use the thought of Fernando Rielo in order to put some criteria for a therapy open to metaphysics.

In Rielo's thought, we see the relational aspect of our humanity as the image of the Relational aspect of the divine. Here, the concept of "congenitude" in Rielo's thought replaces the traditional concept of substance<sup>11</sup>. Rielo sees that the philosophical systems failed because they were insisting, in a way, in their metaphysics, on an identitactic vision of the divine. For him, Metaphysics is a science of Being +, a concept that Rielo reports receiving through a vision, where the Heavenly Father speaks to him saying He is "more than Being". The "Being", the One who is at the origin of everything, becomes "The Relation". The Hebrew word "dabar", as word or speech, finds its place in a relation, expressed by Rielo as [B1(P1), B2(P2)], an immanent intrinsic complementarity on the absolute level that Rielo calls Being more/Being+ (ser +). For this relation

---

<sup>11</sup> Rielo, *Dialogue with Three Voices*, p. 132.

to be possible, two distinct personal beings have to be involved in a complementarity and a unity in nature. This “Binity” reached by Rielo, remains within monotheism because of the unity in nature of the two persons, while imposing itself as a rational solution to the infertility of the identitactic metaphysical systems. A metaphysics that is based on the existence of the Absolute One leads us to the closed Aristotelian god, a divinity that cannot reach us and thus remains unreachable by us, an impossible divinity, because of the impossibility of the relationship with it. Only this openness in the ad-intra domain of the divine can explain how God exists without necessarily creating us, i.e. without creation becoming a part of the divine nature, remaining thus a free act of the divine Love. This “binarian monotheism”, reachable through reason, was revealed through Christ, who revealed the Father-filial relation that constitutes a Holy Binity. Christ also revealed to us that the love relationship between the Father and the Son is a third person, the Holy Spirit, leading to the Trinitarian monotheism which we know by revelation.

Through the openness to a Trinitarian oneness, the person discovers how God can be absent and present, transcendent and immanent, finding healing to his anxious soul that seeks happiness. Through this openness, the person discovers the “divine constitutive presence” within, as expressed in Fernando Rielo’s thought. This divine constitutive presence is necessarily relational, in a way where humans do not exist outside of a relationship one with the other, or without a relationship with a *transcendent Presence*. This is where the mystical finds its way into psychology and an alliance between the two is re-discovered for the good of humanity.

A therapeutic openness to metaphysics and mystical experience is very important, since the first satisfies the rational thirst of humans, while the latter satisfies their emotional thirst. The role of such a therapeutic method would be crucial to the problems of our age, as we seem to be threatened by some sort of pathologies that throw human hearts “into fire and into water” (Mark 9:22). People are either seeking answers through a purely affective approach to

understand the world, or through purely rationalistic approaches that lead us to dry and infertile explanation of life.

For this therapy to work, a therapist should be ready to become a healer. Therapists do not hesitate to announce their affiliation to Freud, Jung, Kohut, Bowlby, or many others. I do not see why a therapist cannot declare without shame, but also without any sort of proselytism, being affiliated to Jesus of Nazareth, who is the therapist *par excellence*, the healer on a psychological, metaphysical and mystical level. This declaration requires a lot of work, a lot of sacrifice, since it needs a lot of presence near patients, listening, comforting and encouraging people in distress. However, the continuous challenges of increasing psychological problems requires brave measures, in order to be effective therapists, and to really be able to heal!



# *Metaphysical Foundations of Human Ecology in Light of Recent Papal Teaching*

JOSEPH P. RICE, PH.D.

Immaculate Conception Seminary School of Theology  
Seton Hall University, South Orange, NJ, USA  
joseph.rice@shu.edu

## **Abstract**

Pope Francis, in *Laudato Si'*, follows Benedict XVI and John Paul II in encouraging humans to persevere in an ecological conversion so as to recover a sense of human stewardship of a divine gift: creation. At stake is not merely a physical ecology, attentive to the care of the habitat of living creatures, but also a human ecology, attentive to fostering a *modus vivendi* that more clearly reflects the dignity of the human person in the divine plan. In light of Karol Wojtyła's exegesis of the biblical commandment to love, this paper seeks to elucidate the metaphysical foundations of recent papal statements on human ecology within a (mystical) vision of human dignity, founded in the natural family, that culminates in a gift of self. While the context for this paper will include references to theological sources, its tone and method will be entirely philosophical.

## **Introduction**

Pope Francis and Pope Benedict XVI have followed Pope John Paul II in recommending an “ecological conversion,”<sup>1</sup> implying a turn from inauthentic attitudes to authentic attitudes toward the whole of creation, conceived as a gift entrusted to man's stewardship by God.<sup>2</sup> John Paul's ecological vision transcends a merely physical notion of ecology as an attitude of care toward the earth as a habitat; rather, he speaks of the necessity of a “human ecology,”

---

<sup>1</sup> John Paul II, General Audience, January 17, 2001.

<sup>2</sup> Francis, Encyclical Letter *Laudato Si'* (May 24, 2015), 5-6, 216-21.

that is, a way of life consistent with the man's dignity in relation to God.<sup>3</sup> In this paper, I will seek to outline a possible metaphysical foundation of John Paul's position in his pre-papal, ethical theory of participation, implying a vision of human dignity as founded in the family and culminating in a gift of self.

### Human Ecology

"Ecology" is a term that has many suppositions, ranging from "deep" ecology to "superficial" ecology, and even the "human" ecology that John Paul recommends (a position taken up by Benedict XVI in the context of human solidarity, and expounded by Francis as "integral ecology")<sup>4</sup> has been variously understood. "Ecology," broadly taken, considers the balance of nature implied in the co-existence of biological and geological entities on earth, and human ecology has often been considered to include man as one more, even if a very important one, of those entities. One problem with such a vision is that it appears to risk reducing man to a part of an ecological whole. Such a reduction would evidently not be consistent with the vision of *man as a person* enunciated by John Paul in his numerous pronouncements, and endorsed by his successors.

The papal use of "human ecology" seems to have a dual aim. In seeking to apply Church teaching about the dignity of the human person to the area of ecology, John Paul, Benedict and Francis reinforce imperatives that arise from an authentic consideration of man's relationship to creation; at the same time, they call those who work in the field to open their analyses to a vision of the dignity of the human person. Man must not abuse the earth, but neither is man able to be subordinated to it. The earth, which exists for the glory of God, is rather subordinated to the dignity of man, who retains a special responsibility toward it. Francis's use of "integral ecology," moreover, carefully reinforces the

---

<sup>3</sup> John Paul II, General Audience, January 17, 2001.

<sup>4</sup> Benedict XVI, *Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace* (January 1, 2010), 3-8; Francis, *Laudato Si'*, 5-6, 216-21.

subordination of man and all creation to the glory of God, while maintaining a theological vision of man as *imago Dei*.<sup>5</sup>

John Paul's use of the term "human ecology,"<sup>6</sup> with its focus on man as a subject in relation to a common good, naturally leads to a consideration of his vision of man as a person. This vision is related to the notion of a personalistic norm (i.e., "love persons"), philosophically distilled from the biblical commandment to love, that will lead him, as pope, to propose that the formation of an authentic human community rests on the formation of individual consciences.<sup>7</sup> A well-formed conscience ought to inform the experience of personhood that is reflected in consciousness. John Paul develops a consequent notion of a gift of self, analogous to a Thomistic notion of love of friendship, founded on the perception of a "law of the gift," written in the being of the person.<sup>8</sup> Human persons are fulfilled only by giving themselves away, first to God, and then to one another. This moral gift of self requires one to see oneself and others in light of an original gift of the Creator, a gift reflected in the existence of persons and things.

Here, physical and human ecology may appear as both signs of the original gift, and indications of human responsibility for it. An authentic human ecology, an ecology of self-gift in response to the gift of creation, implies a religious imperative of justice to the Creator,<sup>9</sup> and a social imperative of a just ordering of society. Humans are called, in this view, to affirm the existential goodness

---

<sup>5</sup> Cf. Francis, *ibid.*, 11, 62.

<sup>6</sup> This papal usage is grounded in the pre-papal thought of Karol Wojtyła, which may elucidate it.

<sup>7</sup> John Paul II, *Message for the 50th Anniversary of the Permanent Mission of the Holy See to the United Nations Organization for Education, Science and Culture (UNESCO)*, December 11, 2002. Cf. Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* (Love and Responsibility), Źródła i monografie, 111, Człowiek i moralność, 1 (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (WTN KUL), 1986), 36ff.

<sup>8</sup> Karol Wojtyła, "O znaczeniu miłości oblubieńczej (na marginesie dyskusji)," *Roczniki Filozoficzne* 22, no. 2 (1974): 166.

<sup>9</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, 81, 5, ad 3; cf. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 219-23.

of all creation and within it, the fundamental identity of each person (as *imago Dei*, or in its philosophical analogue, as a subject of morality). One who appreciates human dignity, in this vision, will tend also to affirm the natural goodness of the gift of creation, and to esteem it as a privileged sign of the presence of the Creator.

In John Paul II's pre-papal thought, as Karol Wojtyła, this universal vocation led him to specify authentic attitudes to the common good in contrast to totalitarian or consumerist attitudes that falsify our understanding of it. Faced with a threat to the common good, Wojtyła argued that solidarity and opposition could both be authentic responses, depending on the circumstances, while conformism and evasion of responsibility would not.<sup>10</sup> Wojtyła's position was based on his theory of participation, a biblically grounded, philosophically formulated position,<sup>11</sup> that extends beyond social or anthropological questions of attitudes toward a common good. In its full context, in which Wojtyła sees man himself as a common good, the theory offers a way of access to his thoughts on man's dignity and ethical potential.

### **Karol Wojtyła's Theory of Participation**

Wojtyła's theory of participation is a complex theory, and aspects of it appear in various places in his work.<sup>12</sup> In the context of his

---

<sup>10</sup> Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, in *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne*, 3<sup>rd</sup> edition, ed. Tadeusz Styczeń, et al. *Człowiek i moralność*, 4; Źródła i monografie (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Towarzystwo Naukowe) (Lublin: WTN KUL, 1994) 43-344; 323-27.

<sup>11</sup> This theory is often reduced to this social, anthropological dimension regarding attitudes with respect to a common good. In its full context, taking into account Wojtyła's position that each man is himself a common good, the theory represents a way of access to Wojtyła's thoughts on man's dignity and ethical potential.

<sup>12</sup> Although the theory seldom occupies a central position in Wojtyła's arguments, aspects of it appear in *Miłość i odpowiedzialność*; *Osoba i czyn*; "Osoba: Podmiot i wspólnota," *Roczniki Filozoficzne* 24, no. 2 (1976): 5-39; "Problem teorii moralności," in *W nurcie zagadnień posoborowych*, vol. 3 (Warsaw: Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, 1969), 217-49. "Rodzicielstwo a 'communio personarum,'" *Ateneum Kapłańskie* 67 (vol. 84), no. 1 (396) (1975):



treatment of personal, ethical becoming in the *actus personae*, he holds that one encounters the foundations of “uczestnictwo” (participation), both as a property that enables persons to dwell and act personalistically “together with others,” and as “a positive relation to the humanity of other people.”<sup>13</sup> “Humanity,” here, is a reference to a concrete human nature, not the reified abstraction of positivist or totalitarian ideologies that see authentic human freedom as a natural obstacle. Wojtyła is concerned with the dignity of a concrete, free man, re-experiencing, in a position analogous to that of Adam, the first man, the potential to begin the world anew, *hic et nunc*. Positivism and totalitarianism see such a figure of Adam as an enemy to be eliminated; Wojtyła rather presents Adam, the first steward of creation, receiving it as a gift, and called to respond with his own gift, as an ideal to be pursued.

Wojtyła’s notion of participation in and with a concrete humanity is a specific affirmation of “the transcendent value of the person,” that is, his dignity.<sup>14</sup> Here, Wojtyła’s notion of “humanity” refers to “the concrete weight of personal being that comes with being a man.” In holding that “humanity” has, in each man, such a “concrete, specific weight of personal being,” Wojtyła implies that the “proper weight” of humanity (a man’s own weight) is something like an Augustinian *pondus*, which founds his ability to participate in the humanity of others. This implication appears in three contexts for Wojtyła: (1) the realm of philosophy (what he once termed “heroic thinking,” or “thinking reality through to the end”); (2) the realm of moral action; and (3) the realm of conjugal relations. In each context, the image of weight is tied to an intuition of the Absolute that is moral, and possibly, mystical.<sup>15</sup>

---

17-31; “Rodzina jako ‘communio personarum’: Próba interpretacji teologicznej,” *Ateneum Kapłańskie* 66 (vol. 83), no. 3 (395) (1974): 347-61; “Uczestnictwo: Analiza postaw: postawy autentyczne,” *Ethos* 3, nos. 3-4 (11-12) (1990): 27-30; “Uczestnictwo czy alienacja,” *Summarium* 7, no. 27 (1978): 7-16; et al.

<sup>13</sup> Wojtyła, “Osoba: Podmiot i wspólnota,” 20-21, my translation.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>15</sup> See Karol Wojtyła, “Przed sklepem jubitera,” I, 4; *id.*, “Myśl jest przestrzenią dziwną,” III, 3.

In “thinking reality through to the end,” the Absolute is seen as the ultimate Object of thought at the foundation of the inner life, fixed on truth and goodness. Man responds authentically by seeking to know the truth, not scientifically, but personally. As the truth is a good, the heroism attached to thinking reality through to the end is a moral heroism.<sup>16</sup>

In moral action, the Absolute is an Absolute Person, recognized intuitively as the ultimate criterion of the truth about the good. Wojtyła argues that religion and morality are profoundly joined here, for religion is justice toward the Creator.<sup>17</sup> The Absolute is identified with the one who gives to man the ability to respond to the gift, the ability to be—and become— good by affirming the goodness of the gift with his life. This image appears Wojtyła’s poetic treatment of the Samaritan woman at the well, in whose regard Wojtyła restates the myth of Narcissus, who mistakenly placed the Absolute in himself and not in the Source.<sup>18</sup>

In the context of marriage, family, and the conjugal act, the Absolute is the Creator, present as the Author of human life and the Exemplar of life-giving love. This context exemplifies the gift of self that ought to characterize all human action. In it, spiritual paternity, even more than physical paternity, is presented as a universal, human imperative.<sup>19</sup>

These three contexts are the same contexts in which Wojtyła speaks of the creativity of man; in some way, man’s becoming as a person is actualized in all three. The gift of self, exemplified in the conjugal

---

<sup>16</sup> Wojtyła, “Myśl jest przestrzenią dziwną” III, 3; id., *Homily at the Funeral of Roman Ingarden* (June 19, 1970), cited in Adam Boniecki, MIC, *The Making of the Pope of the Millennium: Kalendarium of the Life of Karol Wojtyła*, trans. Irena Mirecki et al., ed. Kazimierz Chwalek, MIC (Stockbridge, Massachusetts: Marian Press, 2000), 402; cf. id., “Etyka a teologia moralna,” *Znak* 19 (159) (1967): 1077-82.

<sup>17</sup> Wojtyła, “Problem teorii moralności,” 247.

<sup>18</sup> Karol Wojtyła, “Pieśń o blasku wody,” in *Poezje i dramaty* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999), 35-40.

<sup>19</sup> Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 32-33, 65-66; id., “O znaczeniu miłości oblubieńczej,” 166.

act, depends on authentic moral fulfillment, which depends on the recognition of truth in the inner life.<sup>20</sup>

Humanity, the weight of one's personal being, is expressed and fulfilled in the *actus personae*; participation, an innate property received from the Creator, is actualized in relation to other persons, and above all, to the Absolute Person.<sup>21</sup> Wojtyła here employs the metaphor of prime matter, indicating full, moral freedom, to indicate the human potential that man experiences in relation to his Creator.<sup>22</sup> Man discerns in his own being a call, to goodness and perfection, to be answered in truth.

### **Participation and Human Ecology**

It is this call, and man's response to it, that is the context of John Paul's notion of human ecology. The primary meaning of participation is that of a property of the person, expressed in a potential to confer a personalistic dimension on his actions when he dwells together with other people.<sup>23</sup> Its secondary meaning, that of a positive relation to the humanity of others, presupposes the responsible development of the potential indicated by the first meaning. Wojtyła's notion of the concreteness of the humanity implied in participation reflects this ethical call to assume responsibility for oneself and others: "to participate in the humanity of another man means to remain in a living relation with the fact that he is that particular man, and not only in relation with that by which he (in abstracto) is a man. On this, ultimately, is founded the full specificity of the evangelical notion 'neighbor.'"<sup>24</sup>

The social anthropological dimension of the theory of participation is founded on such a proper understanding of humanity. Through participation, one encounters others not only as individuals, but also as subjects-in-relation—primarily, in relation to the

---

<sup>20</sup> Wojtyła, "O znaczeniu miłości oblubieńczej."

<sup>21</sup> Wojtyła, "Osoba: Podmiot i wspólnota."

<sup>22</sup> Wojtyła, *Osoba i czyn*, 120.

<sup>23</sup> Wojtyła, "Osoba: Podmiot i wspólnota," 8-9.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 20-21, my translation.

Absolute.<sup>25</sup> Following this order (participation is a property of the person before it is a positive relation to others), man's personal subjectivity is always, irrevocably primary with respect to the community; this primacy is both metaphysical (and thus factual, because people *de facto* dwell and act together "as a multiplicity of personal subjects"), and methodological (because we must start from the subject if we are to say anything essential, in a personalistic sense, about the community).<sup>26</sup>

In his poetry, Wojtyła infers that participation, as a potential, is placed existentially in man by the Creator, and recognized morally in relation to the Absolute Person. To the extent that a man is faithful to the norm of conscience in his action, he develops his capacity to participate. To the extent that a man fails to correspond to this norm, he will fail to see others in relation to the Absolute, and fail to achieve a positive relation to their humanity, and thus fail to participate in community with them. In simpler language, when we encounter other persons, we encounter them not alone, but always in a relation to the Absolute. If we live morally, and so habitually affirm our own relation to the Absolute, we will recognize this analogous relation in others; if not, we can even, as Wojtyła puts it, "wreck" our capacity to do so, and "thwart" our own development as persons.<sup>27</sup>

The foundation of Wojtyła's social anthropology, then, is that people tend toward participation, and defend themselves against "alienation," based on their personal, moral subjectivity.<sup>28</sup> The material facts according to which people live and act together, *including the ecological facts*, are not sufficient to constitute a true community. Community always refers not to the mere fact of a multiplicity of subjects, but to their unity, and this unity is best approached through a focus on personal subjectivity. Such a focus also enables us to appreciate a dimension of community that is

---

<sup>25</sup> Wojtyła, "Problem teorii moralności," 246-47.

<sup>26</sup> Wojtyła, "Osoba: Podmiot i wspólnota," 21, my translation.

<sup>27</sup> Wojtyła, "O znaczeniu miłości oblubieńczej," 168.

<sup>28</sup> Wojtyła, "Uczestnictwo czy alienacja," 7-16.

not simply identifiable with the common good as such (even considering man himself as a common good), but which takes into account one's morally earned capacity to participate in it.<sup>29</sup>

### **Conclusion: A Paradigm for A Truly Human Ecology**

In light of Wojtyła's theory of participation, the moral experience of the inner life, in which we first discover our relationship to God, is an experience that opens us to see God as our Source, as the Source of all that exists, and also as our last End. If one lives faithfully to that relationship, one will become more aware of it; if not, one will become less able to perceive that God is the Source and Goal not only of one's own existence, but also of each thing, and each other person. One who lives in an awareness of this relationship no longer sees in the world things, to be dominated and controlled, so much as persons, to be loved and affirmed. One perceives the intersubjective character of the world of things, and the communal aspect of the world of persons. In contrast, one who becomes insensitive to the voice of conscience can even become incapable of seeing other persons as more than things. At stake in this drama is whether man will live according to a paradigm of Genesis 2, or Genesis 3, whether man will choose dominion or domination, and, ultimately, whether man will choose to realize his vocation as a person in communion with others, or in isolation.

Ultimately, the question of human ecology, for John Paul, is one more manifestation of the importance of participation in community, and one more application of the theory. John Paul's consequent reference to love of neighbor as the purpose of participation provides a unifying thread that runs through the treatment of human ecology by Benedict XVI and Francis. The challenge is to see not only oneself, but also all things, and, above all, other persons, in light of their Source, to see the gift, and to respond authentically.

---

<sup>29</sup> Wojtyła, "Osoba: Podmiot i wspólnota."

## Bibliography

Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*.

Benedict XVI, Pope. *Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the Celebration of the World Day of Peace* (January 1, 2010).

Boniecki, Adam, MIC. *The Making of the Pope of the Millennium: Kalendarium of the Life of Karol Wojtyła*. Translated by Irena Mirecki et al. Edited by Kazimierz Chwalek, MIC. Stockbridge, Massachusetts: Marian Press, 2000.

Francis, Pope. Encyclical Letter *Laudato Si'* (May 24, 2015).

John Paul II, Pope. General Audience, January 17, 2001.

———. *Message for the 50th Anniversary of the Permanent Mission of the Holy See to the United Nations Organization for Education, Science and Culture (UNESCO)*, December 11, 2002.

Wojtyła, Karol. "Etyka a teologia moralna." *Znak* 19 (159) (1967): 1077-82.

———. *Miłość i odpowiedzialność. Źródła i monografie*, 111, Człowiek i moralność, 1. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986.

———. *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne*, 3<sup>rd</sup> edition. Edited by Tadeusz Styczeń, et al. Człowiek i moralność, 4; Źródła i monografie. Katolicki Uniwersytet Lubelski, Towarzystwo Naukowe; Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.

———. "Osoba: Podmiot i wspólnota." *Roczniki Filozoficzne* 24, no. 2 (1976): 5-39.

———. "O znaczeniu miłości oblubieńczej (na marginesie dyskusji)." *Roczniki Filozoficzne* 22, no. 2 (1974): 166.

———. *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.

- . “Problem teorii moralności,” in *W nurcie zagadnień posoborowych*, vol. 3, 217-49. Warsaw: Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, 1969.
- . “Rodzicielstwo a ‘communio personarum.’” *Ateneum Kapłańskie* 67 (vol. 84), no. 1 (396) (1975): 17-31.
- . “Rodzina jako ‘communio personarum’: Próba interpretacji teologicznej.” *Ateneum Kapłańskie* 66 (vol. 83), no. 3 (395) (1974): 347-61;
- . “Uczestnictwo: Analiza postaw: postawy autentyczne.” *Ethos* 3, nos. 3-4 (11-12) (1990): 27-30.
- . “Uczestnictwo czy alienacja.” *Summarium* 7, no. 27 (1978): 7-16.





## *Perspectiva de la resiliencia desde la dimensión espiritual*

RUTH DEL VAL SÁNCHEZ

Dado que el tema elegido para esta comunicación es: “Perspectiva de la resiliencia desde la dimensión espiritual”, conviene comenzar enmarcando el concepto resiliencia.

El término resiliencia proviene del ámbito de la Física e Ingeniería. Es un concepto que se usa para definir la capacidad que poseen ciertos materiales para recuperar su estructura original tras sufrir un impacto que los deformó. Un ejemplo físico se encuentra en el acero o el caucho: una vara de acero es resistente a la tensión y muy fácil de romperse; por otro lado, el caucho se doblará fácilmente, pero es muy difícil de romper y, además, una vez que la carga se retira del caucho, su flexibilidad lo devuelve a su forma original.

Para ilustrar dicha definición, Forés y Grané (2008, p. 24) utilizan un símil muy interesante, que habla de la resiliencia de las personas, que se aprovecha aquí para poner en relación con la resiliencia como estado físico. Una hija acude a su padre para recibir su consejo a cerca de lo interminable de la resolución de problemas, pues recién resuelto uno, aparece el siguiente. Su padre, sonriendo, pero sin dejar de escucharla, pone tres alimentos a hervir en ollas distintas: huevos, zanahorias y café. Pasados veinte minutos, los huevos, que eran blandos, se vuelven duros tras la adversidad (el fuego y la cocción); las zanahorias, que eran duras, se vuelven blandas frente a la misma fuerza; y el café, desaparece y transforma el agua en otra materia. Ella, disgustada ante el silencio de su padre, le pregunta: “¿Qué opinas?” Y él responde: “Hija, ante las dificultades, problemas o adversidades tú puedes reaccionar como estos alimentos, volverte frágil, como las zanahorias; endurecerte, como los huevos; o transformarte y cumplir tu misión, como el café, que transformó el medio donde se encontraba”. Desde la resiliencia, se nos anima a actuar como el café.

Con este sencillo símil, se enlaza la resiliencia desde su acepción de la física y se introduce en el mundo de las ciencias sociales de forma aplicada.

Podemos decir que aún hoy no se ha llegado a una definición única. La resiliencia es un concepto demasiado complejo, nuevo, y aún en desarrollo. Por ello, como no hay unanimidad en el término, se presentan la idea de las cuatro variaciones recogidas por García-Vesga y Domínguez-de la Ossa (2013): unos hablan de la *adaptabilidad* (Werner, 2001); otros la consideran una *capacidad* (Grotberg, 1995 y Vanistendael, 1994); otros un *proceso* (Rutter, 1992); y otros una *combinación de factores* (Suárez, 1995).

Tras este breve recorrido conceptual, sólo se van a seleccionar dos definiciones de resiliencia, una sobre la resiliencia general, y otra sobre la resiliencia espiritual.

Según Grotberg, (1995) la resiliencia es la “capacidad del ser humano para hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas e inclusive ser transformadas por ellas”.

La segunda definición seleccionada es la de resiliencia espiritual, definida como “la capacidad para responder a los factores estresantes, a la adversidad y a los eventos traumáticos, *sin presentar síntomas patológicos* crónicos o verse disminuidas las capacidades vitales del *espíritu* (como son el poder amar, comprender, perdonar o servir generosamente a los demás), de la *mente* (como el poder pensar de forma racional, objetiva y equilibrada) y del *cuerpo* (básicamente, funcionar de forma saludable), sino más bien resultando éstas fortalecidas”. (Dugal, 2009 en Rodríguez, M., Fernández, M.L., Pérez, M.L. y Noriega, R. 2011).

Desde esta definición se recoge la idea de que ninguno de los tres componentes que estructuran al ser humano, que veremos desarrollados a continuación por Fernando Rielo (cuerpo, alma y espíritu) resulta dañado ante la dificultad.

Fernando Rielo (1923-2004) es un pensador de nuestro siglo que trabajó la espiritualidad con una profundidad extraordinaria.

Realizó numerosos escritos -aún hoy muchos de ellos inéditos- que tocan diversas áreas del saber, fundamentalmente metafísica, antropología, mística y poesía. Nosotros tan sólo vamos a exponer la esencia de su pensamiento, que aborda y explica perfectamente la dimensión espiritual de la persona.

En su *Concepción mística de la antropología*, Rielo (2012) describe que la persona es un ser místico y está formada por cuerpo o soma, alma o psique y espíritu, siendo éste el principio rector que da unidad, dirección y sentido al ser humano. Expone su antropología desde un concepto de persona abierta a la trascendencia. Define a la persona como “ser místico” (Rielo, 2012), advierte que *no es lo mismo lo espiritual que lo místico* (2012, pp. 68), define lo místico como “*experiencia de generosidad cerrándose uno al egoísmo*”, y lo espiritual como “*toda actividad del espíritu, positiva y negativa*”. Puede suponerse fácilmente que lo místico se nutre de una relación con Dios, y lo que le es propio, el Amor y sus atributos (Verdad, Bondad y Belleza), mientras que lo espiritual desde un acercamiento a Dios (si es positivo) o un alejamiento y negación del mismo (si es negativo: malicia del espíritu).

Comúnmente se entiende como *espiritualidad* aquello que ayuda a vivir coherentemente en lo que se cree, desde una entrega a los demás, sin un ápice de egoísmo. Se utilizará la definición de Rielo como punto de partida para referirnos a lo espiritual.

Presuponemos la experiencia de generosidad, por tanto una respuesta positiva que implica la elección de las virtudes, que son las que fortalecen a la persona y permiten su mayor desarrollo, no los vicios.

Para poder comprender dónde se ubican las virtudes en el conjunto de la persona humana y cómo elegir las ante el mal, se ha de explicar necesariamente la estructura del espíritu.

En esta sencilla división fundamentada en la referencia paulina -quien afirma claramente la visión tripartita del ser humano: “que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo se conserve sin mancha...”

(1 Tes. 5:23)- está recogida también la definición de resiliencia espiritual.

El ser humano no es sólo cuerpo, ni es sólo psique, ni es sólo espíritu. La persona humana “es un espíritu psicopatizado que se encuentra en abierta tensión de dos límites: formal, la finitud del sicósoma; transcendental, la infinitud del sujeto absoluto” (Rielo 2001, p.23).

Todos tenemos perfecto conocimiento de qué es el cuerpo o soma, el ámbito biológico de nuestro ser, y de ello nos da amplia cuenta la ciencia médica, la biología; también hay numerosos estudios sobre la psicología (psique o alma, en el lenguaje rieliario); más complejo es explicar qué entendemos por espíritu. En términos muy generales, se habla de espíritu como de la parte más íntima o más elevada del ser, la huella que Dios deja en el hombre, por lo que éste tiene noticia existencial de sí de una manera inmediata. Siempre tiene noticia de sí mismo, ya que constantemente está presente a sí mismo por sí mismo.

Para Riello *espíritu* se refiere a la apertura constitutiva del hombre a su Creador, a su relación primigenia; hemos sido creados por y para el amor, somos relacionales desde la creación, y la primera relación es constitutiva al dárse nos el espíritu – en el momento mismo de la concepción – por inmediato acto creador de Dios, quien deja grabada su imagen en su criatura, haciendo que ésta permanezca siempre en una especial relación con el Creador.

En el momento de la concepción del ser humano, el modelo absoluto se hace presente constitutivamente en un espíritu que, libremente, crea e infunde en un psicósoma. De este modo, la persona humana posee dos elementos: creado, el espíritu psicopatizado; increado, la huella que Dios deja en ese espíritu creado; por esto toda persona humana es digna y sujeto de derechos desde el primer instante de su concepción hasta el último respiro de su vida en esta tierra.

El ser humano participa, por tanto, de los tres estadios de la vida, aunque hay que afirmar, con exactitud, que su naturaleza, formada

de soma, psique y espíritu, solamente tiene una vida; esto es, está constituido por una vida espiritual o consciencial que asume todo el específico de la vida psíquica y también todo lo específico de la vida orgánica o somática. No tenemos “tres vidas”, sino única vida espiritual o consciencial que asume el vital carácter psicológico y la vitalidad orgánica. Por ello decimos que, en unidad de naturaleza, el ser humano es un espíritu psicوماتizado en el que pueden diferenciarse el carácter orgánico y el carácter psicológico de la vida consciencial con sus funciones vegetativo-compositivas y sus funciones psíquico-complejas. Tengamos en cuenta, por otra parte, que es el ser humano, con su espíritu psicوماتizado, el que hace ciencia, sociedad, historia, arte, religión. Es el ser humano quien se alegra y sufre, quien goza o padece. Todo lo que afecta a una de sus partes afecta a todo el ser.

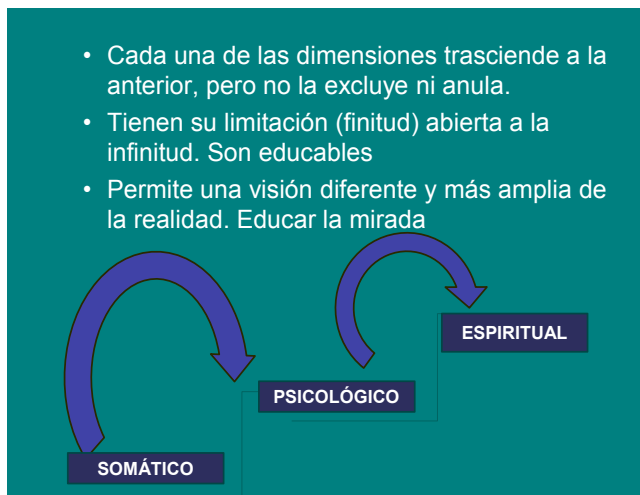


Figura 1. Cuadro tomado de Mar Álvarez, psiquiatra, en su conferencia Niveles de la salud, en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid (2010)

De ahí que, por ejemplo, somaticemos un problema psíquico o nos produzca una profunda turbación un dolor físico. Pero la persona es capaz de sobreponerse, de ir más allá de los condicionamientos de su psicología, de las limitaciones de su cuerpo: es el poder de la libertad, del amor, de la esperanza... la fuerza que reside en su espíritu. Esta idea es la clave y el vínculo más estrecho donde se

encuentran la resiliencia y la dimensión espiritual de la persona, pues explica que, gracias al espíritu y lo que le es propio, el amor, las personas son capaces de sobreponerse a los más atroces conflictos.

Si retomamos de nuevo la definición de resiliencia espiritual, entendida como “la capacidad para responder a los factores estresantes, a la adversidad y a los eventos traumáticos, *sin presentar síntomas patológicos* crónicos o verse disminuidas las capacidades vitales del *espíritu*, de la *mente* y del *cuerpo*, sino más bien resultando éstas fortalecidas”; y la relacionamos con la antropología de Fernando Rielo se entiende cómo el gobierno de la persona lo rige el espíritu, que asume lo propio de la sique y el soma. Todos están relacionados y forman una unidad, pero es el espíritu quien rige -o debe regir- nuestro ser.

Centrándonos en las facultades del alma -o psique- según Fernando Rielo, hablamos en primer lugar de la *facultad intelectual*, que se refiere al acto de la razón, la memoria e incluso los sentimientos; todo lo que percibimos a través de los sentidos externos se racionaliza a través de la mente. La segunda *facultad* se denomina *volitiva*, esto es, a dónde se dirige la voluntad, los deseos, la imaginación, la emoción y los afectos, apetitos o predilecciones. Hasta aquí hay una coincidencia con otras visiones antropológicas. La gran aportación de Rielo la encontramos en la tercera facultad, la *facultad unitiva*, que hace síntesis de las otras dos (*intelectiva* y *volitiva*) y se refiere a la libertad del hombre, su capacidad de elegir, de dirigir sus acciones, incluyendo la intención y la pasión.

Es a esta facultad unitiva a la que el espíritu asume en el gobierno de la psique. Así pues, estas tres facultades, están profundamente relacionadas entre sí y con el espíritu, en el que reside la fuerza y la capacidad de lucha y superación de todo individuo. Rielo se refiere a esta fuerza como energía extática y la desarrolla dentro de su “educación en el éxtasis”.

La “educación en el éxtasis” de Fernando Rielo halla su clave en Cristo y, asumiendo su precepto: “El que quiera seguirme,

niéguese a sí mismo, coja su cruz y sígame” (Mt 16, 24), propone el saludable esfuerzo de hacer silencio a todo cuanto se presente a la mente y a la voluntad como inútil, obsesivo o malicioso, y poner paz para -rechazando todo aquello que encierre en sí misma a la persona o la esclavice a instintos, impulsos, sentimientos, tendencias, pasiones o vicios- salir extáticamente de sí y unirse a cuanto en la vida signifique amor en todas sus manifestaciones de nobleza, verdad, autenticidad, belleza... aferrándose a la práctica de la virtud y entrega de la vida, para progresar en el camino que Cristo mismo abre hacia el Padre, modelo del Amor (Jn 15, 22) que el espíritu humano aspira lograr para ser feliz, “Sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto” (Mt 5, 48).

La salida de sí mismo extática, nada tiene que ver con la enajenación de sí, a la que conducen, por ejemplo, las drogas y otras prácticas no saludables. La resiliencia encuentra en la “educación en el éxtasis” de Fernando Rielo, un cauce, no sólo resolutivo de conflictos, sino de afianzamiento y desarrollo personal.

Así, explica cómo esta capacidad extática impulsa a la persona a salir de sí, desde su donación personal a los demás, o expresada en forma creativa de música, de poesía, de narración, etc... El éxtasis se manifiesta en todo ser humano ante la contemplación y fruición de toda manifestación del Amor y de los atributos propios del espíritu: Verdad, Bondad y Belleza, referidos tanto a la propia vida como a la de sus semejantes, a la creación y la vida en general experimentada en lo más íntimo de su ser.

Contemplemos esto en un caso real: la historia de Tim Guénard nacido en 1958. Fue un niño rechazado y maltratado por las personas que más le importaban: sus padres. Cuando tenía tres años su madre le abandonó atado a un poste de electricidad. A los cinco años en una de las palizas que le dio su padre, le rompió 55 huesos, lo que le retuvo en un hospital hasta los siete años.

Como su familia no quiso hacerse cargo de él, entró en un orfanato, y el resto de su infancia la pasó en distintas casas de acogida. De allí fue a parar a un reformatorio, donde aprendió a

pelear y a odiar al mundo entero... Sólo las ganas de matar a su padre le mantuvieron en pie, de modo que se convirtió en todo un delincuente a la edad de 12 años. Ya en la adolescencia y tras varias estancias en la cárcel para menores, vivió la ley de la calle para lograr subsistir.

Con esa vida, lo único que le animaba a seguir era el deseo de matar a su padre. Pero el “Big Boss” –como llama a Dios– y el encuentro con personas clave (como el indigente que le enseñó a leer, una buena jueza y el padre Thomas) hicieron que su camino diese un giro de 180 grados hacia el perdón y el amor. Hoy está casado, y tiene cuatro hijos, vive en Lourdes y acoge a quien lo necesita, especialmente a adolescentes que van buscando el sentido a la vida.

Esta tremenda historia real muestra que “no todo lo que mal empieza, mal acaba”. Tener una vida difícil puede hacer no sólo que superemos las dificultades, sino que crezcamos a partir de éstas.

Como conclusión, y desde la perspectiva de Fernando Rielo constatamos que:

1. La armonización de las diferentes dimensiones es lo único que puede favorecer un desarrollo equilibrado de la persona. Esta armonización se realiza desde el espíritu, centro de la personalidad”.
2. Es posible resolver los conflictos desde nuestra dimensión espiritual, educando la capacidad extática. El caso real citado muestra el perdón como clave de la resiliencia espiritual: sin perdón no puede haber equilibrio psicológico, crecimiento espiritual y verdadera libertad.



## **Bibliografía**

Cyrulnik, B (2005). *El amor que nos cura*. Barcelona: Gedisa S.A. 48

Delors, J. y Otros. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors. Madrid: Santillana. Ediciones UNESCO.

Frankl, V. (1989). *Guía de la Logoterapia*. Herder: Barcelona.

Forés, A. y Grané, J. (2008). *La resiliencia. Crecer desde la adversidad*. Barcelona: Plataforma actual.

García-Vesga, M. C. y Domínguez-de la Ossa, E. (2013). *Desarrollo teórico de la Resiliencia y su aplicación en situaciones adversas: Una revisión analítica*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11 (1). 63-77.

Grosso, L. (2009). “La educación en el éxtasis: modelo y realización pedagógica de Fernando Rielo”, en *La educación: un arte extasiológico*. VVAA, Madrid 2009. Fundación Fernando Rielo.

Grotberg, E. (2006). *La resiliencia en el mundo de hoy. Cómo superar las adversidades*. Barcelona: Gedisa S.A.

Guénard, T. (2003). *Más fuerte que el odio*. Barcelona: Gedisa. 49

Manciaux, M. (2003). *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Barcelona: Gedisa

Melillo, A. y Suárez, N. (comp.). (2001). *Descubriendo las propias fortalezas*. Buenos Aires: Paidós.

Nuévalos, C. (2011). “La conducta antisocial desde una psicopedagogía positiva (una aproximación desde la logoterapia y la resiliencia” *Revista Fuentes*, 11, p. 161-174

Puig, G. y Rubio, J.L. (2011). *Manual de resiliencia aplicada*. Madrid: Gedisa

Rielo, F (2001). *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

Rielo, F. (2012). *Concepción mística de la antropología*. Madrid: Fundación Fernando Rielo.

Rivas, R. A. (2007). *Saber crecer. Resiliencia y espiritualidad*. Barcelona: Urano.

Rupnik, M. (1997). *Le abrazó y le besó*. Madrid: PPC. 51

Rodríguez, M., Fernández, M.L., Pérez, M.L. y Noriega, R. (2011). Espiritualidad variable asociada a la resiliencia. *Cuadernos hispanoamericanos de psicología*, 11 (2) 24-49.

Sánchez, G. (2008). Una psicología para una espiritualidad. Recuperado el 13 agosto 2014 de <http://es.catholic.net/religiosas/805/1353/articulo.php?id=35368>

Suárez, N. (1993). Resiliencia o capacidad de sobreponerse a la adversidad. *Medicina y Sociedad*, 16 (3).

Suárez, N. (2002b). *Manual de Promoción de la resiliencia en niños para fortalecer el espíritu humano*. México: Paidós

Vanistendael, S. (2003). *Resiliencia y espiritualidad. El realismo de la fe*. Ginebra: BICE.

Vanistendael, S. (2012). "Crear que es posible. Facilitar la resiliencia.": Conferencia impartida por el autor. Recuperado el 13 de agosto de 2014, de <https://www.youtube.com/watch?v=QMFH3Utaz8U>

Walsh, F. (2004). *Resiliencia familiar: estrategias para su fortalecimiento*. 1.ª ed. Buenos Aires, Amorrortu.

Werner, E. y Smith, R. (1982). *Vulnerable but invincible, a longitudinal study of resilient children and youth*. New York: Mac Graw Hill.

**C**

**Epistemology-Knowledge**



# ***On Intentionality: Husserl, Heidegger and Derrida***

MAI WAHID ABDEL KADER

The American University in Cairo / Philosophy Department,  
Cairo, Egypt  
Telephone: +201000108779  
Mail: mai2000@aucegypt.edu

## **Abstract**

The core structure of any experience is intentionality. Intentionality lies between Philosophy of mind and philosophy of language. It stands for a feature of our mental states and experiences, which is what we call 'conscious'. A simple example that phenomenology treats as a conscious experience is 'I see the sunset'; where seeing is considered my intentional activity that can be described and analyzed in a phenomenological manner. Intentionality is a central concept in Husserl's philosophy. For Husserl, it is anything before your mind. Our minds are always judging or feeling something. We are not only affected by things in our environment, we are also conscious of things. Intentionality is the scope of this paper. I will explain the concept of intentionality, as well as Husserl's view and analysis of it. The paper will also briefly examine Heidegger's and Derrida's views on intentionality.

## **Introduction**

*Edmund Husserl*

Edmund Husserl is one of the most influential philosophers in the twentieth century. Husserl was born in Prossnitz on April 8, 1859 of non-Orthodox Jewish parents. He studied astronomy, and attended courses in physics, mathematics, and philosophy in Leipzig. Husserl studied under Thomas Masaryk, a former student

of Brentano. *Philosophy of Arithmetic* was Husserl's first published monograph, where he attempted to put a psychological foundation to mathematics. His book was criticized for psychologism; which is viewing logic as a branch of psychology. Husserl took this criticism seriously and attacked psychologism. He then developed his famous philosophical method known as phenomenology<sup>1</sup> (<http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>).

Husserl is considered the founder of twentieth century phenomenology. He influenced philosophers like Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, and Jean-Paul Sartre<sup>2</sup> ([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)). His first work in phenomenology was published in 1900/1901 in two volumes titled *Logical Investigations*. In the first volume of his book, he attacked psychologism, whereas in the second volume he discussed six different descriptive-psychological and epistemological investigations. Husserl continued publishing other books which include but are not limited to *Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, *Formal and Transcendental Logic*, *Cartesian Meditations*, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. In 1928, Husserl decided to retire, and died in 1938 in Freiburg<sup>3</sup> (<http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>).

## Phenomenology

Phenomenology is a method that is used to study the “structural features of experience and of things as experienced”<sup>4</sup> (<http://www.iep.utm.edu/phenom/>). It is a descriptive discipline that is independent of all scientific explanations. It discusses topics such as perception, time-consciousness, and intentionality. Even though certain aspects of phenomenology can be found in the

---

<sup>1</sup> Beyer, Christian. “Edmund Husserl.” Stanford University. <<http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>>.

<sup>2</sup> “Internet Encyclopedia of Philosophy.” Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content. <<http://www.iep.utm.edu/huss-int>>.

<sup>3</sup> Beyer, Christian

<sup>4</sup> “Internet Encyclopedia of Philosophy.” Phenomenology. <<http://www.iep.utm.edu/phenom/>>.

philosophy of David Hume, Franz Brentano, and Immanuel Kant, yet, phenomenology as a movement began with Husserl. It was later adopted and expanded by others like Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jacques Derrida <sup>5</sup> (<http://www.iep.utm.edu/phenom/>).

Phenomenology refers to the distinction that Kant made between phenomenon, which is the appearance of reality in the consciousness, and the noumenon, which is the ‘thing-in-itself’<sup>6</sup> (Lauer, P. 1-2). According to this view, “whatever is known is phenomenon, precisely because to be known means to appear to the consciousness in a special way, so that what does not in any way appear is not known – at least not by speculative reason”<sup>7</sup>(Lauer, 1-2). In today’s world, phenomenology refers to Husserl’s philosophy or to those who have been inspired by him. It is defined as the study of consciousness. In other words, it is “an attempt to examine each act of consciousness as a pure act of consciousness, seeking to discover in each its essence”<sup>8</sup> (Lauer, 17). The objects of conscious are many; they can include things or thoughts, persons, events, states of affairs, and they may also be mental constructions such as geometrical figures or numbers. Each of these objects does have an essence<sup>9</sup> (Lauer, 18). So for example, the color blue is considered a ‘thing’ as much as a ‘house’ or a ‘dog’ are since they all do have an essence which is independent of their existence.

In simple terms, phenomenology talks about objects in our minds. It tries to explain things as they appear to us without the involvement of any scientific explanation. It studies essences. Husserl believes that the essence of anything is in the thing itself, and that nothing is hidden from us. Phenomenology does not prove anything, but it gives us a better explanation and understanding. So for Husserl, for example, we cannot prove whether or not there is a God, yet,

---

<sup>5</sup> “Internet Encyclopedia of Philosophy.”

<sup>6</sup> Lauer, Quentin. *Phenomenology: its genesis and prospect* / Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks, 1965. Print.

<sup>7</sup> Lauer, Quentin.

<sup>8</sup> Lauer, Quentin.

<sup>9</sup> Lauer, Quentin.

we can only describe the experience of being religious. It is about looking clearly and seeing something inside our mind. It deals with 'intuitive evidence' which is about logical truths; those truths one can see by looking inside one's mind.

For Husserl, we cannot see anything without adumbrations; that is, we cannot see anything without some shadings or accidental characteristics. So if I am looking at a certain person, I see him from a certain angle, with certain clothes, and at a certain time of the day. All such characteristics are accidental. To overcome this, Husserl says there are two types of reductions. The first is the phenomenological reduction, where we do bracketing and forget about whether something exists or not, and focus on the experience itself. So for example, we should not really care if we are seeing a real ghost or just imagining it. We should just describe the experience. The second is the eidetic reduction by which we try to reach the essence of anything. We strip away anything that is not important to get at the essence.

Phenomenology studies how we experience things as individuals. It deals with our experiences; such as emotions, thoughts, imagination, etc. The core structure of any experience is intentionality. A simple example that phenomenology treats as a conscious experience is 'I see the sunset'; where seeing is considered my intentional activity that can be described and analyzed in a phenomenological manner. Intentionality is the scope of this paper. Throughout the coming pages, I will try to explain the concept of intentionality, as well as Husserl's view of the concept. In addition, I will provide a brief on Heidegger's and Derrida's application and criticism of the term.



## **Introduction to Intentionality**

### *Origin and Definition of Intentionality*

Intentionality lies between the Philosophy of mind and the philosophy of language<sup>10</sup> (<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>). According to the Stanford Encyclopedia of Philosophy, Intentionality is “the power of minds to be about, to represent, or to stand for things, properties, and states of affairs”<sup>11</sup> (<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>). The word ‘intentionality’ is of a medieval origin, and was rehabilitated by Brentano by the end of the nineteenth century<sup>12</sup> (<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>). It is derived from the Latin verb ‘intendere’, which means ‘to point to’<sup>13</sup> (<http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf>).

Intentionality stands for a feature of our mental states and experiences, which is what we call ‘conscious’. We are not only affected by things in our environment, we are also conscious of these things, such as physical objects and events, of ourselves and others, of abstract objects such as numbers and propositions, etc and anything else that we bring before our minds<sup>14</sup> (<http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf>). “Many, perhaps most, of the events that make up our mental life—our perceptions, thoughts, beliefs, hopes, fears, and so on—have this characteristic feature of being ‘of’ or ‘about’ something and so giving us a sense of something in our world”<sup>15</sup> (<http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf>).

For example, when we see a dog, our perception is a perception *of* a dog; and when we think of the color blue, we are thinking *of* or

---

<sup>10</sup> Jacob, Pierre. “Intentionality.” Stanford University. Stanford University. <<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>>.

<sup>11</sup> Jacob, Pierre.

<sup>12</sup> Jacob, Pierre.

<sup>13</sup> McIntyre, Ronald and David Woodruff Smith. “Theory of Intentionality”. <http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf>

<sup>14</sup> McIntyre, Ronald and David Woodruff Smith

<sup>15</sup> McIntyre, Ronald and David Woodruff Smith

*about a certain color.* Therefore, our experiences or mental states can be viewed as a representation of something. The way in which the dog or the color blue are represented in our minds to be about something is intentionality.

## **Intentionality in Logical Investigations**

### *Husserl's Intentionality*

Intentionality is a central concept in Husserl's philosophy. According to Husserl, "to say that thought is intentional is to say that it is of the nature of thought to be directed toward or about objects" <sup>16</sup> ([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)). To speak of 'intentional content' of a thought is to speak of the way in which a thought is about an object. Different thoughts present objects in different ways, where these thoughts have different intentional content. According to Husserl, intentionality includes a range of phenomena; from perceptions, judgments, and memories to the experience of other conscious subjects and aesthetic experience <sup>17</sup> ([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)).

For Husserl, intentionality is anything that is before your mind. Our minds are always judging or feeling something. Husserl divides intentionality into 'empty intention' and 'fulfilled intention'. Empty intention is the understanding of what something or someone means without having a direct encounter with the thing. It is unified for all of us. For example, we can all understand what a triangle means, even though we can all imagine different forms of triangles. Another example is, one can understand or have an image of Eiffel tower even if you have never seen it. Fulfilled intention is when you actually see the thing itself. It is the direct perception. So seeing Eiffel tower is considered the fulfillment of the intention.

Husserl criticized much of Brentano's work on intentionality.

---

<sup>16</sup> "Internet Encyclopedia of Philosophy." Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content.

<sup>17</sup> "Internet Encyclopedia of Philosophy." Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content.

One of his main disagreements was Brentano's notion of 'mental inexistence' of the objects of thought and perception. Husserl believed it is a huge error to assume that the intentional object of a thought, a judgment, a desire, etc is always an object 'in' the mind or immanent to the mind of the thinker. He believed that the objects of one's mental acts of thinking, judging, etc are sometimes objects that 'transcend' the mind, and exist independently of these acts that are directed towards them. So for him, the object of my visual experience is not an object in my mind whose existence is dependent on the experience, but rather something that transcends any experience I may have <sup>18</sup>(<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality/#IntDirConSatCon>). Additionally, moods like depression or euphoria are not always 'of' or 'about' something; and sensations such as pain is neither representational nor 'directed towards' an object <sup>19</sup>(<http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf>).

*Intentional Act, Intentional Content, and Intentional Object*

The fundamental structure of Husserl's account of intentionality involves three elements: intentional act, intentional content, and intentional object. The act is distinguished from the object, which is the topic, thing, or state of affairs that a particular act is about. Therefore, the intentional state of seeing a white dog can be analyzed in terms of its *intentional act* (visually perceiving), and in terms of its *intentional object* (a white dog). Intentional act and intentional object are different since it is possible for the same intentional act to be directed at different objects (perceiving a tree versus perceiving a pond versus perceiving a house); and for different intentional acts to be directed at the same object (just thinking about Eiffel tower versus perceiving Eiffel Tower versus remembering the Eiffel Tower). Yet, at the same time, intentional act and intentional object are correlated since for any mental event, we cannot speak of an act without an object. And we cannot speak of an object without an act <sup>20</sup> ([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)).

<sup>18</sup> Siewert, Charles.

<sup>19</sup> McIntyre, Ronald and David Woodruff Smith

<sup>20</sup> "Internet Encyclopedia of Philosophy." Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content.

For Husserl, our experiences are about the objects. We always have the same experience of the object even if we see it from different angles or at different times. So for example, our experience of a 'laptop' is always the same, whether we see the laptop from the front or the back, or with its lid opened or closed. We just see a bunch of qualities and assume that it is the laptop. Husserl splits the content into 'independent' and 'non-independent'. The independent content is a part of the whole; it is something that we can imagine independently. It relates to those objects that can exist in isolation. We can always imagine a nose or an eye without the head. The non-independent content relates to those objects we cannot separate from one another. So for example, we cannot imagine color without extension, or pitch without duration. They are mutually dependent. Husserl proves that color and extension, for example, go together by saying that if we make an extension smaller and smaller, the color disappears.

In Investigation V, chapter 2 of *The Logical Investigations*, Husserl talks about the difference between the content of an act and the object of an act. An intentional object does not need to always be noticed or attended to. To illustrate the difference, the example of a box is used. We see the box; however, we do not see our sensations. We are always seeing one and same box, even if it is turned or tilted. We have the same 'content of consciousness'—if we consider the perceived object a content of consciousness. However, each turn or tilt of the box yields to a new 'content of consciousness'—if we consider the experienced contents as 'contents of consciousness'. Thus, extremely different contents are therefore experienced, even though the same object is perceived<sup>21</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 219-221). "The experienced content, generally speaking, is not the perceived object"<sup>22</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 221).

---

<sup>21</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett. *The Shorter Logical Investigations*. Abridged ed. London: Routledge, 2001.

<sup>22</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

There seems to be a controversy, however, as to what extent the intentional object is distinct from the intentional act. Accordingly, for example, hearing cannot be separated from hearing a tone. However, one can still differentiate between the tone, which is the object, and the hearing, which is the act. Sensations and our perception of them are thus experienced, but they do not appear to us as objects; and objects, on the other hand, appear and are perceived, but are not experienced. Additionally, different acts can perceive the same object, yet include different sensations. The very same tone, then, can be heard from close by at one instant and heard from afar at another <sup>23</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 220).

*Act-Character, Act-Quality, and Act-Matter*

We now turn to another important distinction—that is, act-character, act-quality, and act-matter. Act-character identifies the act as judgmental, emotional, etc., whereas act-content identifies the act as presenting this, as judging that, etc. As an example, the two assertions ‘ $2 \times 2 = 4$ ’ and ‘Ibsen is the principal founder of modern dramatic realism’ are both assertions of the same kind, and their common feature is their judgment quality. However, one judges one content and the other a different content <sup>24</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 233).

According to Husserl, conscious acts are chiefly intentional and mental acts are intentional only in case the act has an act-quality and an act-matter. For him, act-quality, act-character, and act-matter are mutually dependent constituents of a particular thought. There cannot be color without brightness, hue, and saturation; likewise, Husserl views that there cannot be intentional acts without quality, matter, and character. The quality of an act (or intentional act) is the act itself; imagining, wishing, perceiving, etc. The matter of an act (or intentional content) is the way in which an object is thought about; for example, a house intended

---

<sup>23</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

<sup>24</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

from one perspective rather than another, or Napoleon thought of as ‘the victor at Jena’, then as ‘the vanquished at Waterloo’. Finally, the character is related to whether the content of the act (the act-matter), is “posited as existing or as merely thought about and with whether the act-matter is taken as given with evidence (fulfillment) or without evidence (emptily intended)”<sup>25</sup> ([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)).

**Act-character** is an important dimension in analyzing intentionality. It deals with the question of whether the intentional act is one reflecting on a possibility (a non-positing act) or one of judging that something is the case (a positing act). To illustrate, if one wonders as to whether or not the train will arrive on time, the content or act-matter of the intention is about the train being on time. In this case, one is not positing that the train will be on time, but rather reflecting on this in a non-positing way as a possibility. Whereas if one is forming a firm judgment that Bob is the murderer for example, this is considered a positing act<sup>26</sup>([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)). Act-character has to do also with whether the intention is an empty or fulfilled one. For example, when it is still eleven in the morning, one can imagine or believe that the sun set today will be beautiful with lots of red colors. At this point in time (eleven a.m.), the intention is an empty one as it contemplates only a possible state of affairs for which there is no intuitive evidence. Yet, when one witnesses the sun set later in the day, the intention will be either fulfilled (in case the sun set matches the thoughts one has had earlier on in the day), or unfulfilled (in case the sun set does not match the earlier intention)<sup>27</sup> ([www.iep.utm.edu/huss-int](http://www.iep.utm.edu/huss-int)).

**Act-matter**, as mentioned above, is the content of an intentional

---

<sup>25</sup> “Internet Encyclopedia of Philosophy.” Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content.

<sup>26</sup> “Internet Encyclopedia of Philosophy.” Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content.

<sup>27</sup> “Internet Encyclopedia of Philosophy.” Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content.

act. The matter is the component of the concrete act-experience<sup>28</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 233). According to Husserl, “it makes no difference what sort of being we give our object, or with what sense or justification we do so, whether this being is real or ideal, genuine, possible or impossible, the act remains ‘directed upon’ its object”<sup>29</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 234). For example, a man who says ‘there are intelligent beings on Mars’ frames the same presentations as a man who asks ‘Are there intelligent beings on Mars?’, or as the man who wishes ‘if only there were intelligent beings on Mars!’, etc. These examples are alike in their content; however, they differ in the act-quality (intentional act)<sup>30</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 233-234).

**Act-quality** determines if what is presented is intentionally presented as wished, asked, etc. It is “an abstract aspect of acts, unthinkable apart from all matter”<sup>31</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 236). It is not possible to have an experience which is a judging one, for example, without having a definite subject-matter since this would remove from judgment the trait of being intentional, which is part of its essence. Similarly, with matter, we cannot think of matter that is not a matter for presentation, judgment, etc<sup>32</sup> (*The Shorter Logical Investigations*, p. 236).

### *Heidegger and Derrida on Intentionality*

Both Heidegger and Derrida have different positions than Husserl. Unlike Husserl’s association of intentionality with the nature of the act, Heidegger concentrates more on the Dasein and on the question of ‘being’. According to Heidegger, intentionality is related to the Dasein. In the *History of the Concept of Time*, Heidegger defines *Dasein* to literally mean ‘to be there’. It is defined as “the entity which *I myself am in each instance*, in whose being I as an entity ‘have an interest’ or share, an entity which *is* in each

<sup>28</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

<sup>29</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

<sup>30</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

<sup>31</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

<sup>32</sup> Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett.

instance to be it in my own way”<sup>33</sup> (*History of the Concept of Time*, p. 152-153). *Dasein* does not signify a *what*—as in a chair versus a house—but rather it signifies the *way to be*. The concept is to be understood in its way to be, and “not in a kind of being which is somehow emphatic and exceptional”<sup>34</sup> (*History of Concept of Time*, p. 153-154).

For Heidegger, nothing exists in isolation. Everything exists in relation to something else, and all is related to the *Dasein*. However, we can never have absolute knowledge of anything. We can only get closer, yet we can never know anything fully since things are hidden from us. Unlike Husserl, who thinks we can look at something, analyze it, and reach its essence, Heidegger thinks we can never do that or reach the essence. For him, and unlike Husserl, Being is absence. It is hidden behind presence. That is why it is hard to reach absolute knowledge about anything.

According to Heidegger, the *Dasein* is understood in the sense of ‘falling’; and ‘thrownness’ is part of the *Dasein* being-in-the-world. We are thrown into the world and always have prejudices. There are three parts of the *Dasein*: Idle talk, Curiosity, and Ambiguity. Idle talk is repeating what others say. It is interpreting the world through others. We cannot escape it. Curiosity is thinking you are superior to others. Heidegger does not like it since he thinks it is quite pretentious, as you are pretending to be different. Finally, ambiguity is the combination of idle talk and curiosity together. It has to do with acting unsurprised and pretending you already know everything. We are always trapped in one of these three. However, we can break out of them in those moments he calls ‘*angst*’, which are the moments of dread. *Angst* is the only mood that does not have a temporal structure (no present, no past, and no future). It makes us individual, it liberates us.

---

<sup>33</sup> Heidegger, Martin. *History of the concept of time: prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

<sup>34</sup> Heidegger, Martin.



Heidegger disagrees with Husserl's definition of Phenomenology, which in turn makes him criticize Husserl's concept of intentionality. According to Husserl, Phenomenology is "the study of the intentional content remaining in the mind after the bracketing of the world—i.e., after the phenomenological reduction"<sup>35</sup> (Dreyfus, Hubert L.). Heidegger disagrees with this and with Husserl's claim that a person's relation to the world must always be mediated by intentional content so that one can do a reduction in order to separate the mind from the world<sup>36</sup> (Dreyfus, Hubert L.).

For Heidegger, intentionality is a "structure of lived experiences as such and not a coordination relative to other realities, something added to the experiences taken as psychic states"<sup>37</sup> (*History of the Concept of Time*, p. 29). In general, all experiences are directed towards something. Any representation is a representation of something; any judging is a judging about something; loving, hating, etc are of something. For example, the perception of a desk, a psychic event occurs inside me, and to this occurrence 'inside' of me, there is a physically real thing 'outside'. Thus, there is a correspondence between the reality of consciousness (the subject) and the reality outside the consciousness (the object). However, according to Heidegger, it is also possible that the perception is of an illusion or a hallucinatory one. It is possible that there would be no real object corresponding to the psychic process. For example, it is possible to walk in a dark forest and imagine a man walking, yet upon a closer look, we realize it is a tree. Here the object of perception is absent. Consequently, not every perception has to be directed towards an object<sup>38</sup> (*History of the Concept of Time*, p. 29-30). Therefore, according to Heidegger, "intentionality,

---

<sup>35</sup> Dreyfus, Hubert L. "Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality". <[http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Dreyfus,Hubert/Dreyfus.Hubert.L..Heidegger's%20Critique%20Of%20Husserl's%20\(And%20Searle's\)%20Account%20Of%20Intentionality.pdf](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Dreyfus,Hubert/Dreyfus.Hubert.L..Heidegger's%20Critique%20Of%20Husserl's%20(And%20Searle's)%20Account%20Of%20Intentionality.pdf)>.

<sup>36</sup> Dreyfus, Hubert L.

<sup>37</sup> Heidegger, Martin.

<sup>38</sup> Heidegger, Martin.

directing itself toward something, is not a necessary mark of every perception”<sup>39</sup> (*History of the Concept of Time*, p. 30).

Derrida, on the other hand, has not spoken extensively about intentionality. However, his notion of intentionality is quite different than that of Husserl and Heidegger. Derrida believes there is no essence. He thinks nothing is hidden from us, everything is on the surface. For him, nothing is deeper than the context. However, one cannot find the right context according to him because all contexts are mutually contaminating. For him, there are multiple presences competing together.

Derrida focuses on what he calls expressions and indications. He thinks you cannot have an expression without an indication. He considers expressions and indications to be signifying relations, not terms<sup>40</sup> (*Voice and Phenomenon*, p. 17). Indications are what he considers to be signs which express nothing. They are similar to expressions; however, they are different from expressions because they are indications deprived from significations<sup>41</sup> (*Voice and Phenomenon*, p. 15). The same phenomenon can be viewed as either an expression or an indication depending on “the intentional lived-experience that animates it”<sup>42</sup> (*Voice and Phenomenon*, p. 17).

Derrida ignored the concept of intentionality (the aboutness) in favor of what he calls ‘differance’ in the form of repetition (being the “same” as) and replacement<sup>43</sup> (<http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=51>). *Differance* is a French term that Derrida coined which is homophonous with the word ‘difference’. The deliberate misspelling of the word differance (using an a) highlights the fact that the written form is not heard, thus giving privilege to speech over writing. The misspelling is not apparent to the senses

---

<sup>39</sup> Heidegger, Martin.

<sup>40</sup> Derrida, Jacques, and Leonard Lawlor. *Voice and phenomenon*

<sup>41</sup> Derrida, Jacques, and Leonard Lawlor. *Voice and phenomenon*

<sup>42</sup> Derrida, Jacques, and Leonard Lawlor. *Voice and phenomenon*

<sup>43</sup> “Dallas Willard ARTICLES.” <<http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=51>>.

(hearing)<sup>44</sup> (<http://en.wikipedia.org/wiki/Diff%C3%A9rance>). Derrida developed the concept of 'différance' in response to an argument against Husserl's phenomenology. Différance argues that "because the perceiver's mental state is constantly in a state of flux and differs from one re-reading to the next, a general theory describing this phenomenon is unachievable"<sup>45</sup> (<http://en.wikipedia.org/wiki/Diff%C3%A9rance>). Yet, Derrida's concept fails to discuss how language works in individual minds to reach 'presence', and consequently the corresponding 'objects'<sup>46</sup> (<http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=51>).

## Conclusion

In summary, as is clear from the above, although both Heidegger and Husserl use Phenomenology, their views are quite different. Husserl, on the one hand, focuses mainly on consciousness and how consciousness is the basis for all intentional acts. The object of any intentional act for him is a transcendental object, external to the act. Intentionality is the directedness toward a transcendent object. Husserl also differentiates between the intentional-quality of an act, which is about a belief, desire, etc; and the intentional-matter, which is when a conscious act is about a specific object. Heidegger, on the other hand, transformed the issue of intentionality in particular and phenomenology in general to focus more on the question of *Dasein* and its nature. The primary question he focuses upon is 'What is the meaning of Being?' Heidegger thinks Husserl's concept of reduction is useless since he focuses more on the *Dasein*. For him, we are already in the world and thus must look through ourselves. 'Being-in-the-world' is our essence for Heidegger.

In my own view, Phenomenology is an important field in Philosophy. To study the appearance of things or how things appear to our consciousness could be viewed as a pivotal issue

---

<sup>44</sup> "Différance." <<http://en.wikipedia.org/wiki/Diff%C3%A9rance>>.

<sup>45</sup> "Différance."

<sup>46</sup> "Dallas Willard ARTICLES."

in Philosophy. It helps in viewing things from a different angle, as well as broadening one's perspectives, and analyzing the different human experiences. However, I tend to believe that since phenomenology attempts to study the phenomena, or how things appear to our consciousness, it cannot reach an objective or scientific knowledge; rather, the kind of knowledge it provides could possibly be subjective, which consequently can never lead to any form of theory or generalization.

### **Works cited**

Beyer, Christian. "Edmund Husserl." Stanford University. 28 Feb. 2003. Web. 8 May 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>>.

"Dallas Willard ARTICLES." Dallas Willard ARTICLES. Web. 8 May 2014. <<http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID=51>>.

Derrida, Jacques, and Leonard Lawlor. Voice and phenomenon: Introduction to the Problem of

the Sign in Husserl's Phenomenology. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2011.

"Differance." Web. 30 May 2014. <<http://en.wikipedia.org/wiki/Diff%C3%A9rance>>.

Dreyfus, Hubert L. "Heidegger's Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality". Web. 8 May 2014. <[http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Dreyfus,Hubert/Dreyfus.Hubert.L..Heidegger's%](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Dreyfus,Hubert/Dreyfus.Hubert.L..Heidegger's%20Critique%20Of%20Husserl's%20(And%20Searle's)%20Account%20Of%20Intentionality.pdf)

[20Critique%20Of%20Husserl's%20\(And%20Searle's\)%20Account%20Of%20Intentionality.pdf](http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Dreyfus,Hubert/Dreyfus.Hubert.L..Heidegger's%20Critique%20Of%20Husserl's%20(And%20Searle's)%20Account%20Of%20Intentionality.pdf)>.

Heidegger, Martin. History of the concept of time: prolegomena. Bloomington: Indiana University Press, 1985. Print.

Husserl, Edmund, and Michael A. E. Dummett. *The Shorter Logical Investigations*. Abridged ed. London: Routledge, 2001. Print.

“Internet Encyclopedia of Philosophy.” Husserl, Edmund: Intentionality and Intentional Content. Web. 10 May 2014. <<http://www.iep.utm.edu/huss-int>>.

“Internet Encyclopedia of Philosophy.” Phenomenology. Web. 10 May 2014. <<http://www.iep.utm.edu/phenom/>>.

Jacob, Pierre. “Intentionality.” Stanford University. Stanford University, 7 Aug. 2003. Web. 10 May 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>>.

Lauer, Quentin. *Phenomenology: its genesis and prospect* / Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks, 1965. Print.

McIntyre, Ronald and David Woodruff Smith. “Theory of Intentionality”. 9 May 2014. <<http://consc.net/neh/papers/smith2.pdf>>

Siewert, Charles. “Consciousness and Intentionality.” Stanford University. Stanford University, 22 June 2002. Web. 16 May 2014. <<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality/#IntDirConSatCon>>.



# ***Los planos de conciencia en el yoga integral de Sri Aurobindo (1872-1950)***

JUAN RAMÓN BLANCO ARISTÍN

Instituto de Derechos Humanos Sri Aurobindo, Madrid, España  
idhsriaurobindo@gmail.com

## **Resumen**

Sri Aurobindo fue desarrollando una descripción de los distintos tipos de mentes, a medida que se iba espiritualizando su propia mente, por la práctica y descubrimientos de su Yoga Integral y su experiencia Supramental. Se trataría de distintos tipos de mentes, según su cualidad y capacidad de expresar el Espíritu divino, que reflejan distintos aspectos en la mente, el espíritu, el alma, y el ser psíquico (psychic being), se pueden resumir en cinco planos: 1º.- Plano físico o material (Inconsciente, Materia y Cuerpo). 2º.- Plano de la Vida y Vital (mente emocional, deseos, pasiones, instintos, etc.). 3º.- Planos mentales, diversos tipos de Mente/s: 3.1 Mente ordinaria. 3.2 Mente superior. 3.3 Mente iluminada. 3.4 Mente intuitiva. 3.5 Sobremente. 4º.- Plano de la Supermente o Espíritu (Logos). 5º.- Plano Divino (Sat-Chit-Ananda), y el Supramental. No es lo mismo la denominada iluminación, de la mente iluminada y de la mente de luz, que expresan tres aspectos poco conocidos de la iluminación espiritual interior. La mente iluminada no es la iluminación budista, sino un estadio inferior de ella. La mente de luz, es una novedad en el yoga integral de Sri Aurobindo, que supone una nueva capacidad evolutiva y espiritual.

## **1. Introducción**

Uno de los aspectos más novedosos e interesantes de la obra filosófica de Sri Aurobindo es su descripción de los distintos tipos de mentes, que fue desarrollando a medida que se iba espiritualizando su propia mente, por la práctica y descubrimientos

de su Yoga Integral y su experiencia Supramental (=el divino).

Junto al cuerpo físico que representa la dimensión física, están interconectados, en unidad indisoluble, la dimensión mental-psicológica y la dimensión espiritual.

## **2. La mente y los tipos de mentes**

Las primeras forman el mismo principio de la mente, que cambia en la Supermente, y en el Supramental que pasa a ser Espíritu.

## **3. La Mente Ordinaria**

La conciencia puede ser sinónimo de la Mente cuando es reflexiva, esto es, vuelta hacia sí misma, cuando busca el autoconocimiento.

La filosofía hindú clásica hablaba de cuatro partes de la mente externa. Así la función de la inteligencia es múltiple, pues una impresión exterior (*manas*) se clasifica según las impresiones previas (*Chitta*, memoria, subconsciente, etc.) y después se discrimina, juzga o clasifica (*buddhi*), incluso puede aludir o afectar al Yo o ego (*ahamkara*). Sri Aurobindo no le da importancia a la parte externa de la mente a que alude en el yoga clásico.

Por debajo de la mente ordinaria, estarían la mente subconsciente, la mente física, y la mente de las células según las explicaciones de Madre, principal discípula de Sri Aurobindo.

### *3.1º.- La Mente Superior*

Es el tipo de mente que usan los profesores de universidad y profesionales altamente cualificados, concentrados en los procesos de elaboración y reflexión de ideas y pensamiento.

“Su carácter especial, la actividad de su conciencia, están dominados por el Pensamiento; se trata de una mente pensante luminosa, una mente de conocimiento conceptual nacido del Espíritu”. (LD 939) (...)  
“No depende de procesos argumentales, es “una ideación masiva, un sistema o totalidad de visión verdadera, en una visión única”. “Este pensamiento de la Sabiduría eterna, no un conocimiento adquirido”.



“Ideas-fuerza que penetran en el corazón (...), produciendo una luminosa transformación de todo nuestro ser”. En este plano el sujeto es un Pensador Espiritual.<sup>1</sup>

Todo pensamiento es luz minúscula de algún modo, los impulsos eléctricos neuronales del cerebro son micro-electricidad, luz, que a medida que se asciende en la Conciencia empieza a ser un proceso más grande de gotas de luz, de visión más amplia y profunda en la Luz.

### 3.2º.- *La Mente Iluminada*

*“La Mente Iluminada es de otra naturaleza.” (...) A medida que la mente superior acepta el silencio, entra en ese dominio, es decir que su substancia se clarifica y que cuanto llegaba primero gota a gota viene ahora a torrentes; “El fondo general ya no es neutro, es un contentamiento espiritual, una alegría pura sobre la cual se destacan o de la cual emergen los tonos particulares de la conciencia.” “La conciencia se llena de un torrente de luz frecuentemente de luz dorada, en la cual se infunden coloraciones variables conforme al estado interior, es una invasión luminosa.” (...) “Se halla en un estado de verdad indecible, sin comprender nada, simplemente es. Se traducirá para unos en formas poéticas, en formas arquitectónicas, en formas literarias, artísticas y otros amarán a dios<sup>2</sup>.”*

Sri Aurobindo en la obra *“La poesía futura”* alude a ello, “y ha dado numerosos ejemplos de la poesía que se origina en la mente iluminada”. Ejemplo: “Rimbaud, en la obra francesa *Bateau Ivre*, se puede escuchar la vibración particular de la mente iluminada (también tiene mente vital y ordinaria, pero está parte de esa vibración). Una poesía no se llama “iluminada por su sentido; es iluminada porque contiene “la nota particular de ese plano”, y bien podríamos hallar la misma nota en un cuadro de Rembrant, en esta o aquella obra de César Franck, por ejemplo, o sencillamente en la palabra de un amigo; es el toque de la verdad por atrás, la pequeña

---

1 Vicente Merlo. *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*. (Kairós, 1997). pág. 128-129.

2 Satprem, *Sri Aurobindo, o la Aventura de la Consciencia*. (Obelisco. 1988), pág. 234

*vibración que va directamente a lo vivo y de la cual el poema, el cuadro o la sonata no son sino las cristalizaciones más o menos transparentes y mientras más se sube, más pura es la vibración, más luminosa, más vasta y pujante<sup>3</sup>.*

“La mente iluminada no funciona primordialmente a través del pensamiento, sino mediante la visión, aquí el pensamiento es sólo un movimiento subordinado, expresivo de la visión (LD 940)<sup>4</sup>.

### *Diferencias de la mente iluminada y la iluminación espiritual*

Para reflexionar sobre este tema se puede aludir, primero a la frase “Yo soy la Luz del Mundo<sup>5</sup>” de Jesús en el evangelio; segundo la referencia a la transfiguración<sup>6</sup> en el monte Tabor que nos ocuparemos más adelante; y también al conocido pasaje de la Luz sobre el candelero<sup>7</sup>, o luz del alma (Lucas 11.33-37).

En el mundo físico, la Luz del Mundo es el Sol y por la noche la Luna que refleja la del Sol. Sin embargo, en el Apocalipsis 22.5, el Cordero es el sol que ilumina sin necesidad de un sol físico, pero eso parece aludir a un sol espiritual o cielo, a un modo de iluminación del alma interior.

Por iluminación espiritual se entiende una iluminación de la conciencia, y de la consciencia, (la conciencia que puede ser visual, cambiaría su percepción, para visualizarse a sí misma como iluminada, esto es como substancia de luz, como con un cuerpo iluminado, (pero es un cambio de consciencia sobre la propia conciencia corporal principalmente, puede haber distintos tipos de iluminación, en la Inicialmente se pensó que fuera un iluminación del sistema nervioso central.

Después se reflexionó que se tratara de una iluminación en la conciencia, de un cambio de consciencia, y en lugar de

---

<sup>3</sup> Idem nota 2 pág. 235-236.

<sup>4</sup> Idem nota 1, pág. 130.

<sup>5</sup> Juan 8. 12

<sup>6</sup> (Lucas 9, 28-36, Marcos 9, 1-12 y Mateo 17, 1-13).

<sup>7</sup> (Mateo 5,15, Marcos 4, 21).

percibirse el cuerpo físico como tal, se percibía como luminoso, en diversos grados e intensidad de luz espiritual. Dado que la conciencia también es visión, incluso visión de uno mismo, puede superponerse sobre la sensación del cuerpo, y sentirse “trasparente” (ser psíquico), o luminoso (físico sutil iluminado), o iluminado (visión el alma o ser psíquico prevaleciendo sobre la imagen de la piel y cuerpo físico).

En los casos de iluminación como la referida del Monte Tabor, pudieran ser estados de conciencia con altos grados de vibración corporal, como la llamada iluminación celular o la iluminación de Buda.

### *3.4º.- La Mente Intuitiva*

Se diferencia de la mente iluminada “*por su clara transparencia, es más rápida: “millares de pájaros inasibles en “un segundo de relámpago”.... “Con la intuición viene una alegría particular, diferente al parecer a la alegría iluminada*”<sup>8</sup>”.

El “*Conocimiento por identidad*”<sup>9</sup> que resulta verdadero conocimiento y que en la supermente se halla su plenitud. La intuición espiritual, es el sentido aquí indicado, tiene poco que ver con las intuiciones del lenguaje coloquial<sup>10</sup>”.

*“La intuición es un “recuerdo de la Verdad” –Sri Aurobindo-. Y en el instante intuitivo se ve claramente, en efecto, que el conocimiento no*

<sup>8</sup> Satprem. *Sri Aurobindo o La aventura de la Consciencia*. (Obelisco 1988), pág. 238.

<sup>9</sup> “*conoció por identidad sin pensamiento y sin palabras*”. Sri Aurobindo “*Savitri: Una leyenda y un Símbolo*”, (Aswapati 2011, web: <http://savitr.blogspot.com/>), Libro II, Canto 14. “*Un conocimiento que se convierte en lo que percibe*, (Savitri, Libro I. Canto III, (241-244)). *Sri Aurobindo*.

<sup>10</sup> Ob. Cit. Nota 1, pág. 131. “*La intuición sugestiva no es lo mismo que el “insight” intelectual de una inteligencia rápida ni la discriminación intuitiva es lo mismo que el juicio rápido del intelecto razonador; la inspiración intuitiva no es lo mismo que la acción inspirada de la inteligencia imaginativa, ni la revelación intuitiva es lo mismo que la potente luz de una experiencia y captación puramente mental*”. Vicente Merlo. *Las Enseñanzas de Sri Aurobindo*. (Kairós 1997), pág. 131.

*es un descubrimiento de lo desconocido sino un lento reconocimiento en el tiempo de ese segundo de luz que todos hemos visto<sup>11</sup>.*

Se puede indicar que **Śruti** (sánscrito: ‘lo oído’) o Shruti que se refiere al conjunto de textos revelados de la religión hinduista, tal vez apunte a la parte superior de la intuición que es revelación según Sri Aurobindo. Y así Smati (‘lo recordado’) aluda a la intuición propiamente dicha, puesto que según Sri Aurobindo la intuición es un “recuerdo de la Verdad”.

Déjà vu: (¿será el *déjà vu* una forma de conocimiento tipo mente intuitiva, o se trataría de algún tipo de acceso superior a reinos de la sobremente?)

*“Así como la intuición es de la naturaleza de la memoria, la inspiración es de la naturaleza de la voz misma de la verdad; es una recepción inmediata de la voz misma de la verdad, otorga raudamente algo más que la luz de su idea; se capta alguna corriente de su realidad interna y del vívido movimiento de la llegada de la visión directa (pratyaksa-drsti), y toma evidentemente para una visión presente la cosa en sí misma, de la cual la idea no es más que representación. Aporta el verdadero espíritu, ser y realidad de la verdad y los convierte en parte de la conciencia y la experiencia (SY 785)<sup>12</sup>”*

Así la intuición se puede corresponder con las denominadas “hablas” de Santa Teresa de Jesús, que serían “intuición”, o Sruti (“lo oído”).

Hay cuatro poderes de la INTUICIÓN según Sri Aurobindo: *Revelación, inspiración, captación inmediata intuitiva y discriminación:*

Se habla de la visión de los tres tiempos, el *trikaladarshi*, que está en lo supramental, -omnisciencia- pues la verdad de una cosa

---

<sup>11</sup> Satprem. *Sri Aurobindo o La aventura de la consciencia*. (Obelisco 1988), pág. 239.

<sup>12</sup> Vicente Merlo. *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*. (Kairós, 1997), pp 134 y sgs.

se muestra con relación a su existencia en el pasado, presente y futuro, -el conocimiento es verdadero en los tres tiempos a la vez-.

En la Figura 1 está reflejado lo que se ha denominado la triple visión “*la universal, la trascendente y la individual*”, que también está presente en algunos tipos de supraconsciencia, más que visión en el yoga integral de Sri Aurobindo se diría “realización” que es distinta de la visión simultánea de denominado trikaladarshi.

### 3.5º.- *La Sobremente*

*“En un inicio, el descubrimiento (1914-1921) de la Sobremente, Overmind, se hizo desde la mente espiritualizada de Sri Aurobindo. Después descubrió la Supermente (Supermind) de modo que “la sobremente fue considerado un subnivel de la supermente”. Más tarde comprobó que la Sobremente era todavía Mente, el último velo de la mente. Era la intermediaria entre la Mente y la Supermente. En la obra La Vida Divina aparece como “Razón Divina”. En 1939, en la madurez de su pensamiento, habla en Letters on Yoga”<sup>13</sup>, de cuatro subplanos: a) Sobremente mental. b) Sobremente intuitiva. c) Sobremente propiamente dicha. d) Sobremente supramental.*

La sobremente es una mente cósmica superconsciente que está en contacto directo con la Verdad Supramental, y que hace de delegada en el hemisferio inferior (mente, vida, cuerpo).

El Yo es Uno, único, el resto de “yoes” individuales (Dios Uno o Yo único en lo múltiple) es como un préstamo tomado al Yo Universal. Al igual que al hablar del Universo no se puede hacer exclusión de la Humanidad, pues es parte del Universo, del mismo modo con el Yo único, todos los yoes individuales tienen que integrarse en ese Yo único de alguna forma.

Esta conciencia es uno de los tres aspectos de la divinidad suprema, la cósmica o universal, la trascendente y la individual (*paramatam, âtman y jivataman*). Vicente Merlo en la nota 42 de esa pág. 120 (al final de la obra pág. 260), se ensaya una

---

<sup>13</sup> Idem nota 1, párrafo sintetizado de las pág. 133-137.

equiparación con el cristianismo, diciendo “*Cabría determinar hasta qué punto está triada podría equipararse con una cierta interpretación de la Trinidad del cristianismo, correspondiendo la Transcendencia al Silencio primordial del Padre inefable, cuyo rostro nadie conoce; la Individualidad al Hijo como Palabra surgida del Silencio, como Conciencia o Yo crístico que constituye nuestra realidad más íntima, la Universalidad de la consciencia cósmica al Espíritu Santo, Soplo Divino, equivalente homeomórfico de la Shakti original.*”

#### 4.- La Supermente

Sería el nivel solar<sup>14</sup> de los Vedas, y del resto de las religiones solares. La experiencia del Nirvana de Madre y Sri Aurobindo.

##### a) El Nirvana de La Madre

“He tenido la repetición exacta de la experiencia que tuvo Buda, pero EN EL CUERPO. Él dijo: no hay más que una salida, el Nirvana. Y al mismo tiempo he tenido el estado de conciencia verdadero; la solución de Buda y la solución verdadera. Y era muy interesante. Cómo la solución budista, es sólo UN paso, y que la verdadera solución está más allá. ¿Qué es, pues, esta creación? Separación, y por tanto maldad, crueldad, y de ahí el sufrimiento, de ahí toda la descomposición, la enfermedad, la muerte, la destrucción (todo eso forma parte de una misma cosa). Y la experiencia que he tenido era la de la IRREALIDAD de esas cosas, como si hubiéramos entrado en una Mentira irreal y todo eso desapareciera cuando salimos de ella, -NO EXISTE, no es-. ¡Eso es lo tremendo! qué es eso que, para nosotros, es tan real, tan concreto, tan terrible, ¡todo eso no existe!, sólo es.... Que hemos entrado en la Mentira. ¿Por qué?, ¿Por qué?. (...)

Y todos los medios –que podríamos llamar artificiales, incluido el Nirvana-, todos los medios para salirse de ahí no valen para nada. No sé. Pero la salvación es FÍSICA, no es un estado mental, sino física. Quiero decir que no está en la huida: está AQUÍ. Y no es algo que esté velado, escondido o lo que sea; está AQUÍ mismo. ¿Por

---

<sup>14</sup> Recordar que según el Apocalipsis 22.5, el Dios es el Sol que ilumina en el cielo, sin un sol físico. Representaría un símbolo de la Supermente.

qué?, ¿qué es lo que nos priva del poder de vivir “esto”? No sé. Está aquí. Está AQUÍ. Y todo lo demás, incluso la muerte, se convierte verdaderamente en una mentira, es decir, en algo que no existe<sup>15</sup>”

b) *El Nirvana que tuvo Sri Aurobindo: (Nirvikalpa Samadhi)*

*“Aurobindo había entrado en el estado del “Nirvikalpa Samadhi”, el “eso” de los textos sagrados del vedanta, o lo que los budistas llamaban “Nirvana”, “liberación”, la meta final de las tradiciones místicas de todo el mundo que tan pocos alcanzan, incluso tras años de arduos esfuerzos. Pero este punto final sólo sería el inicio de experiencias muchos más elevadas. Sigue Aurobindo: “Viví en ese Nirvana día y noche antes de que empezara a admitir otras cosas en su seno o a modificarse en absoluto.... Finalmente empezó a desaparecer en unas Supraconsciencia mayor que venía de arriba.... El aspecto de un mundo ilusorio se convirtió en otro en el que la ilusión sólo es un pequeño fenómeno de superficie con una inmensa Realidad Divina detrás y una suprema Realidad Divina por encima y una inmensa Realidad Divina en el corazón de todo lo que inicialmente había parecido una forma o sombra cinematográfica. Y esto no era una recaída en la prisión de los sentidos, no era una disminución o caída de la experiencia suprema. Más bien se presentaba como una intensificación y ampliación constante de la Verdad. El Nirvana de mi conciencia liberada resultó ser el comienzo de mi descubrimiento, un primer paso hacia la cosa completa, no el único verdadero logro posible ni incluso una culminación final<sup>16</sup> “. (...)“El nirvana no puede ser el final del camino sin nada más allá que explorar.. es el final del camino inferior que pasa por la Naturaleza inferior y el comienzo de la Evolución Superior<sup>17</sup>”*

## 5.- El Supramental

El color del Supramental es rojo-dorado, a veces puede tomar otros tonos y ser más como anaranjado (azafrán), pero no existe un único color supramental, la energía supramental es

<sup>15</sup> Satprem. *La mente de las células*. (Instituto de Investigaciones Evolutivas, Valladolid, 2001). Pág. 131 y 132.

<sup>16</sup> M. Govinda, *Babaji y la Tradición de los 18 Siddhas* (Paperback 1991), pág. 154.

<sup>17</sup> Idem nota 16, pág. 155.

conciencia divina espiritualizada. Fue el gran descubrimiento de Sri Aurobindo y Madre.

“La puerta del sol, el que la atraviesa no puede volver. (...) Sri Aurobindo y Madre la han atravesado, y han regresado porque eran los primeros seres destinados a esa aventura. Han explorado el mundo solar divino entre los niveles más excelsos de Sat-Chit-Ananda y aquéllos en que consisten nuestros mundos y nosotros mismos. Encontraron que el hemisferio inferior de la existencia se origina y recibe sostén del superior. Algunos visionarios ya habían visto este sol-mundo, entre ellos los rishis védicos, pero, para ellos, aún no había llegado el tiempo de insertarlo en la escalera ascendente de la evolución. Sri Aurobindo, utilizó un término neutral y técnico, ha denominado al sol-mundo “lo Supramental”, ya que se encuentra muy por encima de la consciencia mental, incluso por encima de sus graduaciones más altas.<sup>18</sup>

Madre refiere casos en que esa energía supramental se asentaba en algún otro objeto o materia fuera del cuerpo, con vida, inteligencia y conciencia propias.

Refiere Marshal Govinda con una cita de Satprem:

*“Había una impresión de poder, de calor, de oro. No era algo fluido, sino como un resplandor de polvo. Y cada una de estas cosas –no las puedo llamar partículas, ni fragmentos, ni puntos siquiera, a no ser que interpretemos “punto” en el sentido matemático, como un punto que no ocupa espacio –era como oro vivo, un cálido polvo de oro. No se puede decir que fuera brillante, no se puede decir que fuera oscuro, y tampoco estaba hecho de luz tal como la solemos entender. Era una multitud de minúsculos puntillos de oro, ni más ni menos. Diría que tocaban mis ojos, mi cara. Y con un poder formidable. Y, al mismo tiempo, una sensación de plenitud, la paz de todo el poder. Era rico, era pleno, Era el movimiento más rápido, infinitamente más rápido que cualquier cosa imaginable. Y al mismo tiempo una paz absoluta, una tranquilidad perfecta”. ... produce una sensación de una inmovilidad perfecta. Es absolutamente indescriptible, pero eso es el Origen y la*

---

<sup>18</sup> Georges Van Vrekhem, *Más allá del Hombre. La vida y obra de Sri Aurobindo y de La Madre*. (Fundación Centro Sri Aurobindo de Barcelona, 2003,) pág. 68.



*Base de toda la evolución terrestre... Y me he dado cuenta de que en ese estado de conciencia el Movimiento supera la fuerza o el poder que concentra las células para hacer de ellas una forma individual” . Esta descripción también recuerda la más fértil de las frases de los siddhas: “Permanece en silencio y conoce que Yo Soy Dios<sup>19</sup>”.*

Esta explicación de Madre, sobre el dorado supramental, recuerda a la *transfiguración*<sup>20</sup> de Jesús en el Monte tabor, en la que sus ropas estaban más blancas que cualquier otra, y reflejaba una luz resplandeciente (San Lucas 9,28-36, *Mateo 17:1-6*, *Marcos 9:1-8*).

## **6.- La Mente de las células**

Madre al descubrir debajo de la mente física, lo que denominó “*la mente de las células*”, señala que las células tienen su propia conciencia por grupos de células, una vibración especial que pueden elegir, y por tanto, pueden cambiar su percepción de la sensación de la “carne” por otra de luz, o de transparencia celular (ser psíquico se puede percibir como energía sutil transparente). El “*aprendizaje celular*”, por imitación, de la conciencia física (y las células pueden cambiar la percepción sutil que han generado, en lugar de la más densa de la sensación de la carne (al igual que la luz puede ser honda y partícula, algo así, salvando las distancias, con la mente de las células que pueden elegir su propia conciencia). Sería algo así como una mente celular con conciencia y conciencia propias.

## **7.- Sat-Chit-Ananda<sup>21</sup>**

Es el Triuno, o trinidad hindú, son tres aspectos distintos de la Unidad. El Sat-Chit-Ananda es la Existencia-Conocimiento y Deleite de la existencia divina:

---

<sup>19</sup> Cita extraída de “Satprem, 1975, pág. 280-281”, referido por M.A. Marshal Govinda, “BABAJI y la Tradición de Kriya Yoga de los 18 Siddhas”, (Paperback 1991), pág. 159.

<sup>20</sup> San Lucas 9,28-36.

<sup>21</sup> “*Hemos de realizar el verdadero yo de nosotros mismo y de todo: y realizar el verdadero yo es realizar a Sachchidananda.*” Sri Aurobindo. *Síntesis del yoga. Part. II.* (Kier 105), Pág. 107.

## **8.- La Mente de Luz**

Sri Aurobindo alude a la *Mente de Luz*, como eslabón intermedio entre el Hombre y la nueva especie supramental, en un estadio de evolución superior, para facilitar el tránsito de la mente, a la sobremente y de la supermente al Supramental. Es una conciencia finita de luz, iluminada, intuitiva, y de supermente.

# *El cambio paradigmático de T. Kuhn en el ser humano autoconsciente-materialista*

VÍCTOR J. DOMÍNGUEZ

Licenciado en Físicas (Universidad de Bonn)

vj66@hotmail.es

## **Abstract**

The study of planetary motion was dominated for centuries by Newton mechanics. This starting paradigm seemed final, especially after predicting the existence and position of planet Neptune. But Maxwell's electrodynamics was the clue that led to a new paradigm and, indeed, the theory of relativity, incompatible with the previous paradigm, gives better predictions of the orbits, especially in the case of extreme speeds.

In the study of the human being something similar can happen. One starts with a materialistic paradigm which works under ordinary conditions but might fail under extreme conditions, for instance in the prediction of human destiny after death. As a clue for the necessity of a new paradigm the human freedom of choosing in full awareness a concrete behavior (and not choosing another one better from a materialistic point of view) is especially considered.

Finally a remark about the clues: From Maxwell's equations follows the speed of light, decisive in the theory of relativity. Likewise from human freedom follows the possibility of distinct behaviors. Will these be decisive in a non-materialistic paradigm to determine the own destiny after death?

## **Introducción**

El éxito científico y técnico obtenido por la humanidad a lo largo de la historia se basa en un principio muy sencillo: La realidad se rige por unas leyes que pueden ser descubiertas contrastándolas

con todos los datos disponibles. Aplicando estas leyes es posible predecir y resolver multitud de problemas. Con el tiempo se ha ido formando así una ingente cantidad de conocimientos y de “know-how”, de manera que un individuo sólo puede llegar a especializarse en campos muy concretos para ganarse la vida o para satisfacer su curiosidad y vanidad. Pero, dejando a un lado esos condicionantes ¿cuál es el campo que verdaderamente le importa a un ser humano? Indudablemente es el conocimiento de sí mismo, un conocimiento acertado con amplitud de miras que le permita darse cuenta de lo más importante para su futuro personal y que también le oriente en sus actuaciones. Para no equivocarse conviene tener en cuenta lo que sucedió en otros campos, por ejemplo en el estudio de las órbitas planetarias.

## 1. Las órbitas planetarias

La mecánica de Newton de finales del siglo XVII pudo explicar la forma elíptica de las órbitas planetarias alrededor del sol. Con el tiempo se detectaron pequeñas irregularidades, pero se trataba solo de tener en cuenta la fuerza gravitatoria que ejercían los planetas entre sí. La mecánica de Newton fue así en este campo la teoría bien establecida y aceptada en la comunidad científica (el “*paradigma*” en el sentido de Thomas Kuhn), especialmente cuando en 1846 se descubrió el planeta Neptuno a partir de una mera predicción teórica basada en el estudio de irregularidades observadas en la órbita de Urano.

Pero a finales del siglo XIX y con la mejora de las técnicas de observación se descubre una irregularidad en la órbita del planeta Mercurio que no se explica totalmente por la influencia de los demás planetas. Tenemos una *anomalía* respecto de la mecánica de Newton, observada gracias a la circunstancia *extraordinaria* de tratarse del planeta más cercano al sol y por tanto de mayor velocidad (60 km/s). Naturalmente se intenta negar la necesidad de un nuevo paradigma postulando un nuevo planeta, Vulcano, que explicaría la irregularidad pero que no se ha observado.

Entretanto Maxwell había encontrado las ecuaciones de la electrodinámica a partir de los pocos experimentos posibles

hasta mediados del siglo XIX, es decir, en circunstancias más bien *ordinarias*. Estas ecuaciones fueron aplicadas espectacularmente a finales de siglo con las primeras transmisiones de radio pero plantearon un problema al ser inconsistentes con la mecánica de Newton con lo que uno de los dos no tenía razón. Este fue el *indicio* que llevó a Einstein a dudar de Newton y a desarrollar tras años de intenso trabajo el *nuevo paradigma*: La teoría general de la relatividad de 1915, que pudo explicar también la peculiar órbita de Mercurio.

El cambio paradigmático acaecido en el campo de la mecánica celeste nos ha servido de ejemplo para ilustrarnos el camino en otro campo mucho más interesante con el esquema siguiente:

- 1) Paradigma de partida con aspecto de ser definitivo.
- 2) Anomalía en circunstancias extraordinarias con resistencia a ser reconocida como tal.
- 3) Indicio en circunstancias ordinarias que apunta a un nuevo paradigma.
- 4) Nuevo paradigma más acorde con la realidad.

## **2. El ser humano autoconsciente materialista**

### *2.1 Paradigma de partida*

El ser humano autoconsciente-materialista, interesado en el conocimiento de sí mismo, adoptaría como paradigma de partida una concepción materialista típica: El ser humano es una especie pluricelular que aventaja a otras especies en inteligencia debido a un cerebro de más de cien mil millones de neuronas, fruto de una evolución de miles de millones de años de la química del carbono en un planeta de entre miles de millones, evolución posible debido a que este planeta está a la distancia adecuada de su estrella y permaneció estabilizado por una luna relativamente grande. Y todo esto se debe una fluctuación cuántica que generó un universo entre innumerables universos paralelos, con la

particularidad que en este universo las constantes físicas están en una proporción muy concreta, compatible con la aparición de la vida. En resumen: El ser humano es solo materia reaccionando químicamente y cuando muere y se descompone no existe.

Como la mecánica de Newton en tiempos del descubrimiento de Neptuno, este paradigma parece definitivo, al menos en circunstancias ordinarias. El ser humano puede comprobar en vida que la materia de la que está hecho su cuerpo se comporta igual que el resto de la materia, por ejemplo al caer de una altura. También puede experimentar los efectos predeterminados de agentes químicos o de limitaciones físicas sobre su cerebro, por ejemplo al ser anestesiado o al caer rendido de sueño.

## 2.2 Buscando una anomalía

¿Existe alguna anomalía que ponga en duda el paradigma materialista? ¿Tendría que ocurrir algún milagro? No, el sentido de esta comunicación es descubrir o al menos proponer una anomalía al alcance de todo ser humano autoconsciente y sin presuponer ninguna creencia. Para ello habrá que considerar primero una circunstancia *extraordinaria*: la propia muerte. ¿Qué dice el paradigma materialista en este caso? Muy sencillo: todo es producto del cuerpo. Igual que la vista depende del ojo y se pierde con él, así pasará con la autoconsciencia: sin el cerebro la situación será para un individuo concreto la misma que antes de haber nacido, o sea: la nada más absoluta.

En la búsqueda de una anomalía a este planteamiento es imprescindible abandonar el modo genérico de hablar del ser humano y concentrarse en un “tú”, es decir, en el tú que está leyendo este escrito:

El paradigma materialista te sugiere que para saber lo que vas a encontrar después de morir solo tienes que describir esa nada que conociste antes de nacer.

Poco podrás decir de esa nada. No es comparable ni siquiera a un espacio vacío que por lo menos tiene 3 dimensiones. Quizá

podrías afirmar que esa nada es pura tranquilidad. ¡No! Esa nada es pura sorpresa.

¿Por qué?: Estabas tranquilamente no existiendo y sin embargo ¡existes! Que esto te ha ocurrido una vez es indiscutible. Ya no podrás descartar otra sorpresa. Comparando tu no-existir con tu existir actual tendrás que admitir que esa “Nada” es *capaz de todo*.

¿Cuál será la siguiente sorpresa? ¿Otra vida en este universo? Si piensas eso no debes haber meditado suficiente sobre lo inimaginable del paso de no-existir a existir. Más bien deberías contar con despertarte por ejemplo en un universo paralelo que no te puedes ni imaginar, donde ni siquiera puedes dar por supuesto que exista el tiempo.

La meditación anterior te plantea la posibilidad de encontrar un gran problema: el despertarte en un universo paralelo más desagradable que éste; y también te ofrece una gran esperanza: el pasar a una existencia mucho más feliz. Pero ¿Qué hay detrás de estos pasos tan extraordinarios del no existir al existir? La clave está en una meditación sobre todas las causas, especialmente sobre una Causa imprescindible que suele ser olvidada siendo la más importante.

La existencia de los otros miles de millones de seres humanos que no son tú evidentemente no es la causa de que te hayas despertado en este universo. Tampoco sería razón suficiente la generación de organismos iguales al tuyo (como ocurre con los gemelos idénticos). Un cuerpo idéntico al tuyo podría estar leyendo este artículo (y el universo entero sería igual) pero tú no te habrías despertado en él. No basta la existencia de todo este universo con todos sus seres para garantizarte que tú existas. Contempla la posibilidad de que tú, precisamente tú, nunca existieras, a pesar de la existencia de un universo entero con un cuerpo genéticamente idéntico al tuyo presente en el lugar en el que estás ahora. Admite que hace falta una Causa más: una Causa que no forma parte de este universo y que te ha permitido *deliberadamente* observar este mundo a través de tu cuerpo, dándote un regalo inmenso: la existencia.

Has llegado así a vislumbrar la anomalía respecto del planteamiento materialista: Una “Nada” capaz de todo, ya que controla el paso del no-existir al existir, y también personal ya que intencionadamente por puro amor te ha creado, y por extensión ha creado a todos los seres humanos y al universo entero. A esta “Nada” la llamaremos en adelante **DIOS-A**, es decir, el Dios-Amor del que habla el cristianismo.

Nota: También respecto de un paradigma que propone un dios-b que no ama a todos el DIOS-A es una anomalía.

Naturalmente te resistirás a abandonar el viejo paradigma materialista no reconociendo al Dios-A ya que tendría serias consecuencias para tu vida, por ejemplo el perdonar a todos, no odiar a tu enemigo, no utilizar a los demás para los propios intereses...

En el caso de Mercurio no se reconocía la anomalía de su órbita buscando un planeta, Vulcano, que la explicara, confirmando el viejo paradigma de Newton. En tu caso buscarás la *imperfección* del mundo en el que vives. Hay males físicos y morales que no distinguen entre justos e injustos. Sobre todos llueve o hace sol indistintamente.

### *2.3 Indicio que apunta a un nuevo paradigma*

Un indicio apunta ya en esta vida (en circunstancias ordinarias) a una inconsistencia de cualquier paradigma materialista: tu *libertad*.

Las leyes de la materia no determinan totalmente el comportamiento de los átomos de los que estás formado.

En ciertas ocasiones puedes elegir libremente con plenas facultades: por ejemplo, hacer un favor a alguien que no te lo puede devolver o lo contrario: no hacerlo e incluso hacer un mal inmenso aun a costa de hacértelo también a ti. Un comportamiento que podría parecer compatible con una naturaleza que incluye el caos y la casualidad (mecánica cuántica, hidrodinámica) pero tus decisiones en esos momentos ¿son caóticas o casuales?



No, son conscientes. No es casualidad tomar una decisión que suponga una ventaja para otra persona a costa de una desventaja para ti y esto es un indicio frente a un paradigma puramente materialista, según el cual tu cerebro, fruto de la evolución, solo podría tomar una decisión predeterminada de antemano: la materialmente, es decir, instintivamente más ventajosa para ti.

Las ecuaciones de Maxwell demostraron que la luz es una onda electromagnética y fueron el indicio que apuntó hacia la relatividad de Einstein donde la *velocidad de la luz* es clave. De la misma manera en el nuevo paradigma no materialista tus *decisiones libres* en esta vida serán clave ante Dios-A para asignarte tu próxima existencia. No será lo mismo haberse comportado según un paradigma donde Dios-A es una anomalía que haber cambiado a tiempo de paradigma.

¿Estás por tanto coaccionado a hacer el bien? No, precisamente este universo es *perfecto* para que tu libertad quede intacta. Por eso sale el sol o llueve indistintamente sobre justos e injustos. Por eso funciona tan bien el paradigma materialista (expuesto anteriormente) en esta corta vida. Y mirar el mundo como perfecto (en el sentido de poder elegir en libertad) te ayudará a pasar a un nuevo paradigma donde Dios-Amor ya no es una anomalía y podrás pedirle la gracia de optar por el bien aunque cueste.

#### *2.4 Nuevo paradigma*

Todo lo dicho debe entenderse como una aportación más que ayude al ser humano actual a aceptar el cristianismo como nuevo paradigma acorde con la verdad y que anime a considerar más razones para creer, por ejemplo la edad finita del universo que apunta a un Creador o las razones para aceptar la resurrección de Jesucristo como hecho.

### **3. Conclusión con esquema**

Para conocer la verdad es indispensable tener en cuenta todos los resultados experimentales disponibles, también los resultados de

una meditación profunda sobre el hecho de haber pasado del no-existir al existir.

Es importante saber que ningún proceso material por sí solo puede garantizarme a mí y precisamente a mí la existencia, pero más importante es considerar que ningún proceso material puede garantizarme la no-existencia.

Este mundo, tan imperfecto a primera vista, donde llueve o hace sol sobre justos e injustos, es en realidad perfecto para responder en total libertad y sin la más mínima coacción a la pregunta silenciosa de Dios dirigida a cada ser humano: ¿Me amas?, es decir, ¿estás dispuesto a optar por el bien aunque suponga un sacrificio en tu existencia actual?

La respuesta lamentablemente puede ser no, es decir, se puede persistir en un paradigma donde Dios-A permanezca una anomalía: ya sea por el rechazo de cualquier Causa última y personal (Dios) de la propia existencia, ya sea por el rechazo de un Amor detrás de la existencia de todos los demás, es decir, por inventarse un dios-b a medida que apoye cualquier comportamiento egoísta.

Esperemos que al final la respuesta libre sea sí, apostando por el Dios-A verdaderamente existente, no inventado, ya que pide amar al enemigo y lo ha demostrado, como narran los evangelios.

Los “universos paralelos” del materialismo se llaman en el nuevo paradigma cielo, purgatorio e infierno. Y la “Nada” (capaz de todo, incluso de permitirte a ti, precisamente a ti, pasar a existir de una manera perfecta en el sentido que no te obliga siquiera a darle gracias) se llama DIOS-AMOR.

<u>Cambio paradigmático</u>	<u>En la mecánica celeste</u>	<u>En un ser humano</u>
-Paradigma de partida Con aspecto de definitivo	-Mecánica de Newton Predicción de existencia y posición de Neptuno	-Materialismo ateo Cuerpo humano se comporta como cualquier materia
En circunstancias extraordinarias  -Anomalía ¿Nuevo paradigma?	Planeta más cercano al sol Velocidad: 60 km/s  -Precesión de Mercurio ¿Novedad? Sí: Búsqueda de nuevo paradigma  No: Búsqueda de otro planeta (Vulcano).	Muerte y nacimiento propios Meditación profunda No existir- existir- no existir-!!! Nada capaz de todo -DIOS-AMOR ¿? Sí: Vida como regalo inmenso y deliberado en vista de la posibilidad de un mundo exactamente igual con un cuerpo igual (tu hermano gemelo) pero sin ti. No: Mundo imperfecto (mal físico y moral).
En circunstancias ordinarias  -Indicio a favor del sí a un nuevo paradigma	Estudio de fenómenos eléctricos y magnéticos -Ecuaciones de Maxwell Inconsistencia con Newton.	Vida propia cotidiana  -Libertad Inconsistencia con bioquímica determinada. Mundo perfecto para responder a Dios con total libertad (sol o lluvia sobre justos e injustos).
Nuevo paradigma	Relatividad de Einstein	Cristianismo



## *La verdad en María Zambrano*

YABET VALENTIN ECHARRY SEQUEIROS  
Doctorando de la Universidad Autónoma de Madrid  
[valentinmid@gmail.com](mailto:valentinmid@gmail.com)

### **Resumen**

La verdad es uno de los temas centrales de la historia del pensamiento. En términos generales, la actualidad está caracterizada por un escepticismo y un relativismo respecto de la verdad, que conviven, contradictoriamente, con una aceptación acrítica del cientifismo, para el cual la única vía válida de conocimiento es la experimentación, con la consiguiente marginación de toda otra forma de conocimiento que no ofrezca evidencia empírica. Aquí, el parámetro de la verdad es el ser humano y más concretamente su razón. La pensadora española María Zambrano sale al paso de esta postura reductora del pensamiento y propone la razón poética como nueva forma de acceso a la realidad y a la verdad. El estudio se basa en la hermenéutica de sus textos, es decir, en la revisión, análisis e interpretación de sus escritos en torno al tema. Si la razón poética ofrece una forma nueva de acceso a la verdad, plantea, consecuentemente, una nueva gnoseología y una nueva metodología; En ellas puede verse que la verdad trasciende al hombre; entre él y la verdad no hay una relación de sujeto y objeto, pues la verdad no se somete ni puede ser manipulada; por el contrario, exige del ser humano una particular disposición de escucha, de expectación, una apertura de mente, una liberación de prejuicios; el método, por su parte, no se construye, sino que viene dado por la misma verdad cuando se manifiesta.

### **Abstract**

#### **Truth in María Zambrano**

Truth is one of the central themes in the history of thought. Overall, the present is characterized by skepticism and

relativism about truth; people live, ironically, with an uncritical acceptance of scientism, for which the only valid way of knowing is experimentation, thereby marginalizing all other forms of knowledge that do not offer empirical evidence. Here, the parameter of truth is human beings and more specifically their reason. The Spanish thinker Maria Zambrano deals with this reductive approach to thought and proposes Poetic Reason as a new form of access to reality and truth. Our study is based on the hermeneutics of texts—that is, on the review, analysis, and interpretation of her writings on the subject. If Poetic Reason offers a new way of access to truth, it consequently gives rise to a new epistemology and a new methodology which show that truth transcends man; between the individual and truth there is no relationship of subject and object, because truth does not submit nor can it be manipulated; on the contrary, it requires a particular human disposition involving listening, expectations, and openness of mind, a liberation from prejudice; the method, for its part, cannot be constructed: it is given by truth itself when it is manifested.

## **Introducción**

La pregunta por la verdad ha sido uno de las cuestiones centrales de la Filosofía. La voz de Sócrates que se alza frente al relativismo sofista bien puede representar las posturas que, de modo general, han jalonado la historia del pensamiento: los que han afirmado la universalidad de la verdad y los que la han relativizado.

En la sociedad actual, la postura relativista está bastante difundida, aunque, por otra parte, se aceptan como verdaderos los descubrimientos de la ciencia. El descrédito de la filosofía ha dado como resultado que la ciencia fuese investida de atributos universales, absolutos (prueba fehaciente del éxito que han alcanzado los postulados del cientificismo en nuestra época) y que hayan sido marginadas o relegadas a un segundo plano aquellas formas de conocimiento que no ofrecen evidencia empírica.

Para María Zambrano (1904-1991) la cuestión de la verdad es fundamental y la filosofía debe dar razón de ella. Una de sus

grandes preocupaciones fue hacer posible un razón capaz de rescatar toda la enorme riqueza humana que los estrechos moldes del racionalismo habían dejado fuera, pues lo que está en juego es la realización de la persona.

La presente comunicación hace un análisis del Manuscrito “Ante la verdad” (M-376). Son notas de corta extensión, pero que bien pueden considerarse el bosquejo programático de lo que la pensadora tenía en mente desarrollar en torno a la verdad: el sujeto, el método, el tiempo, los sueños, la vida.

### **El sujeto de la verdad**

La primera afirmación que hace respecto de la verdad es que “llega, viene de lejos” (2008b:17). La verdad no es, propiamente, el resultado de un método, ni un producto de la razón humana, ni subordinada a ella (no es la razón la que dictamina lo que sea o no verdadero). Por el contrario, la verdad le llega al ser humano, le viene, se le da.

Por ello, afirma Zambrano, que ante “la verdad, el sujeto no es el lugar, no es el donde. Mas, la sufre, la padece: es pasivo!” (Ibíd.:18). Si es fundamento de la existencia humana, el ser humano no puede ser el sujeto de la verdad, el lugar donde se da, aunque tampoco es simple objeto. El ser humano participa de esta verdad, pero de modo pasivo, padece, sufre esta verdad a modo de un alumbramiento, de dolorosa entrada en la vida, de nacimiento. Despertar, nacer de nuevo no puede ser sin ese dolor que comporta ver, saber, ser consciente de algo, como en el caso de Edipo, en quien adquiere tonos verdaderamente trágicos.

La verdad, y su revelación, guarda similitud con la poesía y con el arte en general, pues en la creación poética y artística tiene un papel central la “inspiración”, aquello recibido de fuera de sí, aquello que es dado al artista, “de algo que llega desde otro lugar (...) inesperada memoria repentina que por un instante libra al hombre de ese sentir que no se acuerda de algo que es lo que más le importa (1993b: 211).

Si hubiera de seguirse un método para acceder a la verdad, tendría que ver con la apertura de la mente, con el estar presente y en actitud de espera, con el esfuerzo por evitar prejuicios, etc. La actitud avasalladora, inquisidora logra el efecto contrario: el guía, la presencia “se desvanece si se la acosa”; se trata de “concebir silenciosamente (...) sin que la interruptora pregunte la suma en la mudez de la esclava. (2011:122)

### **Verdad y método**

Cuando la verdad se manifiesta “descubre un espacio de visibilidad” (2008b: 17). Sin este espacio no es posible conocerla, ni el pensamiento acceder a ella. Propiamente hablando, no se descubre la verdad, sino más es la verdad que se descubre ante el ser humano, se da a conocer y en un doble sentido: otorgando visibilidad y además engendrando el medio de visibilidad.

De ahí el recurso de Zambrano al lenguaje simbólico y especialmente las metáforas: pretende obligar, si se permite esta expresión, a la mente humana a pensar de otro modo; adaptarla al modo en que la verdad se revela, pues ella misma establece el modo de revelarse.

El racionalismo con su lógica, ha invisibilizado, marginado, descalificado otras formas de conocimiento; y, sobre todo, ha instaurado una forma de pensar, una “*forma mentis*”, que es una “claridad que rechaza las tinieblas sin penetrar en ellas, sin deshacerlas en penumbra, sin abrir en ellas filos de luminosidad”. (1989: 25)

La realidad y la vida son enormemente ricas en matices y detalles. No se agotan en una explicación plana, que puede ser clara y distinta, pero incompleta. A esta “claridad homogénea” le han salido al paso otras concepciones, como aquella que desde la psicología prueba que en el ser humano no sólo hay consciencia, sino también subconsciencia e inconsciencia; y es que por mucho que se lo proponga, el pensamiento humano no sigue la lógica formal en todo momento; hay una discontinuidad en su



consciencia debido a que su mente no puede permanecer en vigilia constante, “se cansa, decae” (Cfr. 2011: 125).

Si hablamos del método, han existido otros “caminos”, otras vías de acceso al conocimiento; Occidente las ha abandonado y ha preferido el “camino recto” (el racionalismo), el “camino más corto”, que es “el enteramente visible para su vista y para su pensamiento.” (1989: 29). Este camino es trazado a voluntad, va a un lugar determinado y es, por tanto, predeterminado. Para Zambrano, el método no es un camino que se traza, sino que se sigue; y el camino es un “camino recibido”, un “camino-guía” (Ibíd., 31) que conocemos en la medida en que, abandonando el propio deseo de llevar la iniciativa, aceptamos ser guiados.

El método racionalista es predeterminado porque asume como verdadero únicamente aquello que considera logos asequible y disponible, pero no se hace cargo de todas las zonas de la vida por el hecho de juzgarlas inasequibles o ilógicas. Se necesita un “método surgido de un «Incipit vita nova» total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas por avasalladas desde siempre o por nacientes (2011:125).

Zambrano no rechaza la claridad en cuanto tal, sino una claridad homogénea, sin matices. Hay otras claridades y que a la razón pueden parecerle sombras por el hecho de no poder acceder a ellas. La claridad que la autora se propone es una “que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana”. (1989:26)

Tal claridad precisa de un lenguaje abierto a nuevas revelaciones, no uno plano, unívoco. El símbolo es polisémico, posee múltiples sentido, no es susceptible de ser acotado, reducido o simplificado. Pensar a través de símbolos coloca inmediatamente a la mente en posición de apertura; se siente impotente de no alcanzar a controlar el símbolo que continúa señalando e invitando a seguir sin detenerse el camino-guía. Las metáforas tienen “la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo” (2008a: 60). La espontánea capacidad de

atribuir a toda la realidad, empezando por las más elementales funciones vitales (respirar, andar, dormir, soñar), de un sentido metafórico se debe a que en el ser humano, estas funciones se dan en algo más primario: “el sentir originario, cuyo diseño marcaría la estructura del vivir propiamente humano. El *a priori* de todo sentir, de todo sentimiento”. (1992, 43).

### **Verdad y unidad**

Por otra parte, la verdad “es una”, viene “de lo Uno.” (2008b:17). La preocupación por la unidad en la pensadora surge de observar la tendencia fragmentaria, reduccionista, dualista del pensamiento racionalista. Dualista en el sentido de oposición de contrarios, de presentación de la realidad a través de binomios contrapuestos (ser y no ser, verdad y apariencia, el todo y la nada, etc.). En el mundo griego, el concepto de unidad surgió por oposición al de heterogeneidad, y preservarla, supuso que lo múltiple no tenía cabida. Así, la realidad quedó convertida en ente abstracto.

La unidad a la que debe aspirar la filosofía es la unidad al modo de la música, al modo de la poesía. En este sentido, el método de Zambrano es a modo notas musicales, de la melodía, porque solamente “en la melodía puede haber revelación; la melodía es creadora, imprevisible.” (1989: 12). La melodía es una unidad, pero compuesta de instantes fugaces. La belleza le viene de la armonía que crea esa unidad. La monotonía en cambio conduce al hastío. De igual modo, el poeta “crea una unidad con la palabra, esas palabras que tratan de apresar lo más tenue, lo más alado, lo más distinto de cada cosa, de cada instante” (1993a: 21-22). No es una unidad abstracta, escondida sino “presente; la unidad realizada, diríamos encarnada”. (Ibíd.: 22) La “unidad de identidad” de Parménides se impuso en la historia, avasallando toda realidad particular, porque “ya desde el primer momento de su formulación actúa de esta manera: reduce, y lo que no puede ser reducido queda extrañado, sin posibilidad de ser reconocido” (1993b: 205).

Por tanto, si “viene de lo Uno”, quiere decir que procede de esa unidad de la realidad toda, o de los diversos órdenes de la realidad

cuya unidad se alcanza a ver únicamente en la mirada libre de prejuicios; realidad que “pertenece” a lo sagrado, a “ese fondo de misterio” que es anterior a las cosas, pues la “realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga” (Ibíd.: 33). La verdad, como el poeta y la poesía tienen carácter sagrado; de ese fondo de misterio recibe el ser humano la misión de servir, de ser vehículo, mediador de lo que revela, más allá incluso de la propia voluntad: “El poeta original es un oráculo”. (Ibíd.:211)

En los momentos creadores de la persona, en los momentos de inspiración, es donde se produce esa unidad esperada, en que esos elementos que estaban “alejados en el espacio y en el tiempo forman una unidad de sentido” (1986: 25), cuando se producen “los descubrimientos científicos, las soluciones del arte, incluido el pensamiento (Ibíd.: 26)

### **Sueño, tiempo y verdad**

La verdad aparece, además, “vista como en sueños” (2008b:17). La autora analiza el sueño, especialmente como fenómeno de la realidad, porque le sirve para explicar muchas de las intuiciones comprendidas en la Razón poética. Es fundamental para entender su pensamiento. No cabe duda, que los estudios de la psicología en torno al sueño, especialmente los aportes de Freud, dejaron en ella una profunda huella. El estudio de los sueños interesa en cuanto permitiría acceder al mundo del inconsciente, debido a que en este estado la consciencia está temporalmente inactiva. La consciencia no es tan “consciente” como parecía y con más frecuencia de lo que podría suponerse, el ser humano actúa movido por su inconsciente, que, paradojas de la vida, dirige a la consciencia sin que ésta sea consciente de tal dirección.

Cabe señalar que Zambrano no centra su atención en el contenido de los sueños o su realidad, sino en el sueño como fenómeno que permite captar la trascendencia del hombre. No es posible decir que “haya sido encontrado al examinar el mundo de los sueños y la realidad de los sueños. Pero sí que en ella se deja captar. No ha sido en ella encontrado, pero sí en ella descubierto”. (1992: 5). Para

ello, examina la relación entre el sueño y el tiempo, porque los sueños clarifican la cuestión de la realidad, y el tiempo muestra la trascendencia del sujeto. Además, nos dice que analizar el tiempo le llevó a escribir el ensayo sobre la verdad (Cfr. 2008b:19).

Por una parte, los sueños “esclarecen el carácter de realidad de lo que tomamos como objetos reales (...) Y es que lo que aparece y es aceptado como real se percibe como *estando ya ahí* antes de ser percibido” (1986: 21). La realidad es dada: el ser humano asiste al sueño; percibe que no es producto de su voluntad, sino que le acontece. “El sujeto (...) no se reconoce como autor, y aunque se sienta producirlo no es propiamente sujeto como en el conocimiento. (2008b:17-18) Así la verdad: cuando el ser humano la recibe, no se percibe como sujeto productor de ella, sino como asistiendo a ella, en calidad de asistente a su manifestación.

Por otra parte, el análisis de los sueños permite descubrir tres tiempos diversos: 1) la atemporalidad de la psique, 2) el tiempo consciente, de la vigilia y 3) los estados de lucidez (supratemporalidad).

Los sueños se dan en la atemporalidad de la psique; cuando se duerme la consciencia es pasiva y en los sueños se entremezclan y se dan a un tiempo recuerdos del pasado, situaciones presentes e incluso futuras; pero durante la vigilia la consciencia se hace cargo del tiempo.

En la supratemporalidad se percibe la trascendencia del hombre y se revela la verdad. La verdad, cuando aparece, “suspende el tiempo”, “crea un ancho presente” (Cfr. 2008b:17), un vacío en la continuidad y al salir de él el sujeto ya no es el mismo. Se trata de un estado de sueño aunque diferente del psíquico. Es una ruptura en la temporalidad del estado de vigilia producido por un suceso, una revelación, algo “que viene dirigido a nosotros (...) un reclamo de lo que se ha llamado «destino»” (1986: 23). Cuando acontece, “despierta el último fondo de la vida personal y la secreta y a veces escondida energía de la persona y de la psique, y aun la mera energía física (...) A partir de ahí, mientras se mantiene la tensión

se vive dentro de un sueño” (Ídem), y este sueño se convierte en motor de la vida del ser humano, que se mueve por la esperanza de alcanzar ese sueño en que pueda realizarse.

Aquí los términos se han invertido. Habitualmente se pasa del sueño a la vigilia, pero en los estados de lucidez se pasa de la vigilia al sueño, y se pasa “despertando” a una “nueva consciencia”; en el momento en que una verdad no es revelada, una visibilidad nueva o mayor permite ver la realidad de diverso modo. Lo que conocemos como estado habitual de vigilia sería, metafóricamente hablando, un vivir dormidos, como en el *Mito de la caverna*. La persona no sólo busca conocer, sino sobre todo conocerse como en *La vida es sueño*. La verdad le proporciona al ser humano un fundamento para vivir. Y es de este tipo de verdad de la que María Zambrano está hablando: “Nos referimos especialmente a las verdades que aquí nos interesan, que aquí son cuestión, las verdades de la vida. (1992: 148-149)

### **Verdad y vida**

La verdad, nos dice Zambrano, cuando aparece quien la percibe “se siente aludido” (2008b: 18). La verdad interpela, sin embargo no le resulta ajena, impuesta o extraña al ser humano. Hay en ella algo que le atañe, que resuena en él; se siente en relación con ella. Y se ve abocado a una búsqueda constante, a preguntarse sobre su ser, y siente una incapacidad para instalarse en el mundo como lo hacen los otros seres vivos. Tiene un anhelo de plenitud, pues no se percibe cerrado ni completo; sufre la incompletitud de su inmanencia y siente la necesidad de trascender. Intuye que la verdad viene a llenar ese vacío, ese anhelo de algo nuevo, más pleno que no posee y que es precisamente lo que le mantiene en movimiento.

Pero debe luchar contra su tendencia a instalarse, lo que le lleva a oponer resistencia a la verdad que se le presenta hermética, y en “un grado límite, es la Esfinge ante Edipo. Es el enigma”. (Ídem) La resistencia, por otra parte, viene de la propia verdad que no admite dominio alguno (en este caso, el intento del sujeto de descifrarla,

de atraparla). “La verdad se aparece en forma de enigma por su carácter de totalidad: cuando además de ser una verdad es la verdad toda de una vida y aun de la vida humana” (Ídem).

Por eso, no interesa tanto el conocimiento de la realidad que nos rodea, cuanto las implicaciones de la verdad en la existencia humana. Y la filosofía debe atender a las cuestiones que realmente inquietan a las personas. No es únicamente una cuestión intelectual, sino vital. La razón debe ser mediadora, y la filosofía, “camino de vida”, pues, la “verdad es el alimento de la vida”. (Cfr. 2008a: 22-23). Y el filósofo, más allá de la curiosidad meramente intelectual, debe ayudar a vivir. Las verdades de la ciencia “no ponen en marcha la vida”. (2008a: 90) y aunque son necesarias, lo son más aquellas que humanizan, dignifican, plenifican al ser humano. El pensamiento cuando se separa de la vida, del ser humano, le deja huérfano, indefenso; por ello, el pecado más terrible del “intelectual” moderno es “que no ha sabido ser padre de los hombres de su tiempo”. (1987: 37). La verdad se hace tanto más valiosa cuanto mayor es su impacto en la existencia y vocación humanas, cuando es “anhelo no de llegar a tal o cual lugar sino de encontrar lo que le falta para ser, para que el ser a medias nacido se cumpla.” (1989: 32)

## **Conclusión**

Cuando se refiere al ser humano y a sus aspiraciones más profundas es cuando la verdad revela toda su importancia; es enigma que invita al hombre a un esfuerzo interpretativo, y exige una actitud de apertura y de compromiso. Entonces va adquiriendo nuevos matices, se hace más profunda y se recibe nueva luz para orientar la propia existencia. Al final es ir, como nos dice Zambrano (2011: 123), de “claro en claro, de centro en centro (...) en un movimiento circular, en círculos que se suceden cada vez más abiertos hasta que se llega allí donde ya no hay más que horizonte.”

## **Bibliografía**

Zambrano, María (1986): *El sueño creador*, Ediciones Turner, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1987): *El pensamiento vivo de Séneca*, Ediciones Cátedra, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1989): *Notas de un método*, Mondadori, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1993a): *Filosofía y poesía*, Ediciones de la Universidad de Alcalá y Fondo de Cultura Económica, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1993b): *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2008a): *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2008b): “Ante la verdad” en *Vocare*, Universitas, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2011): *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid.





# *Essentialism and the Necessity of Theoretical Identities*

LUIS FERNÁNDEZ MORENO

Complutense University of Madrid  
Department of Logic and Philosophy of Science, Madrid, Spain  
luis.fernandez@filos.ucm.es

## **Abstract**

Kripke claims that theoretical identities—i.e., identity statements containing natural kind terms—are necessary *a posteriori*. Although Kripke expresses himself as grounding the necessity of theoretical identities on the rigid designation of natural kind terms, we allege that the real basis of that necessity in Kripke's framework is his essentialist view on natural kinds. However, we put in question that essentialist view.

## **Introduction**

In his book *Naming and Necessity* – henceforth (1980) – Saul Kripke deals with a sort of identity statements containing natural kind terms like “water” or “gold”. Kripke calls the sort of identity statements containing natural kind terms “theoretical identifications” and sometimes “theoretical identities”; although he uses more frequently the first denomination I will opt for the second one. This sort of statements expresses the structural properties of the members of a natural kind whose discovery is the object of scientific investigation. Kripke exemplifies them by the statements “Water is H<sub>2</sub>O” and “Gold is the element with the atomic number 79”. He claims that theoretical identities are necessary, that is, true with respect to every possible world, but also *a posteriori* true.

Kripke claimed that the necessity of theoretical identities grounds on the feature that natural kind terms are *rigid* designators, that is, expressions that designate the same kind with respect to every

possible world or at least with respect to every possible world in which the kind exists, understanding by a possible world, besides the actual world, a way in which we could imagine the world to be different from how it is in fact.<sup>1</sup> On the other hand, the feature consisting in theoretical identities being true *a posteriori* is easily justifiable, since in order to establish their truth we have to take recourse to empirical evidence. However, it has been convincingly alleged that the rigidity of natural kind terms is not by itself enough to justify the necessity of theoretical identities – see, e.g., Soames (2002) – or we will at least assume this view.

Nevertheless, in Kripke's writings we find other considerations to justify the thesis that theoretical identities are true and necessary statements; in order to be necessary they have to be true, and if they are true, and given the rigidity of natural kind terms, they will also be necessary, i.e., true with respect to all possible worlds. This justification rests on Kripke's essentialism. But before we deal with Kripke's essentialism, we should begin by Kripke's view on natural kinds, i.e., the referents of natural kind terms.

### **Kripke's conception of natural kinds**

Kripke presents as follows his view concerning how the reference of natural kind terms is fixed:

“In general, terms for natural kinds (e.g., animal, vegetable, and chemical kinds) get their reference fixed in this way; the substance is defined as the kind instantiated by (almost all of) a given sample.” (1980: 135-136).<sup>2</sup>

Concerning this passage, at least two remarks should be made. Firstly, this passage contains the expression “almost all”, because

---

<sup>1</sup> We will understand by “possible worlds”, as Kripke does, “total ‘ways the world might have been’, or states or histories of the *entire* world” (1980: 18) or simply counterfactual situations (1980: 15, 45 and 77 as well as 1971: 146 ff.). An important feature of Kripke's view on possible worlds is that they are not discovered, but stipulated, since “a possible world is *given by the descriptive conditions we associate with it*” (1980: 44).

<sup>2</sup> In this passage the expression “substance” is being used as interchangeable with the expression “natural kind”.

*some* of the entities involved in the reference fixing of a natural kind term may not be instances of the kind. If it is discovered that the number of such entities is not small, the sample being so little homogenous, there may be different reactions to it, among which Kripke mentions those of considering that the sample instantiate two sorts of kind, or of dropping the natural kind term we had supposedly introduced (see 1980: 136; see also Soames 2002: 281 ff.), thus rejecting the existence of the natural kind in question. In the following, I will overlook that qualification.

Secondly, although Kripke has not been very explicit on his view of natural kinds, he characterizes the relationship between natural kinds and the entities of the kinds, according to that passage, as a relationship of *instantiation*; this suggests that he conceives a natural kind as a type of universal or abstract entity<sup>3</sup> instantiated in particular entities, although he does *not* give any further details concerning the ontological status of natural kinds. However, from here it follows a noteworthy consequence, to wit, that with regard to natural kind terms we will need to distinguish between their *reference* and their *extension*; this distinction should be made in any case, since if the reference of a natural kind term were its extension, no natural kind terms would be rigid designators, since the members of a natural kind and hence the extension of the corresponding natural kind term may be different in different possible worlds. The reference of a natural kind term will be a natural kind, understood as a universal, while the extension of that term is the set whose members are the instances of the universal in question.

Nonetheless, taking into account the characterization of rigid designation mentioned above, we should make a proposal regarding

---

<sup>3</sup> Many interpreters of Kripke propose the conception of natural kinds as universals or abstract entities, especially with the aim of making it possible for natural kinds to be rigid designators. One of the main authors who consider them as universals is N. Salmon; see Salmon (e.g., 1981: 43, 45 f., 53 ff. and 71 f.). LaPorte in (2000), (2004) and (2006) denominates such abstract entities “kinds” or “abstract kinds” and in (2013) “properties” – in this last writing he conceives of kinds as properties. In the following I will use Salmon’s terminology of universals as the abstract entities in question.

the conditions in which a kind and especially a natural kind should exist in a possible world. Although Kripke has not been very explicit in this regard, a position that is *partially* based on some assertions by Kripke and that I will assume in the following is that a natural kind exists in a possible world if and only if that possible world contains instances of the kind.<sup>4</sup> Thus, the claims about the existence of a natural kind in a possible world are *derived* from those concerning the existence of instances of the kind in that world. In this respect, I will adopt two further *assumptions*. On the one hand, I will assume the following *necessary condition* for the identity of natural kinds: if two natural kinds are identical, the instances of each kind are the same in all possible worlds.<sup>5</sup> Therefore, in order to establish that two natural kinds are not identical it is sufficient to establish that there is a possible world in which the instances of both kinds are not the same; thus, the natural kinds of creature with a heart and creature with a kidney are not identical, since we can stipulate a possible world where their instances are not the same. I consider that the claim that they are different kinds agrees with our intuitions.

On the other hand, since the instances of natural kinds are not necessarily existent entities, because we can stipulate possible worlds where there are no such instances,<sup>6</sup> the existence of natural kinds

---

<sup>4</sup> According to some assertions by Kripke (see, e.g., 1980: 136), he has to sustain that the fact that a world contain instances of a natural kind is at least a necessary condition for the kind to exist in that world.

<sup>5</sup> It is noteworthy that in the formulation of this condition concerning the identity of natural kinds the instances of the kind are being taken into account and thus the extension of the corresponding natural kind terms. A different condition for the identity of natural kinds is that two natural kinds are identical if and only if one of them is the essence of the other. Kripke seems to have assumed this view (see below).

<sup>6</sup> The assumption that natural kinds do not necessarily exist is grounded on the claim that, as already said – see note 1 above –, according to Kripke possible worlds are stipulated, not discovered; thus, we can describe a possible world beginning with the following words: “Let us imagine a possible world that does not contain instances of water”. A similar stipulation could be made regarding the instances of any natural kind on the condition that the description of the possible world in question does not imply, explicitly or implicitly, the existence of such types of instances.

will not be necessary either, but contingent. Thus, I will assume that those universals that are natural kinds do not necessarily exist.

### **Natural kinds, rigid designation and the truth of theoretical identities**

The view of natural kinds as certain universals (or abstract entities), like substances and species, – instantiated in particular entities – is the predominant view at present among the authors who accept the thesis that natural kind terms are rigid designators –see the references indicated in note 3. This view allows us to maintain that natural kind terms are rigid designators, according to the definition of rigid designation for these terms and in general for kind terms proposed above, since the universals designated by natural kind terms – natural kinds – will be the same with respect to every possible world or at least with respect to every possible world where such kinds exist, i.e., with respect to every possible world that contains instances of such kinds, in accordance with our aforementioned proposal concerning the conditions under which a kind exists in a possible world.

After having taken a view on the status of kinds we can return to the question of the necessity of theoretical identities. In this regard, I will centre my considerations on the first example of theoretical identity mentioned, i.e., the statement “Water is H<sub>2</sub>O”, since similar remarks would apply to the theoretical identity involving the term “gold”.

Since theoretical identities are according to Kripke identity statements, the statement “Water is H<sub>2</sub>O” is conceived by Kripke as an *identity statement* in which the identity sign (of second order) is flanked by the general terms “water” and “H<sub>2</sub>O”. Nonetheless, according to our proposed necessary condition for the identity of natural kinds, which is reasonable, in order to establish the truth of a theoretical identity like “Water is H<sub>2</sub>O” all possible worlds are involved in the sense that this statement could only be true if the instances of water and of H<sub>2</sub>O, i.e., the extensions of the corresponding terms, are the same in all possible worlds.

As already indicated, we have adopted a view of natural kinds, and therefore of substances, according to which the substances (natural kinds) water and  $H_2O$  are universals – this makes it possible for the corresponding natural kind terms to be rigid designators. Thus, the statement “Water is  $H_2O$ ” will be *true* if and only if the substances water and  $H_2O$  are identical. However, according to the necessary condition for the identity of natural kinds and hence of substances proposed above, this will hold *only* if the instances of both substances are the same in all possible worlds, i.e., only if the terms “water” and “ $H_2O$ ” are coextensive in all of them. Nevertheless, even if we concede that the extension of those terms is the same in the actual world – what would have been established *a posteriori* – we cannot take into consideration each and every possible world to ascertain whether the instances of the substances designated by those two terms are the same in all possible worlds, i.e., whether those terms are coextensive in all of them. Furthermore, from the rigidity of the terms “water” and “ $H_2O$ ” and their coextensivity in the actual world it does not follow their coextensivity in all possible worlds, which is a necessary condition for the truth –and the necessity– of the statement “Water is  $H_2O$ ”.

This can be illustrated in the following way. Let us take into account a sample of water that does not exist in the actual world, but does exist in a *non-actual world*. From the rigidity of the terms “water” and “ $H_2O$ ” and their coextensivity in the actual world it does *not* follow that the said sample will also be an instance of  $H_2O$ .<sup>7</sup> Thus, the rigidity of the terms “water” and “ $H_2O$ ” together with their coextensivity in the actual world are not sufficient to establish that the instances of the substances designated by those terms are the same in all possible worlds, and therefore that the statement “Water is  $H_2O$ ” is true. Consequently, since we have no justification to accept the *truth* of that statement, we have no reason to admit its *necessity* either.

---

<sup>7</sup> See Donnellan (1983): 95, Soames (2002): 257 ff., Devitt (2005): 152 and the passage by Putnam quoted *infra*.

In other words, even if we accept that the terms “water” and “H<sub>2</sub>O” are rigid designators and that the extension of those terms is the same in the actual world, this does not lead to the conclusion that their referents – the universals designated by them – are identical, i.e., that the theoretical identity “Water is H<sub>2</sub>O”, conceived as expressing an identity between substances (universals), is true, although if it were true, it would also be necessary.

Since rigidity and empirical evidence are not enough to justify the necessity of theoretical identities, it is understandable that in Kripke’s writings we find further considerations to justify the thesis that theoretical identities are true and necessary statements; as already indicated, in order to be necessary they have to be true, and if they are true, given the rigidity of natural kind terms, they will also be necessary.

### Kripke’s essentialism

In this regard, Kripke further resorts to *a priori* claims concerning what the *essence* of a natural kind is - in the strict sense, of its instances. He asserts that the essence of a substance is identified with its *atomic structure* (1980: 124-125 and 128)<sup>8</sup> – under which he also subsumes, as I will do in the following, the molecular structure.<sup>9</sup> Thus if water is *essentially* the substance (that is, each of its instances are) composed of molecules consisting of two hydrogen atoms and one oxygen atom – for short, the substance H<sub>2</sub>O –, then being H<sub>2</sub>O is the essence of water<sup>10</sup> and the corresponding theoretical identity will be true and therefore

---

<sup>8</sup> Kripke asserts that “science attempts, by investigating basic structural traits, to find the nature, and thus the essence (in the philosophical sense) of the kind” (1980: 138), and he talks of the “scientific discoveries of species essence” (ibid.), where by “species” has to be understood natural kind(s).

<sup>9</sup> Here we find the basis for the identity condition of natural kinds mentioned in note 5 *supra*: two natural kinds are identical if and only if one of them is the essence of the other.

<sup>10</sup> Kripke considers the statement “Water is H<sub>2</sub>O” as an identity statement in such a way that the substance designated by the second term constitutes the essence of the substance designated by the first term.

necessary – necessary if true. However, it has to be underlined that such assumptions about the essence of (the instances of) substances are justified, according to Kripke, by – in his own words – “a priori philosophical analysis” (Kripke 1971: 153).<sup>11</sup> He asserts:

“All the cases of the necessary *a posteriori* advocated in the text have the special character attributed to mathematical statements: Philosophical analysis tells us that they cannot be contingently true, so any empirical knowledge of their truth is automatically empirical knowledge that they are necessary. This characterization applies, in particular, to the cases of identity statements and of essence.” (1980: 159).

Nonetheless, neither Kripke’s philosophical analysis nor its conclusions have to be agreed on. As already indicated, the terms “water” and “H<sub>2</sub>O” can be regarded as rigid designators, whose reference are substances conceived of as universals, and it may be accepted that the instances of those substances are the same in the actual world. Nevertheless, as we have noticed, from here it does not follow that the statement “Water is H<sub>2</sub>O”, conceived as an identity sentence, is true and, in that case, necessary. In order to obtain this conclusion a questionable thesis must be accepted, to wit, that the essence, or an essential property, of a substance is its atomic structure in the actual world, and hence that it is necessary that the substances or rather their instances have, in all possible worlds in which they exist, the same atomic structure as they have in the actual world. Kripke would claim that the truth of that thesis is established by

---

<sup>11</sup> Kripke makes this assertion in the framework of his claim that essential properties of an artifact, like a table or a lectern, are its material origin and its material constitution (see Kripke 1971: 151 ff. and 1980: 113 ff.). However, Kripke would extend the same type of consideration to the essential properties of the instances of substances. In this regard, it is suitable to point out that by *essential properties* of an entity Kripke understands those properties, aside from existence and from trivial properties like self-identity, such that the entity is to possess them in all possible worlds where it exists (see Kripke 1971: 151 f.). It is worth mentioning that Salmon has argued that Kripke’s theses of the essentiality of origin for material objects and of the essentiality of chemical composition for substances is not a consequence of Kripke’s reference theory but involve hidden nontrivial essentialist premises (see Salmon 1981: 193 ff. and 176 ff.).



*a priori* philosophical analysis, but at this point the philosophical debate reaches a *deadlock*.

Moreover, and following Kripke's terminology mentioned above, we could imagine a possible world where there is a substance whose instances have all (or most) macroscopic properties of instances of water – and let us take into consideration not only its qualitative properties (colourless, transparent, tasteless, etc.), and functional properties (e.g., thirst-quenching), but also its important properties from a scientific point of view, like its physical properties (e.g., freezing point, density etc.) –, whose atomic structure is not H<sub>2</sub>O, but very similar to it. There is *no* reason to reject that the instances of such substance should be instances of water, and hence that the mentioned possible world is one where water is *not* H<sub>2</sub>O, unless we assume that it is an *essential* property of the instances of water to have in all possible worlds in which they exist the same atomic structure as they have in the actual world. This claim, however, may be questioned. As Putnam very reasonably alleges:

“[T]he ‘essence’ that physics discovers is better thought of as a sort of *paradigm* that other applications of the concept (‘water’ [...]) must *resemble* than as a necessary and sufficient condition good in all possible worlds.” (Putnam 1983: 64).

## **Conclusions**

The conclusion to be drawn from the foregoing considerations is that, although it can be held that natural kind terms are rigid designators, the view of natural kinds as universals, which makes it possible for natural kind terms to be rigid designators, hinders the establishment of the truth of theoretical identities, and given their truth, of their *necessity*. On the other hand, one can question Kripke's further considerations to establish the truth and necessity of theoretical identities, which adopt the form of *essentialist* claims concerning (the instances of) substances, supposedly grounded on *a priori* philosophical analysis.

## References

- Devitt, M. (2005): "Rigid application". *Philosophical Studies* 123, pp. 139-165.
- Donnellan, K. (1983): "Kripke and Putnam on natural kind terms", in S. Ginet and S. Shoemaker (eds.), *Knowledge and Mind: Philosophical Essays*, Oxford, Oxford University Press, pp. 84-104.
- Kripke, S. (1971): "Identity and necessity". In M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York, New York University Press, pp.135-164.
- Kripke, S. (1980): *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell. (Revised and enlarged edition, first published in: Davidson, D. and G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972).
- LaPorte, J. (2000): "Rigidity and kind". *Philosophical Studies* 97, pp. 293-316.
- LaPorte, J. (2004): *Natural Kinds and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LaPorte, J. (2006): "Rigid designators for properties". *Philosophical Studies* 130, pp. 321-336.
- LaPorte, J. (2013): *Rigid Designation and Theoretical Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1983): *Realism and Reason*. (*Philosophical Papers*, vol. 3), Cambridge: Cambridge University Press.
- Salmon, N. (1981): *Reference and Essence*. Princeton: Princeton University Press.
- Soames, S. (2002): *Beyond Rigidity. The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Oxford: Oxford University Press.

## ***A New Approach to Knowledge Classification: “Native” and “Alien” Knowledge***

SALAHADDIN S. KHALILOV

Azerbaijan University/Department of Philosophy,  
Baku, Azerbaijan  
ssx@azun.baku.az

### **Abstract**

New types of knowledge usually have two main sources. They express either a new empirical fact or, by being an integral part of other theories and even of the theories of other scientific fields, they “pay a visit” to the viewed field, or they are transferred. The second situation is observed mainly in the intersection of sciences.

It can be understood so that as if an appropriate scientific knowledge has a genetic structure. Namely, it depends on that genetic structure, which lies behind the experiment, whether this knowledge corresponds to any theory or not and whether it is *native* or *alien*. Everything depends on the notion that the result of which necessity and search is the statement of experiment and what kind of thought is it based on and “the order” of what kind of theoretical system does it fulfil.

The problem of placing new knowledge in previous theoretical system is, in fact, a specific condition of a more universal process. What is of concern here is that whether the thing, which is included within the existing environment, is *native* or *alien* in terms of idea and structure as well as genetic relationship and coordination possibility is of concern here.

It should be noted that the words “native” and “alien” in relation to knowledge may be used in different ways: the knowledge may be “native” or “alien” with respect to its bearer or else to the system or theory which itself belongs.

A human being acquires knowledge in two ways. Firstly, he/she gets it through his/her own practice. Secondly, he/she gets it as a ready

result of the others' experience, transferred from one's memory to another's memory. Certainly, in the first case, the knowledge is more native to the human being, because it is produced by him/her. The verbalization of this knowledge – its manifestation by the words is realized by the person. The manifestation of the sensual experience – giving a logical form and expression it by appropriate words – is the part of the practical and intellectual activities of the person.

Basically, this process goes beyond the level of a person and becomes a result of the activity of a group of persons involved in the research. Somebody explains his experience by the words, and the other considers it in the context of more wide experience and repeats it in different versions. In conclusion, somebody gives it a generalized form. So the final thought obtained through the experience gains a scientific view of “putting on” a garment woven of mathematical and scientific terms. There is a native moment in getting the final formulation for all the scientists who participated in this creating process, because all of them are involved in the birth of this knowledge. However, not the content of the knowledge, but the process of birth is native. After finishing the birth process and “putting on” its formal robes, the knowledge alienates and transforms into common value of the scientific community.

Not by chance that Michael Polanyi differentiates the “objective knowledge” and “personal knowledge”. He writes: “I regard knowing as an active comprehension of the things known, an action that requires skill. Skilful knowing and doing is performed by subordinating a set of particulars, as clues or tools, to the shaping of a skilful achievement, whether practical or theoretical. We may then be said to become Subsidiary aware’ of these particulars within our ‘focal awareness’ of the coherent entity that we achieve... Such is the personal participation of the knower in all acts of understanding. But this does not make our understanding subjective”.<sup>1</sup> Jacques Hadamard distinguishes the process of

---

<sup>1</sup> Polanyi Michael. Preface of Personal Knowledge/Towards a Post-Critical Philosophy, London, 1962.

invention and the content of obtained knowledge in his book about gaining new knowledge in the mathematical field. In his opinion, in spite of the participation of the unconscious in the process of seeking, the obtained new content should be clear.<sup>2</sup> Although the process of seeking and creativity is individual and personal, the obtained knowledge is objective. The process of seeking is needed for the maturation of the illumination. Indeed, the scientific truth is revealed as a result of illumination. Consequently, the content of the knowledge is alien to the human being discovered it.

When the new knowledge obtained or suggested by a scientist is included into the known system, it should be alienated and should not have any individual feature. The method of phenomenological reduction suggested by Husserl, intends to eliminate, first of all, the personal influences and possible subjective features from the content of the knowledge.

However, researching for the acquisition of a new knowledge is one type of the process, while adding and placing the result of this research (the new knowledge) to the old scientific structure is another type of the process. In the first case, the new knowledge grants the status of "scientific knowledge" after its "alienation" and "objectivation", in other words, after the elimination of all traces of the research. Nevertheless, on the second stage, this new knowledge is needed to be received by the scientific system, scientific temple as a "native" knowledge. It means that although the first condition of the scientificity is the "alienation" of the new knowledge to the researcher, the second condition is the "being native" to the current scientific theoretical system.

The "placement" of new types of knowledge in certain theoretical systems is thought within the limits of the two side models: every new knowledge is added to previous knowledge when the principle of cumulativity is used as base. The main problem is how this "addition" is realized. However, there is a second way; the existing

---

<sup>2</sup> Hadamard Jacques. *An Essay on The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, New York, Princeton University Press, 1945, pp. 33-39.

system of knowledge collapses and then is constructed once again. The real process usually happens between these two poles.

It depends on the compatibility between new knowledge and the theory whether previous knowledge will be preserved or will be destroyed and constructed anew. Together with the methods of verification and falsification it is also possible to examine the accuracy of new theoretical proposals by means of theoretical trial-and-error method. The implementation of this method, which is widely spread in practice, to theory is realized by the way of entering any new idea and proposal directly to the structure of the theory without any control. It becomes a criterion of truth whether or not new knowledge is compatible with the known theoretical system, which has already been tested, and whether it is native or alien to this system.

Types of knowledge are not always systematic, or more precisely, not all knowledge form a unit system. The knowledge on a certain area of specialization and on a certain problem is put in order on certain principles and theories. They are, in turn, included within a more fundamental principle and theory. However, sometimes the general panorama of an area of specialization, that is, *the collision* of the structure of a block with the examples of the structure of other blocks or with different unities causes the formation of more optimum or more pragmatic configurations.

The need for a new knowledge arises from the need to fill in certain gaps. Namely, seeking a new knowledge within certain conditions is found, in fact, by the order of a known and established theory and in seeking the answers to the questions that arise from its analysis.

New types of knowledge usually have two main sources. They express either a new empirical fact or, by being an integral part of other theories and even of the theories of other scientific fields, they “pay a visit” to the viewed field, or they are transferred. The second situation is observed mainly in the intersection of sciences.

A new scientific fact is usually seen as an independent side which is not dependent on existing theoretical systems. However, it

is nothing of the kind. Although a fact comes from nature, its description and representation is realized by means of well-known notions and terms. Any empirical fact enters the scientific area together with a certain interpretation. If we go one step further, it could be said that leading standpoints and paradigms play leading roles in the establishment of instruments as well as in measuring process. Thus the relation between a scientific fact and theory is established still in the first step-at the beginning of experiment. It is not a coincidence that Ferdinand Gonseth and Gaston Bachelard emphasize that every experiment is realized due to the *primary intellectual construction*.<sup>3</sup> It can be understood so that as if an appropriate scientific knowledge has a genetic structure. Namely, it depends on that genetic structure, which lies behind the experiment, whether this knowledge corresponds to any theory or not and whether it is *native* or *alien*. Everything depends on the notion that the result of which necessity and search is the statement of experiment and what kind of thought is it based on and "the order" of what kind of theoretical system does it fulfil.

The problem of placing new knowledge in previous theoretical system is, in fact, a specific condition of a more universal process. What is of concern here is that whether the thing, which is included within the existing environment, is *native* or *alien* in terms of idea and structure as well as genetic relationship and coordination possibility is of concern here.

It is worth remembering a fact in physics: for re-crystallization of dissolved and amorphous water, firstly a piece of crystal is dropped inside it and the next crystallization process happens around this nucleus. That is to say, although there is a material in the amorphous environment, for the reason that its memory does not have the structure of crystal, it cannot independently become crystallized. The idea of crystal must be given to the amorphous environment from outside. By repeating itself, the idea creates crystal on a certain scale; or more precisely, the next process is the reproduction process by growing or being copied and repeated. The essential difference is in the idea; a certain idea and structure

<sup>3</sup> Bachelard, c. 54 C. 156 (19)

is preserved in its smallest particle, “atom”, embryo and nucleus. Like in the living world, idea-structure is within the seed and it grows and develops in a fertile environment.

Firstly the examination and recognition processes take place when a new knowledge and a new idea enter existing knowledge system. If new knowledge is not so new for this system, that is, if it is constructed from a certain structure and is only internally different, then it is not difficult to place it; it has already a place within the configuration of the system and it is not received as an alien element. However, if *the new* is a very new then no place is found for it within the existing configuration, that is, new one is an alien for the previous system. If the genetic structure is different then the key of knowledge must be carried with it, because the system does not recognize it and cannot open it. If it has come without the key then it will stay out of the system or will be a base for another system. Some other knowledge systems can recognize and accept it but if they “do not recognize” it they will not accept it.

We are far from modernizing all the processes that happen in the world of knowledge and thought. Our aim is to emphasize the existence of substructure programs and self-reconstruction processes here like in nature as well as to emphasize the possibility of the implementation of the synergetic methodology here.

The arrangement of new idea in the context of already formed scientific theories and knowledge systems and the conceptualization of new knowledge as well as examining it whether it is scientific or not and whether it fits into the frame of normal science or not as well as the formation of new scientific configurations and the use of certain mathematical apparatus and models, of course, are within the scope of scientific activity. However, the creative process should not be confused with the process of patterning and “normalization” of science. Unfortunately, scientific activity itself and the mechanism of scientific inventions remain in the background in the modern philosophy of science, and the problems of the rationalization and structuralization of science



become prominent. It is not a coincidence that the vast majority of research studies are devoted to scientific criteria and to the problems of demarcation.

Non-logical and uncertain cognitive processes can be viewed in two stages when approaching scientific creativity as a whole: firstly, the stage until the period of the obtainment of new knowledge and the rational end of the non-conscious "seeking" process, and secondly, expressing the obtained new knowledge with an adequate language by giving a logical shape to it.

New idea enters the established science system – the boundaries of "normal science" from outside as a product of creative thinking. Then, are "the sending" to outside and carrying a different idea from outside to inside realized as a process by means of the traditional methods of science? Certainly not! It is possible that the idea brought from outside may not correspond to scientific standards. If it is not aware of the normal scientific language then it will be accepted as alien. Then how does it assimilate the climate as well as the rules and methods of the new environment that it has been brought into? If the compatibility does not happen here then how is the new one expelled from the previous one? Just like it is *sine qua non* in the transplantation of the organs of the body as well as the analogical relation emerges between new knowledge and the viewed theory.

In fact, the condition of the re-construction of the previous normal scientific system reminds us Kuhnian paradigm shifts. However, Kuhnian paradigm shifts belong to larger-scale processes. Namely, what is of concern here is the change of the world's scientific panorama and the change of terminology. We in turn talk about the current scientific innovation process, that is, about the freshness of science based on new ideas and about its operativeness and development and about the internal details of this development. This process, in fact, reminds us the trial-and-error method in empirical sciences. Every innovation here is empirically examined and if "the right" (in fact, expected) result is not gained it means that the idea does not justify itself.

We direct the attention to the use of this traditional method in theory. Namely, every new empirical knowledge, which is ready to be examined in practice, can be examined by means of the trial-and-error method. However, it is possible to examine “the accuracy” of a theoretical proposition by giving it a place in the structure of the theory. M. Bunge emphasizes this possibility and calls this examination “an intertheoretical examination”: “An intertheoretical examination will try to find out whether the given theory is compatible with other, previously accepted theories.”<sup>4</sup>

If a theory easily ‘digest’ the innovation it means that it is not an incompatible innovation. Namely, that theory has secretly and potentially included this “innovation”; and if there is not a compatibility between them, then this new knowledge is either incomplete or it requires a new theoretical environment and infrastructure as well as an alternative conception and teaching. In situations such as this, *new knowledge* can live outside like a destitute step-child and one day it can seize the power.

It seems as if every idea is reborn in a new context and lives a second and different life.

Every theory is, on the one hand, included in the structure of a larger theory, and on the other hand, it attempts to increase its capacity on account of new ideas and new types of knowledge.

There can be also certain gaps in large scientific-conceptual systems and theories. Every theory goes through a certain formation phase. Its most perfect state is to rise to the stage of self-consciousness. In this case, theory shows its incompleteness and insufficiency. As K. Popper noted, sometimes the author of a theory himself cannot well perceive it.<sup>5</sup> After a theory has been established it passes a long-lasting improvement and is explained in different ways. This is the stage of interpretation. In this stage, a

---

<sup>4</sup> Mario Bunge, *Philosophy of Physics*, Dordrecht-Holland/Boston – USA, 1973, p. 212.

<sup>5</sup> Karl R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, 1979

lot of logical results, which have been gained from the theory, are interpreted and subjected to "the examination procedure".

There is a need to some additions and details for making theoretical configurations better and ensuring its integrity. We seek for that detail that we need in the syncretic, patterned "wild" idea which come to us from outside. In other words, we try to "domesticate" it. One way of it is that the idea is placed in the gap and the reaction of the system and configuration is awaited. If the system accepts it and if a normal feedback is formed between it and other elements of the new theory, it means that this is what we have sought. If there is not compatibility then the seeking must be continued.

By using new idea as base, a researcher can build a new configuration and system on it. Then a competition arises between theories and the better working theory is considered as accurate.

Now we would like to approach the advent of a new idea not from the standpoint of the trial-and-error method, but from a slightly different context. Firstly, it would be appropriate to look at where and which environment and context a new idea has been chosen from. It is possible to encounter a new idea, which has been placed long ago and even hundred or thousand years ago in the structure of life itself or in poetry and philosophical teachings or in the structure of other sciences and arts when going beyond a scientific problem and even beyond a specific science, that is, when thinking completely in a different direction. However, it is as if we suddenly perceive that this idea is in search of a problem within a scientific field. This is what is called "the illumination". Not every scientific creativity and *discovery* of new knowledge can be gained only by sensory experience and logical analysis. It must be there an absolute recognition opportunity and its condition is compatibility and relationship.



# ***Prelude to a Paradigm Shift? How Kuhn Opens the Door to a Reevaluation of Epistemology***

MATTHEW W. KNOTTS

KU Leuven/Faculty of Theology, FWO Flanders,

Leuven, Belgium

Matthew.Knotts@theo.kuleuven.be

## **Abstract**

This paper constitutes a re-evaluation of the meaning of science in our present day and how that might be critiqued and enriched by classical understandings of wisdom. Kuhn (1962) argues that *theory* is a *sine qua non* of proper science. He emphasises the way in which theory and fact are integrally linked, such that a ‘fact’ is meaningless without a situation in a framework, or a ‘paradigm.’ In this respect, Kuhn critiques contemporary science, as it fails to appreciate the way in which theoretical commitments influence what we do or do not ‘see.’ Despite this problem, the origin of which Kuhn locates in Descartes, he states that no alternative has yet emerged to challenge this ‘epistemological paradigm.’ What I want to suggest is that the anomalies identified by figures such as Kuhn open a space for a re-evaluation of the concept of *sapientia*, which is superbly exemplified in the work of Augustine. The upshot would be to read the anomalies generated by epistemology as the potential prelude to a ‘paradigm shift,’ according to which an account of knowledge informed by *sapientia* accounts for the difficulties of the alternate paradigm and also provides a more parsimonious account of observed data.

## **Introduction**

In the first two sections I present Kuhn’s approach to science. From this we see that he emphasises the importance of theory in order to make sense of individual facts, as well as the influence our

commitments have on what we do or do not see. Furthermore, Kuhn also holds that no paradigm is perfect; what makes one superior to another is the former's superior explanatory capacity, recognised by the rational intuition of scientific observers.

Based on this, I shall suggest that Kuhn's analysis of science opens the door to an epistemological paradigm shift. He identifies certain anomalies which generate problems, though these have not been countered by an alternative. I believe that an approach to reality which conceives of it in 'sapiential' terms would provide a compelling alternative and help to correct some problematic tendencies of 'epistemology.'

### **Theoretical Framing: Kuhn on Paradigm Shift and Scientific Revolution**

Kuhn begins from the thought that an historical enquiry into the process of scientific advances and discoveries promises a revisionist view of the very definition of science.<sup>1</sup> On Kuhn's view, science is not a completely unified field of enquiry in which there is some common, unified foundation. Hence 'science' represents more of an umbrella term by which to designate any number of subfields of enquiry. As Kuhn writes, 'What has been said so far may have seemed to imply that normal science is a single monolithic and unified enterprise that must stand or fall with any one of its paradigms as well as with all of them together. But science is obviously seldom or never like that. Often, viewing all fields together, it seems instead a rather ramshackle *structure* with little coherence among its various parts.'<sup>2</sup>

According to Kuhn, one of the fundamental, definitive aspects of scientific enquiry is that it based on a set of shared principles or commitments amongst a community of practitioners, including theoretical commitments as well as technical and methodological ones.<sup>3</sup> These factors are constitutive of a *paradigm* in one of the

<sup>1</sup> Kuhn, *Structure*, 1.

<sup>2</sup> Kuhn, *Structure*, 49.

<sup>3</sup> Kuhn, *Structure*, 11.

senses in which Kuhn employs this term. What paradigms do, according to Kuhn, is provide direction and *structure* to particular enquiries. Questions can be precisified and certain types of data can be designated as particularly relevant. The process is hermeneutical: the theory provides an outline which allows for more meaningful and penetrating empirical research, in particular by directing scientists to what is worthy of being questioned, that is, not only the types of questions worth asking but also the objects of enquiry which will yield the most interesting results, of what those results will consist, and the methods and techniques for investigating those aforementioned objects of enquiry. In a word, a paradigm provides a trajectory which remains to be completed by the very work which it enables in virtue of its *a priori* projections. As Kuhn pithily puts it, 'Both fact collection and theory articulation became highly directed activities.'<sup>4</sup> There is a directed-ness to scientific enquiry, even at the most rudimentary empirical level. The appearance of anomaly, itself a driver of scientific advancement, only appears as such against the backdrop of some rational expectation.<sup>5</sup> The questioning aspect of scientific investigation is not completely open, but is rather directed and guided by particular standards and expectations.<sup>6</sup>

Kuhn holds that some sort of *a priori*, theoretical commitment is a *sine qua non* of proper science. Particular facts and data on their own cannot reasonably alter such commitments, and some are even apparently universal. For example, Kuhn holds that parsimony and elegance are crucial elements for any theory worthy of consideration.<sup>7</sup> However, anomalous data must be allowed to inform the revision of one's theory or one's methods.<sup>8</sup> Kuhn's conceptual model for scientific enquiry suggests a certain dialectic at work between theory and experience, whereby one possesses a certain expectation which may or may not be confirmed by one's

---

<sup>4</sup> Kuhn, *Structure* 18.

<sup>5</sup> Kuhn, *Structure*, 96.

<sup>6</sup> Kuhn, *Structure*, 38.

<sup>7</sup> Kuhn, *Structure*, 72.

<sup>8</sup> Kuhn, *Structure*, 42.

observations or data, leading to a revision of the theory, which in turn projects revised expectations onto the outside world, which seek confirmation. In fact, it is the projected 'pre-understanding,' the source of which is one's paradigmatic commitments, that enables the perception of anomaly in the first place. Kuhn also notes how the revisions of one's theory sometimes involve the precisification of predictions or methods, such that anomaly itself can be rendered more meaningful and produce more useful results.<sup>9</sup> In many situations, the mere addition or demonstration of empirical data does not settle a scientific dispute.<sup>10</sup> The empirical, objective level provides no guarantee of parity of perception by multiple observers.<sup>11</sup> A certain amount of insight is necessary in order to arrive at true conclusions in a scientific investigation. As Kuhn puts it, there is always an element of theory irreducible to observation which enables one to advance in knowledge.<sup>12</sup>

The movement to a different paradigm does not represent, as Kuhn writes, 'some hypothetical "fixed" vision, but vision through another paradigm.'<sup>13</sup> Changes in scientific theory are not felicitously described as mere differences in opinion or interpretation.<sup>14</sup> Interpretations of observations arise within and presuppose a paradigm. In a recent article on Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*, Anna Schur Kaldiouk has documented some of the major arguments in the 19<sup>th</sup> century concerning the nature of science. The Russian scientist Nikolai Strakhov emphasises the primacy of theory as a means of understanding fact, by which he means to stress the necessity of 'reason' in scientific enquiry. Without an interpretive, rational element, science can only deliver a series of 'sterile observations.'<sup>15</sup> Moreover, Claude Bernard sees

---

<sup>9</sup> Kuhn, *Structure*, 65. What Kuhn is driving at seems to be the hermeneutical circle as described by Gadamer, but adjusted for a different intellectual setting.

<sup>10</sup> Kuhn, *Structure*, 76.

<sup>11</sup> Kuhn, *Structure*, 126.

<sup>12</sup> Kuhn, *Structure*, 4-5.

<sup>13</sup> Kuhn, *Structure*, 128.

<sup>14</sup> Kuhn, *Structure*, 120-1.

<sup>15</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 429; Bernard, *Experimental Medicine*, 32, 16. This is precisely what Augustine says concerning the human capacity for judgement and interrogation in *conf. 10: homines autem possunt interrogare*.



it as an essential aspect of science that one should be willing to jettison one's theoretical commitments or hypotheses if they conflict with experimental data and observed facts. However, this movement must be taken with great care, and no fact for Bernard should enjoy pre-eminence over reason's sovereign judgement. Bernard speaks of a 'blind belief' in fact, the result of which is that it 'dares to silence reason.'<sup>16</sup> What is implied here is a sharp distinction between fact on the one hand, and reason or some mental capacity for judgement and interpretation on the other, the latter of which is required in order to make sense of any datum or observation. Kuhn puts this point forcefully when he writes, "To reject one paradigm without simultaneously substituting another is to reject science itself."<sup>17</sup> 'The decision,' according to Kuhn, 'to reject one paradigm is always simultaneously the decision to accept another.'<sup>18</sup> The reason for this is illustrated by rationalists such as Strakhov and Bernard, for whom individual data 'can neither undermine any general proposition *a priori* known to be true, nor provide a solid basis for a new one.'<sup>19</sup> This is because, as Kaladiouk continues, 'experimental facts can never attain the status of absolute truths, and experiment can never become an instrument for ascertaining them.'<sup>20</sup> As Kaladiouk continues, Strakhov 'criticizes the fanatical worshipping of facts commanded by "the great and blind idol" of empiricism and, like Bernard, sees it as profoundly antithetical to science.'<sup>21</sup> This helps to show why Kuhn would hold that a paradigm is a *sine qua non* of science.

A further result of the development of a theoretical framework is a tacit acceptance of certain fundamental first principles.<sup>22</sup> One's experiments are dictated by the theoretical commitments,

---

<sup>16</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 425-6; Claude Bernard, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, trans. Henry Copley Green (New York, 1957) 22-3, 38, 53, 54.

<sup>17</sup> Kuhn, *Structure*, 79.

<sup>18</sup> Kuhn, *Structure*, 78.

<sup>19</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 426.

<sup>20</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 426, 429.

<sup>21</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 426, 429.

<sup>22</sup> Kuhn, *Structure*, 20.

and therefore the hypotheses, which one formulates.<sup>23</sup> Moreover, certain (types of) meanings are disclosed depending on the paradigmatic perspective which one adopts in investigating a particular problem.<sup>24</sup> Certain facts, ideas, or concepts acquire meaning only in relation within a broader framework of meaning. Their content, whether intrinsic or not, is only disclosed relationally, that is, when placed in dialogue with other data or concepts, or more specifically, when this occurs by the intentional application of these concepts to others by means of the operations of a rational agent. The scientific concepts to which they point gain full significance only when related, within a text or other systematic presentation, to other scientific concepts, to manipulative procedures, and to paradigm applications.<sup>25</sup>

The standard for a valid or competitive paradigm is its capacity to account for observed phenomena. This does not mean that it accounts for all the data or all the facts. Quite the reverse: In a sense, the mark of a respectable paradigm is that it does not provide a completely exhaustive account of the facts. One framework bests another in virtue of its superior explanatory capacity, not because it provides a complete account, whereas the others do not. No theory is perfect or absolutely complete, nor is it expected to be.<sup>26</sup> The real mark of a successful paradigm, and the reason, according to Kuhn, that one triumphs over another, is that it resolves problems which are especially pressing for a particular field of enquiry.<sup>27</sup> A paradigm prevails by producing a 'synthesis' (Kuhn's term) which holds significant epistemic purchase on the other practitioners in the field.<sup>28</sup>

### **Paradigm Shift and Scientific Revolution**

Paradigm change in science is generated, according to Kuhn, when a particular paradigm is challenged, which in turn leads

---

<sup>23</sup> Kuhn, *Structure*, 126.

<sup>24</sup> Kuhn, *Structure*, 111.

<sup>25</sup> Kuhn, *Structure*, 141-2.

<sup>26</sup> Kuhn, *Structure*, 18.

<sup>27</sup> Kuhn, *Structure*, 24.

<sup>28</sup> Kuhn, *Structure*, 19.

to a lowered trust in its tenets and a more critical adherence to its prescribed methods.<sup>29</sup> Scientific revolutions occur, according to Kuhn when 'the profession can no longer evade anomalies that subvert the existing tradition of scientific practice-then begin the extraordinary investigations that lead the profession at last to a new set of commitments, a new basis for the practice of science.'<sup>30</sup> A scientist is concerned with accounting for the phenomena of human observation, especially observations which occur as a result of experiment and similar scientific activity. Because of the pre-conceived theories and frameworks which inform this type of research, certain types of answers or observations are expected and predicted, which in turn will be consistent with and thus support and confirm the established theory. However, at times, observed phenomena will conflict with theory. Anomalies are always an issue, but there comes a point, Kuhn suggests, at which the observed anomalies become too great to maintain the theoretical framework in which they are situated, at least not without compromising even more fundamental scientific principles like that of parsimony. Gradually the prior paradigm loses purchase on the minds of scientists, as more and more researchers subscribe to the principles and methods exemplified by a new paradigm. When the latter overtakes and even relegates the former to oblivion, in Kuhn's words, a paradigm shift has occurred.

Due to natural limitations, a paradigm is not considered to be decisive in virtue of being 'verified,' that is, of being subjected to every conceivable test, but rather in relation to a competing paradigm; the question is which has the greater explanatory capacity.<sup>31</sup> This greater explanatory capacity can be understood as being Janus-like, in that it promises to solve the past problems which another paradigm has hitherto failed to resolve, and to the future in the sense that it offers great upside for one's fiducial investment.<sup>32</sup> Scientific revolution in the normative sense of the term really gets going when one paradigm loses its monopoly on

---

<sup>29</sup> Kuhn, *Structure*, 84.

<sup>30</sup> Kuhn, *Structure* 6.

<sup>31</sup> Kuhn, *Structure*, 144-5.

<sup>32</sup> Kuhn, *Structure*, 152, 156-7.

the community of practitioners of a particular form of rational enquiry. The alternative paradigm then challenges its rival for the allegiance of this community.<sup>33</sup>

Anomalous readings do not suffice for switching to a new paradigm entirely. For this, Kuhn sees 'intuition' as necessary which, though it relies upon the previous results of scientific investigation, nonetheless is not 'logically linked' in the same way as interpretations are.<sup>34</sup> Kuhn emphasises the *qualitative* shift involved in a scientific revolution; the term revolution itself is deliberately selected in order to convey the radical nature of paradigm change, in which the very fundamental principles and methods of a field are reformulated, changed, and at times jettisoned altogether.<sup>35</sup> After a paradigm change, scientists, though they look at the same objects, see and respond to different things. For Kuhn, there is a real sense in which they are looking at a different world.<sup>36</sup> In order to illustrate this point, Kuhn employs the example of various forms of training in which some expertise is acquired, such as the capacity to read a particular type of map or text, that is, something which is imbued with intentional content and is therefore not 'purely' empirical.<sup>37</sup> The importance of this is that our theoretical commitments influence that field of vision in which we situate what we see, or in Kuhn's words, 'Paradigms determine large areas of experience at the same time.'<sup>38</sup>

There is a further implication as regards empiricism. Like Gadamer, Strakhov warns against failing to appreciate the specifically spatio-temporal character of human existence.<sup>39</sup> As Augustine holds, an excessive familiarity with individual material things can lead one to see them as the mark of the real, losing sight of the fact

---

<sup>33</sup> Kuhn, *Structure*, 84.

<sup>34</sup> Kuhn, *Structure*, 122-3.

<sup>35</sup> Kuhn, *Structure*, 85.

<sup>36</sup> Kuhn, *Structure*, 111.

<sup>37</sup> Kuhn, *Structure*, 112.

<sup>38</sup> Kuhn, *Structure*, 128.

<sup>39</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 432-3.

that they only reflect in a shadowy way what is *actually* real. The result is that one is no longer able to think of God as something beyond the familiar categories of time and space, as somehow extended in time or located at a particular place. As Kaladiouk writes, 'Imagining God inevitably precludes conceptualizing deity as anything other than what has its analogue in the reality we inhabit.'<sup>40</sup> That is, an emphasis on fact as an authority results in a diminution and an enervation of one's speculative rational faculties; one is neither able to challenge one's 'ontic' prejudices, nor able to realise that these are even prejudices in the first place.<sup>41</sup> In his *Discourse on Method*, Descartes excoriates those who 'never raise their minds above things which can be perceived by the senses: they are so used to thinking of things only by imagining them (a way of thinking especially suited to material things) that whatever is unimaginable seems to them unintelligible.'<sup>42</sup>

## **Conclusion**

In what remains of this essay, I shall sketch some potential ways forward for theories of knowledge, informed by Kuhn and Augustine.

If we understand science in the broad terms suggested by Kuhn, I believe we can begin to read the shifts in theories of knowledge and metaphysics over the centuries as *paradigm shifts* or *scientific revolutions*, according to which one paradigm generates anomalies which become too overwhelming to bear. In particular, one would read the shift to 'epistemology' as such a revolution. Though it only became presented as an alternative in the 17<sup>th</sup> century, the seeds of this revolution were sown long before. Scholars such as Willemien Otten have documented the slow and subtle shift

---

<sup>40</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 433.

<sup>41</sup> Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 433. Indeed, such a person is the opposite of Gadamer's 'speculative' mind.

<sup>42</sup> René Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham et al., 2 vols. (Cambridge, England, 1985) 1:129, quoted in Kaladiouk, 'Sticking to the Fact,' 432. Augustine would have applied this same critique to himself; see *conf.* 7.1.

from a 'sapiential' understanding of reality, and one according to which nature exhibited 'text-like' properties, to a view according to which nature was evacuated of such value-laden concepts. Despite the virtues of a 'disenchanted' view of the universe, and the scientific success it has had, it, like any other paradigm, admits of flaws and weaknesses. The question then becomes whether these anomalies are sufficient to merit the examination of an alternative paradigm. It may be the case that one candidate has begun to emerge in the form of postmodern philosophy, though if so, we are still only in the early stages. What I want to suggest is that Augustine's understanding of *sapientia*, or an approach to knowledge informed by certain key tenets taken from Augustine, promises potentially to account for the 'anomalies' or 'infelicitous readings' of nature generated by a different paradigm, and also provide more positive direction for future exploration.

The reason that Augustine is raised in this context may not be immediately obvious to the reader. I have in mind two key virtues of a potential Augustinian programme. For one, Augustine emphasises the way in which our theoretical commitments influence what we do or do not come to know. Similarly, such beliefs and intellectual dispositions determine what we perceive or do not perceive. Augustine understands vision and knowledge in highly nuanced terms; whilst one person sees the son of man, another sees God incarnate. I am painting in broad strokes, but I think the link with Kuhn should be sufficiently clear in order to gesture towards further research avenues.

Insofar as science on Kuhn's view attempts to provide an explanatory account for one's observation of the world, that is, to reconcile 'statement with fact,' one can view an Augustinian theological programme as scientific, in the sense that it attempts to provide as comprehensive and compelling an account as possible for observed data, given the backdrop of a certain theoretical framework. The model I am proposing involves 'handling the same bundle of data as before, but placing them in a new system of relations with one

another by giving them a different framework.<sup>43</sup> Kuhn offers the example of Newton's laws of motion, which he sees as representing a new perspective on previously available data.<sup>44</sup> Newton provided a theory with superior explanatory capacity, and which accounted for perceived anomalies in the foregoing paradigm.

Kuhn describes anomaly, a certain tension between the world and one's expectation constitutes the beginning of one's growth in knowledge: 'Discovery commences with the awareness of anomaly, i.e., with the recognition that nature has somehow violated the paradigm-induced expectations that govern normal science.'<sup>45</sup> For Augustine, the anomalous is constituted by the very transience and flux of nature itself, which is tension with one's inchoate if firmly established inner sense of permanence, the place of intimate contact between God and the soul. Thus when Augustine describes nature as saying 'ipse [Deus] fecit nos,' one can view creation's movement as an indirect way of testifying to God's eternity: hence God summons the soul to himself as he communicates through nature. Just as the equivocalities of a particular text elicit a hermeneutical response,<sup>46</sup> so too with respect to the 'text' of the world. The necessity for interpretation arises, according to Auerbach, when something is hidden or concealed.<sup>47</sup>

Hence we would arrive at an 'interrogative' approach to knowledge, a theory of science based on questioning and interrogation. Rather than imposing our categories on it, we must allow nature to come to us, which means that we have to remove the blockages that prevent us from arriving at truth. Such an approach to knowledge represents the exact opposite of what is proposed by the modern dispensation, which Jean-Louis Chrétien superbly captures in his discussion of Kant's understanding of scientific enquiry. Thus Chrétien:

---

<sup>43</sup> Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800* (London, 1949), quoted in Kuhn, *Structure*, 85.

<sup>44</sup> Kuhn, *Structure*, 104.

<sup>45</sup> Kuhn, *Structure*, 53, cf. *Ibid.*, 65.

<sup>46</sup> Ando, 'Augustine on Language,' 47.

<sup>47</sup> Finan, "Mira Profunditas," 166.

Kant écrit, à propos de la physique, que la raison «doit obliger la nature à répondre à ses questions», et qu'elle est «comme un juge en fonction qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose», cette interrogation ne suppose pas une voix visible, ni que l'œil écoute en étant appelé, surpris et saisi, mais que «la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans», ce qui est le contraire d'écouter. La démarche expérimental est soliloque plus que dialogue. L'idée centrale n'est pas ici celle de question, mais celle de réponse forcée. La réponse ne saurait aucune façon excéder notre question.<sup>48</sup>

A key precondition to the acquisition of knowledge for Augustine is the knowledge of our finitude and the immensity of the universe in front of us. Augustine's doctrine of *sapientia* implies that our questioning and enquiring into nature is always somehow bound to fall short of capturing the object of our enquiry entirely. Augustine's sapiential understanding of knowledge requires us to admit that a completely univocal understanding even of nature is perhaps not fully attainable.

## References

- Bernard, Claude (1957). *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*, trans. Henry Copley Green. New York.
- Butterfield, Herbert (1949). *The Origins of Modern Science, 1300-1800*. London.
- Chrétien, Jean-Louis (1992). *L'appelle et la réponse*. Paris.
- Descartes, R. (1985) *Philosophical Writings of Descartes*. Trans. John Cottingham et al.. 2 vols. Cambridge, England.
- Finan, Thomas (1995). 'St Augustine on the "mira profunditas" of Scripture: Texts and Contexts.' In *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, eds. T. Finan and V. Twomey. Dublin, Ireland: Four Courts Press.
- Kaladiouk, Anna Schur (2006). 'On "Sticking to the Fact" and "Understanding Nothing": Dostoevsky and the Scientific Method.' *The Russian Review* 65.3: 417-438.

---

<sup>48</sup> Jean-Louis Chrétien, *L'appelle et la réponse* (Paris 1992) 49.



*Prelude to a Paradigm Shift? How Kuhn Opens the Door to a Reevaluation...*

Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*.  
University of Chicago Press.

Oldroyd, David (1986). *The Arch of Knowledge: An Introductory  
Study of the History of the Philosophy and Methodology of Science*.  
Methuen, NY.



***Análisis comparativo entre el escepticismo  
cartesiano y humeano  
a propósito de la Sección 4 de  
Investigación sobre el conocimiento humano***

YÓNATAN MELO PEREIRA

Licenciado en Filología Clásica, Graduado en Filosofía y  
Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial.  
Doctorando en Filosofía y Ciencias del Lenguaje  
Universidad Autónoma de Madrid  
yonatanpereira@gmail.com

**Abstract**

Este trabajo analiza la distinción entre el escepticismo cartesiano y el del autor escocés sobre la posibilidad de conocimiento del mundo externo. *Investigación sobre el conocimiento humano* es una obra en la que Hume trata de superar esta dificultad escéptica; la argumentación más detallada sobre su peculiar tipo de escepticismo se encuentra en la sección 4 de la misma, titulada «Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento»<sup>1</sup>. Esta sección se divide en dos partes. En la primera, Hume caracteriza las operaciones del entendimiento, realizando una distinción entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Las cuestiones de ideas se basan en una mera operación del pensamiento, independientemente de si existe la cosa estudiada o conceptualizada en el mundo. Mientras que ara Descartes solo la matemática parecía resistir el ataque escéptico de la fiabilidad de

---

<sup>1</sup> Las citas de la obra de Hume están tomadas en este trabajo de la siguiente edición: HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Tecnos, Madrid 2005. En concreto, la sección 4 ocupa las páginas 140-155.

los sentidos<sup>2</sup> y del argumento escéptico del sueño<sup>3</sup>. *De facto*, para socavar la confianza en el conocimiento de la matemática tiene que recurrir a una *solución extrema*, la inclusión en el sistema cartesiano de un *genio maligno*<sup>4</sup> al que tratará de *atenazar* con la máxima del *cogito, ergo sum*. En esta línea, podríamos decir que Hume sigue el planteamiento cartesiano de la duda escéptica ante este tipo de conocimiento.

## Introducción

Hume estudia con detenimiento y precisión las *cuestiones de hecho*, y concretamente la búsqueda de la naturaleza de esa evidencia, que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá de la impresión actual de los sentidos o de los registros de nuestra memoria. Así, cualquier contrario de una cuestión de hecho es posible, porque no puede implicar jamás una contradicción. Y enseguida introduce Hume la relación causa-efecto como la que da razón de los hechos, que se deduce, además, por una inferencia implícita en esa íntima relación entre la causa y el efecto<sup>5</sup>, una relación que es la única por la que podemos ir

<sup>2</sup> «Todo lo que he admitido hasta el presente por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado alguna vez que estos sentidos eran engañosos, y es ley de prudencia no fiarse enteramente de aquellos que una vez nos han engañado». Citaré textualmente en este trabajo, en lo referente a la Primera Meditación, la siguiente edición: DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Alianza Editorial, Madrid 2009. Este fragmento se encuentra en la página 82 de dicha edición.

<sup>3</sup> Descartes tiene que emplear este segundo argumento para, descartadas ya las posibles *ilusiones ópticas* que nos engañan mediante nuestros sentidos, pasar a *sensibilidades tan manifiestas* que ni siquiera un *loco* (entiéndase alguien en sus plenas facultades mentales y sensoriales) podría negar, como la de estar sentado delante de un fuego.

<sup>4</sup> Es precisamente la matemática, que Descartes veía mantenerse en sus axiomas y principios tanto en el mundo del sueño como en el real, lo que obliga a Descartes a recurrir al genio maligno; tiene que ser una ficción tan poderosa que nos haga dudar, incluso, de una ciencia tan fuerte y sostenida como la matemática, en la que, además, Descartes querrá sostener todo su método filosófico (evidencia, análisis, síntesis y recomposición).

<sup>5</sup> «Se trata de analizar el exacto valor cognitivo que puede tener la única relación *filosófica* con ayuda de la cual la mente puede, en cuestiones de hecho

más allá de la evidencia que nos facilitan nuestros sentidos y nuestra memoria. No es este un conocimiento *a priori*, sino que está basado en la *experiencia*. Tampoco esta relación entre la causa y el efecto se descubre mediante el ejercicio de la razón, sino que siempre necesitamos recurrir a la experiencia. Con las cosas cotidianas, las que nos son más familiares, podríamos cometer el error de dejar de acudir a la experiencia y analizarlas únicamente a través de la razón, debido a, como estamos, habituados ya a que a determinada causa le siga un reiteradamente conocido efecto. El influjo del hábito, dirá Hume, compensa nuestra ignorancia.

### **Hume: la búsqueda del fundamento de todas las conclusiones de la experiencia**

Hume parte de los postulados de John Locke sobre el conocimiento<sup>6</sup>, aunque con una mayor radicalización de la necesidad empírica de comprobación. La crítica de Hume se apoya en una descripción

---

que no tengan que ver con la pura evidencia de la intuición, saltar de una percepción a otra (lo que Hume llama “aumentar su conocimiento”). (...) Todo el problema crítico en Hume, por tanto, parece centrarse sin más en la cuestión de la *legitimidad de la relación (tan filosófica como de hecho) de la causalidad*. Una relación que parece operar por lo común como el cemento más firme con que cabe reunir los ladrillos de la experiencia, ampliando inferencialmente el campo de la pura y simple presencia, o de sus contenidos implícitos»: JORGE PÉREZ DE TUDELA, *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid 2001, p. 320.

6 El tratado del filósofo inglés JOHN LOCKE *An Essay Concerning Human Understanding (Ensayo sobre el conocimiento humano)*, se publicó en 1690, y tuvo una gran influencia en los autores de la Ilustración. Lo más relevante de dicho ensayo de Locke es su tesis del empirismo analítico, que se opone a las concepciones mecanicistas y sistemáticas del cartesianismo. Locke afirma, por ejemplo, que es necesario prescindir de las consideraciones *a priori* y, en contra de Descartes, que no existen conocimientos innatos y que solo ha de ser tenida como válida la prueba de la experiencia (*empereia*). Es en el segundo libro de este *Ensayo* donde Locke desarrolla la teoría de las «ideas de la sensación» o de las «impresiones en nuestros sentidos por los objetos externos», fundamentadas en la experiencia y en las ideas simples que se crean mediante la percepción inmediata de tales objetos. Sin duda, Hume debe mucho de su propia teoría sobre las *cuestiones de hecho* a la obra de Locke, aunque el empirismo de Hume es, todavía, si cabe más radical que el del filósofo inglés.

del conocimiento que parte del objeto, que produce en el que lo observa o *trata de conocerlo* ciertas impresiones o ideas, que son una especie de *huella* de esas impresiones primeras. Estas ideas se aquilatan en nuestro recuerdo, o bien nos permiten realizar proyecciones imaginativas o conceptualizaciones abstractas<sup>7</sup>. Las ideas, para Hume, no son más que representaciones mentales; a partir de las impresiones se constituyen las denominadas *ideas simples*, y mediante una asociación posterior de ideas simples, podemos desembocar en una *idea compuesta* o *compleja*.

El objeto conocido, por tanto, no está en el exterior, sino en la propia conciencia, y no es más que un aglutinamiento de impresiones e ideas, por lo que cuando se afirma que estas ideas propias corresponden con un objeto real del mundo externo se apela, por fin, a la creencia, al hábito. Hemos de entender, por tanto, la figura de Hume como una crítica mordaz y audaz de algunos postulados del empirismo británico, hecho que lo sitúa como una especie de *martillo nietzscheano* contra el método inductivo de Descartes<sup>8</sup>.

Sin embargo, la curiosidad e investigación humana (verdadero motor del conocimiento para Hume) nos hace pronto caer en la cuenta de que todas las leyes de la naturaleza y todas las

---

<sup>7</sup> «¡Todas nuestras ideas se copian pues de nuestras impresiones. Antes o después, cuando aparece como impresión reaparecerá como idea. Tal (re) aparición, sin embargo, tiene según Hume dos modos bien distintos de producirse: bien al modo mucho más vívido, y a la vez vinculado a la forma originaria de presentación del objeto, que es propio de *la memoria*, bien al modo ya decididamente pálido y desangrado, pero a la vez libre para la combinación y recombinación de toda impresión separable, que es propio de las ideas, esto es, de *la imaginación*»: JORGE PÉREZ DE TUDELA, *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid 2001, p. 316.

<sup>8</sup> «Hume continúa el programa empirista de Locke y de Newton, según el cual todo conocimiento de la realidad procede de la experiencia. (...) Si Bacon fue el padre del empirismo británico, muy bien puede decirse que Newton, Locke y Hume protagonizan el triunfo de ese programa, alternativamente caracterizado por las grandes construcciones y generalizaciones de Newton y Locke y por las grandes negaciones que son fruto de la crítica disolvente de Hume»: MANUEL GARRIDO, «Una filosofía que revolucionó nuestra idea de la naturaleza humana», introducción a la edición de HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Tecnos, Madrid 2005, pp. 12-13.

operaciones de los cuerpos nos son solo conocidos mediante la *experiencia*. De hecho, inventar (o predecir, sin motivo de error) cómo sería un efecto si modificamos determinada causa sería completamente arbitrario, lo cual no haría posible que tal principio fuera considerado como un *pilar* de la certeza empírica. Hume declara que, desde siempre, la razón humana ha hecho un esfuerzo para reducir a reglas normativas los comportamientos de los objetos en la naturaleza, buscando una simplicidad mediante procedimientos tales como la analogía, la experiencia y la observación. No parece que el *azar* pueda ser en la obra de Hume una *solución* posible para este argumento: «No parece haber, en efecto, otra explicación plausible para la experiencia. Y si la experiencia muestra algo es esa aludida conjunción constante entre las impresiones y sus reflejos. Nada constante, sin embargo, puede provenir del *azar*; habrá, por ende, o una dependencia de las impresiones respecto de las ideas, o de las ideas respecto de las impresiones»<sup>9</sup>. Hume llega finalmente a la pregunta principal que emana de este argumento: ¿cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia? La respuesta es clara: nuestras conclusiones, realizadas a través de la experiencia, no están fundadas en el razonamiento o proceso alguno del entendimiento, ni siquiera cuando tratamos de adaptar la inferencia del pasado al futuro<sup>10</sup>: «Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza primera».

---

<sup>9</sup> JORGE PÉREZ DE TUDELA, J., *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid 2001, p. 316.

<sup>10</sup> Es este el principal argumento de Hume para criticar las inferencias deductivas: la conclusión de un argumento inductivo no se sigue lógicamente de sus premisas, porque todo argumento inductivo asume que la naturaleza es uniforme, es decir, que el futuro se comportará como el pasado que ya conocemos; pero este principio de uniformidad (que debemos mantener para justificar nuestra inducción) no puede comprobarse *a priori*, y tampoco *a posteriori* (sería circular y eterno), así que lo que tenemos, finalmente, es que ningún argumento inductivo está racionalmente justificado en el esquema humeano.

## **Análisis comparativo entre el escepticismo de Hume y Descartes ante la posibilidad de conocer el mundo externo**

Tenemos, pues, que Hume niega la justificación de las inferencias deductivas, la base para el peculiar tipo de escepticismo que tiene Hume frente al mundo externo, al alegar que la conexión entre estas dos proposiciones (causa-efecto) no es intuitiva. Llegados a este punto, quizá debiéramos hacer un breve esquema que nos permita diferenciar, siguiendo el objetivo inicial de este ensayo, el escepticismo de Descartes del de Hume sobre el mundo externo. La conjunción de argumentos escépticos de la Primera Meditación de Descartes nos haría desembocar en una actitud de escepticismo radical ante el mundo externo. Podemos resumir el primer argumento de la siguiente forma:

1. Los sentidos no son fiables<sup>11</sup> (ilusiones ópticas)
2. ¿Toda percepción sensorial obtenida a través de los sentidos es falible?
3. Salvo la de que estoy aquí sentado, delante de un fuego (que solo podría negar un loco), sí. Por lo tanto, la información obtenida a través de los sentidos puede ser falible para el conocimiento, y, por ello, es una fuente de información ante la que hay que situarse con cautela.

Sin embargo, existen algunas percepciones en las que siento que mis sentidos no pueden fallarme (estoy delante de un fuego). Pero, ¿y si lo estoy soñando? En el sueño y la vigilia todas las percepciones similares son idénticas. Este argumento no afecta ya solo a la facilidad de los sentidos, sino también a algunas ciencias «muy inciertas y dudosas». El argumento del sueño presenta este esquema argumental:

---

<sup>11</sup> Recordemos que Descartes sentará como criterios para evitar la duda sobre el mundo externo que las cosas se aparezcan clara y manifiestamente distintas. No olvidemos, tampoco, el apunte leibniziano de la teoría de los indiscernibles, que puede poner en jaque esta solución cartesiana.



1. S ha de saber que no-s para saber f
2. S no sabe que no-s
3. S no sabe f

Hemos dicho que la matemática resiste este argumento, pues sus valores son constantes y estables tanto en el estado de vigilia como en el del sueño. Pero Descartes fuerza al máximo el argumento escéptico con la introducción del genio maligno<sup>12</sup>, cuyo esquema podemos definir así:

1. Un genio maligno puede engañarme sin yo ser consciente de ello
2. Puede hacerme dudar de todo el mundo externo
3. Por lo tanto, necesito un principio que me sustente y defienda ante la intervención de dicho genio (*cogito, ergo sum*<sup>13</sup>)

---

<sup>12</sup> La hipótesis del Dios engañoso «tiene que ser desechada para que todos mis juicios no sean sancionados por una indecisibilidad relativa a su valor de verdad, y en el argumento del sueño, que vuelve caduco todos mis juicios de existencia (el descubrimiento del yo no puede fundar la verdad de mis juicios, ya que, para que yo sea, importa poco que piense en el seno de la verdad o en el del error: importa solo que piense), respectivamente»: GILLES PÉREZ, «La relación esencia-existencia en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes: ensayo crítico», en *Revista de Filosofía*, Editorial Complutense, 3.ª época, volumen VII (1994), número 11, p. 92.

<sup>13</sup> El principio cartesiano del *cogito, ergo sum* «afirma primero la existencia del yo, y asegura después su verdad; sin embargo, no resulta de eso que esta existencia sea representada como tal. (...) El yo, lejos de enfrentarse, lejos de oponerse a la conciencia como lo reflexionado a lo reflectante, es aquí considerado como condición eventual de posibilidad. Lo que aquí está inmediatamente representado son los pensamientos. La evocación del yo como origen de este contenido es la representación de una condición que puede ser un yo; representación que, como tal, supone una articulación entre los pensamientos actualmente presentes a la conciencia, considerados como efecto, y una causa problemática que no está efectivamente presente»: GILLES PÉREZ, «La relación esencia-existencia en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes: ensayo crítico», en *Revista de Filosofía*, Editorial Complutense, 3.ª época, volumen VII (1994), número 11, p. 101.

Tenemos, por tanto, construido un sistema en el que es de obligado cumplimiento negar que alguien pueda saber algo sobre el mundo externo. Pero un análisis más pormenorizado nos hará ver a qué tipo de proposiciones afecta esta duda cartesiana, pues no actúa de igual manera en todas las proposiciones. Este tipo de argumentación afectaría, sobre todo, a proposiciones que, de ordinario, creemos como verdades. Básicamente esta argumentación afecta a la verdad que creemos tener de las proposiciones cotidianas y, para Descartes, los escenarios escépticos del genio maligno son *razones* para dudar de ellas; lo que dice Descartes es que socavan nuestra pretensión de obtener la certeza en ellas. Sin embargo, no hay que descartar todo conocimiento y suspender todo juicio, sino ver si realmente existen *razones* para la duda.

Sin embargo, Descartes emplaza a la certeza de la verdad que no se vea afectada por las dudas metafísicas<sup>14</sup>. Lo que quiere realmente el filósofo francés es poner en duda la excesiva confianza en el sentido común; se trata de preparar un método que nos permita vencer la duda escéptica, y ello exige, de antemano, destruir todo nuestro sistema de creencias para re-edificar uno mucho más fuerte. No es el de Descartes un escepticismo radical y genuinamente novedoso; es un recurso del que se sirve la filosofía cartesiana para fundamentar, más firmemente, un nuevo discurso filosófico, con otras premisas y argumentos, más sólido y que aparta la duda metódica de todo razonamiento práctico y, en definitiva, permite conocer la certeza de algunas verdades<sup>15</sup>. En definitiva, un estado

---

<sup>14</sup> «Descartes, en cambio, esperaba localizar las verdades fundamentales e indudables, las bases del conocimiento humano, dentro del espíritu, enterradas u ocultas bajo los escombros de prejuicios y opiniones. Esperaba ubicarlas por el proceso mismo de la duda, y no por un *deus ex machina* después de dudar. Los escépticos no creían que estuviésemos en posesión de alguna verdad, mientras que Descartes se convenció de que sí lo estábamos, pero éramos incapaces de verlas. Dudando y negando, aquellas opiniones y creencias que de momento nos cegaban, dice Descartes, podían quedar suprimidas, dejando brillar la verdad»: RICHARD H. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, p. 275.

<sup>15</sup> «Sin embargo, podría pensarse que después de todo nada es cierto en este mundo cambiante, de modo que no deberíamos afirmar verdades acerca de

de autonomía del filósofo que quiere sustentar sus verdaderas sobre el *fracaso* del escéptico; quizá esta, la importancia de la autonomía, sea la principal aportación de Descartes a la historia de la filosofía moderna.

Por su parte, el argumento escéptico de Hume podría seguir el siguiente esquema:

1. Todo lo que creemos saber sobre el mundo externo depende de dos condiciones para su prueba empírica
  - Delimitar y clarificar el modo en que las cosas se aparecen delante de mí
  - La asunción de que el modo en que las cosas se me aparecen es una indicación fiable del modo en que realmente son las cosas
2. Dado que esta asunción no puede ser justificada<sup>16</sup>, concluimos que
3. Todo lo que creo saber sobre el mundo externo depende de una asunción que no se puede justificar, y que por lo tanto no cuenta como conocimiento empírico; con todo, no conozco nada sobre el mundo externo

---

cómo son las cosas. Mientras sepamos que todos o la mayoría de nosotros estamos de acuerdo respecto a cómo nos parecen las cosas, o nos han parecido hasta ahora, podríamos sentir que tenemos lo suficiente para dar a nuestra vida social, cultural e intelectual tanta estabilidad como podamos razonablemente esperar o necesitar. Pero una vez más esta reacción no reconoce realmente la pobreza o el confinamiento de la posición a la que nos llevaría a cada uno de nosotros la conclusión escéptica de Descartes»: BARRY STROUD, *El escepticismo filosófico y su significación*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 115.

<sup>16</sup> No puede serlo por el siguiente motivo, según Hume: esta asunción sería una creencia que tenemos sobre el mundo externo que, para ser probada, depende de sí misma; las creencias que dependen de sí mismas para ser probadas no están justificadas, por lo que la propia asunción queda injustificada. Además, añade Hume, sería imposible comprobar que esa relación causa-efecto fuera comprobada en todos los contextos y situaciones imaginables posibles.

## Conclusión

Podemos señalar que son notables las diferencias que se pueden establecer entre el escepticismo ante el mundo externo que propone Descartes y el de Hume<sup>17</sup>. Algunos autores han sostenido, con razón, que el escepticismo es un conflicto irresuelto en Hume. El escepticismo de Descartes configura la elaboración de una teoría basada en la duda metódica y en el *cogito* para enfrentarse a la aceptación de las bases metafísicas que ha de defender; en Hume este escepticismo tiene como objetivo justo lo contrario, una crítica a los “metafísicos” por su supuesto conocimiento de realidades suprasensibles<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> «Cuando Descartes empezó a dudar de algunas de sus opiniones, tomó la decisión de ponerlas a todas en tela de juicio, incluso las más probables. Antes de llegar a una certeza absoluta, se encontró que la voluntaria suspensión del juicio exigía una vigilancia constante. (...) Para Hume, por el contrario, terminada siendo al final la única resolución comprometedora (la asunción acrítica de las opiniones pre-filosóficas, argumentos inductivos), pues, según Hume, una vez que el filósofo ha decidido poner en cuestión sus hábitos de pensamiento y creencias naturales, cuanto más indague, más profundamente quedarán estos minados» (NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 25).

<sup>18</sup> (Hume) «parecía sostener a veces que el filósofo estaba condenado a moverse entre dos posturas desesperadas: el pirronismo que destruía cualquier intento de trabajo constructivo, y el dogmatismo, que desacreditaba cualquier logro. Naturalmente, lo que Hume pretendía era asegurarse una posición ventajosa desde la que cerrar el paso a los metafísicos en sus esfuerzos por alcanzar un conocimiento de realidades suprasensibles, especialmente en el terreno teológico, y a la vez asegurar su propio avance en psicología, moral, estética y política» (NOXON, J., *La evolución de la filosofía de Hume*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 29).

# *Phenomenology, Intentional Analysis and Metaphysics*

CARLOS MORUJÃO  
Portuguese Catholic University  
Center for Philosophical Studies  
cmorujao@fch.lisboa.ucp.pt

## **Abstract**

In this paper I discuss the thesis of Ludwig Landgrebe, a former Husserl's student and assistant, about the relations between phenomenology and metaphysics. Landgrebe's position entails an interpretation of the meaning of phenomenological reduction largely dependent on Heidegger's criticisms of Husserl's phenomenology and of the alleged limits of intentional analysis. I examine Landgrebe's argument that phenomenological reduction, correctly understood, points beyond metaphysics while maintaining somewhat naively the value of metaphysically biased concepts. I will address two central issues in Husserl's relations to metaphysics: 1) the claimed metaphysical neutrality of early phenomenology regarding the problem of "what there is"; 2) the necessity for any future metaphysics to be grounded in the science of transcendental subjectivity. Finally I will try to highlight some dimensions of the phenomenological reduction that both Heidegger and Landgrebe don't take into account, focusing on Husserl's notion of "transcendental experience" and its teleological dimensions; I won't argue about the legitimacy of their criticisms – especially when they are directed against the so-called "cartesian way" to phenomenology – but will try to show they stem from philosophical standpoints not quite coincident with Husserl's intentions.

## **Key-words:**

Phenomenology, metaphysics, phenomenological reduction, intentionality, teleology.

## 1. Introduction

Talking about Husserl's relation to metaphysics is not an easy task. As is well known, Husserl was trained within a philosophical tradition hostile to metaphysics, at least in the fashion it took since the beginnings of modern times. Bolzano, Brentano, Carl Stumpf, Hermann Lotze, the Austrian empiriocritics, the British empiricists, were his philosophical masters. And this is not a second-class philosophical tradition; Brentano and Stump are first-order philosophers; and I can also recall – since I am writing in Spain – what Ortega y Gasset says about Lotze in the *Prologue to Germans* and how he praised in it Lotze's philosophical talents.

More often than not the word metaphysics has a negative character in Husserl's texts. In a manuscript written as late as 1937, Husserl speaks with contempt of a «revival of metaphysics»<sup>1</sup>, and he clearly means two different things: existential philosophy, perhaps in the manner of Heidegger's *Being and Time*, and secularized versions of Christian theology. First we will have to reckon what for Husserl counted as metaphysics in order to understand why so frequently he took a critical stance against metaphysical issues.

Metaphysics means sometimes for Husserl a universal doctrine of being not sufficiently grounded in an apodictic evidence; it's a constructive and not an intuitive doctrine, lacking the firm soil that only transcendental phenomenology can give. What Husserl wants to say is not always clear. I think that most of the time he is saying that metaphysics ignored transcendental subjectivity, i.e. the subjective achievements without which there would be no philosophical science. In other words, metaphysics is just one more victim of naturalism and objectivism. Sometimes, metaphysics for Husserl seems to have a more positive role to play, since the objectivism of natural sciences and their causal world-view have historically proved incapable of satisfying man's spiritual needs<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*, Ergänzungsband, Husserliana (henceforth: Hua) XXIX, p. 362.

<sup>2</sup> Idem, *Erste Philosophie*, Hua VII, p. 188.

In consequence, particularly with Descartes, metaphysics became a universal doctrine of being, addressing the ultimate questions regarding man's destiny that, just like in Aristoteles's times, were not the scope of the particular sciences that investigate the distinct regions of being<sup>3</sup>.

One thing that seems to depart phenomenology from any kind of metaphysical thought is the method of intentional analysis with its two main tenets: 1) the world is a correlate of constitutive intentional acts; 2) if I imagine the annihilation of the world, consciousness wouldn't be affected by this annihilation. *Prima facie*, these two assumptions only allow one kind of absolute, namely absolute consciousness. But there arises a question: why is there no lived experience of the annihilation of the world and the constitutive achievements (of the physical world, of living beings, of man) go on indefinitely? Or, putting it in other words: why, although constitutive achievements have a factual character and perhaps a world might not be constituted at all, the work of intentional consciousness seems to progress as if it had a teleological nature?

Teleology, nevertheless, seems hardly compatible with phenomenological reduction, the methodological device previous to intentional analysis and which gives intentional analysis its specific phenomenological character. Has teleology any intuitive basis? In other words, can teleological procedures ever be verified after the accomplishment of phenomenological reduction, by showing the intuitive experience that grounds them? That's the problem I will address in the next sections of my paper.

## **2. What's a metaphysical decision and why we must remain metaphysically neutral**

In the *Logical Investigations*, Husserl labelled "metaphysical decision" any decision about what there is, previous to an analysis

---

<sup>3</sup> Idem, *Ibidem*, p. 183.

of what can possibly be and of how that can be<sup>4</sup>. In this sense, the statement “a spatial-temporal world exists” is metaphysical if it is made independently of an analysis of the modes of givenness of spatial-temporal objects and of their possible connections in the unity of an identical world. Affirming or denying the existence of a world ignoring that the world is a fact of our knowledge is what Husserl calls a naiveté.

The analysis of what I called “the modes of givenness” has, for Husserl, a formal and a material character: it addresses objects in general and objects according to the particular region of being to which they belong. This science of what can possibly exist – which Husserl also called ontology – is previous to the science of what really exists. I think that’s what is meant when someone says that phenomenology renounces to the pre-givenness of the world in the natural attitude. Accepting it, on the other hand, is what Husserl sometimes called a dogmatism in the philosophical science, i.e. in a science that pretended since its beginnings in ancient Greece to be presuppositionless<sup>5</sup>. We find the same dogmatism in the physical sciences. They fall victims of an identical metaphysical decision, since the natural scientist ignores the fundamental correlation between knowledge and the object of knowledge, and utters statements about beings regardless this correlation<sup>6</sup>.

Husserl very quickly felt the need to complete these early assumptions of the *Logical Investigations*. In a Lesson from 1906-07 in Logic and Theory of Knowledge he says that the aforementioned distinction between a formal and a material science of objects has to be supplemented by a transcendental science<sup>7</sup>. Of course, the above-mentioned distinction between a formal and a material ontology already has a transcendental character, since it is not only valid for the objects experienced, but in the first place for the subject as long as it experiences objects. But now Husserl stresses

---

<sup>4</sup> Idem, *Logische Untersuchungen*, Bd. II, “Einleitung”, Hua XIX/1, pp. 6-7.

<sup>5</sup> See, for instance, *Erste Philosophie*, Hua VII, p. 56.

<sup>6</sup> Idem, *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 23.

<sup>7</sup> See *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Hua XXIV, pp. 422 ff.



explicitly the fact that all conceivable objects receive their content and meaning from the conscious subject that experiences them<sup>8</sup>. That's why I think that for Husserl one thing was absolutely sure regarding metaphysical issues: we can only handle them in the basis of a phenomenological constitutive orientation, or better, as we will see, pushing it to its limits.

As I said above, Husserl proclaimed the metaphysical neutrality of phenomenology in the *Logical Investigations*. Although the phenomenology of the *Logical Investigations* is not yet the transcendental phenomenology of his famous book of 1913, the *Ideas pertaining to Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, and of the *Cartesian Meditations*, I think that the later developments of phenomenology don't contradict this early statement. I hold that some kind of metaphysical neutrality is necessary at the beginning of phenomenological analysis, at least regarding the problem of the relations between realism and idealism. In the *Investigations* Husserl labeled phenomenology «descriptive psychology», i.e. a description of the components of the conscious intentional acts and of its correlates. In the terminology of *Ideas I*, we would say that a description focuses in the noematic sense of an appearance, taken exactly as it presents itself to consciousness, regardless the fact that the corresponding object exists in actuality (in which case we would say it is a transcendent object) or not.

So, as long as that description takes phenomena only as sheer appearances it's not the task of phenomenology to decide if there exists or not an outer world, extended in space and time, composed of physical beings related to each other by a causal nexus. I think that the so-called problem of the existence of an outer world is just a philosophical pseudo-problem and phenomenological metaphysical neutrality shows us this. This neutrality give phenomenological descriptions almost inimitable character. If, for instance, I look at the room I am in at this moment, something in my mental life corresponds to the appearance of this room

---

<sup>8</sup> See also *Erste Philosophie*, Hua VII, p. 60.

(something that wouldn't occur were I in the garden out there). But I can't imagine the usefulness of trying to prove the existence of this room as long as I am in here, or the existence of the garden, were I now walking in the garden. Instead it has some relevance – even more, that's what is really relevant from a philosophical standpoint – to look at the fact that I can recall the garden I have seen moments ago, now that I am in this room, or that I expect that the garden will be there for me to walk through it, or to smell the scent of its flowers. My intentional life is not only attentive to what can be actually perceived, but has moments of recollection and of expectation. That's why I know I have a past and a future, I was younger than I am now and I am continually getting older. And this happens not only to me, but with anyone who shares my intentional life and with whom I can agree or disagree about the nature of what we both intend.

I think the word “description” gives us the clue to the understanding of Husserl's thought regarding any metaphysical issue. How shall we define a phenomenological description such as the one I have tried in the last paragraph? I think a description is phenomenological as long as it is based in the absence of assumptions, which means that every assertion must be grounded in an intuition. Husserl stresses the fact that intuition is the only kind of self-giveness that doesn't need a metaphysical determination: whether real or not, the given can be subjected to an analysis of its modes of givenness, and phenomenology is just another label for this analysis. We can of course violently reject this path of thinking and agree with the Heideggerian critique: we would then say that there is so little neutrality in this kind of description that it only reinforces a specific metaphysical trend, the metaphysics of subjectivity initiated by Descartes. If we don't agree, we will acknowledge that phenomenology is transcendental philosophy from the beginning, not because, like Kant, it establishes the conditions of possibility of mundane sciences by an investigation of the human faculties of knowledge, but because it describes the acts of consciousness intending an object.

This statement however is not the solution of our problem. As a matter of fact it raises a set of new problems. The abovementioned description is supposedly grounded in itself because consciousness – and I don't mean the pure Ego, whose phenomenological content Husserl denied at the time of the *Logical Investigations* – is the only absolute and true being. But, as Ludwig Landgrebe rightly notes, the access to this true being became more complicated for Husserl in his late Freiburg philosophy<sup>9</sup>. While at the time of *Ideas I* the phenomenological reduction was the outcome of a simple change of attitude, Husserl was later on compelled, by the development of the inner tendencies of his thought, to ask for the nature of the Ego that so radically changed its attitude. Of course Landgrebe's scope is to show that it was Husserl's recognition of the Ego's facticity – this term interpreted in a Heideggerian sense – that was the basis for this change. In other words, it was the Ego of the philosopher that assumes its ultimate responsibility as a rational human being that carried on the change of attitude labelled «phenomenological reduction». And this sheds some light in the problem of metaphysical neutrality. After the change of attitude that resulted in the accomplishment of phenomenological reduction the ancient dogmatic metaphysics – I am using a Kantian expression, but not exactly in Kantian sense –, the metaphysics that puts forward an absolute alien and perhaps opposed to absolute consciousness, has lost its value.

Let's now look to *Formal and Transcendental Logic*, the last book Husserl published during his life-time, with the exception of the *Cartesian Meditations* that appeared in 1931 in a French translation. What's the ultimate responsibility of the philosopher engaged in a transcendental foundation of logic? Formal logic emerged from the lived intentionality of the logicians, although it was immediately taken over by scientist and used as a method in scientific research. It means that logic gradually lost its role as a theory of all possible sciences – according to one of the

---

<sup>9</sup> See Ludwig Landgrebe, «Husserls Abschied vom Cartesianismus», in *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Verlag Gerd Mohn, 1963, pp. 163-206, p. 168.

meanings of the Greek word *logos* – and became a set of objective configurations, with their own temporal characteristics, that anyone engaged in cognitive achievements can find at disposal<sup>10</sup>. But the research Husserl conducted in this work, directed to the intentionality that originated logical structures, had a subjective orientation; but what was at stake was not the psychological subjectivity of logicians as historically conditioned individuals (what they undoubtedly were), but the subjectivity engaged in the constitution of unities of meaning. This deeper level of subjective activity remains usually “unconscious”<sup>11</sup>, and must be disclosed through a reflective process that only phenomenological reduction enables to accomplish. And it was precisely of the intentional achievements of this last subjectivity that the *Logical Investigations* were also supposed to give a neutral description.

### 3. Phenomenological reduction and its metaphysical content

Phenomenological reduction means a bracketing of the world, so that what is perceived, remembered or imagined may be analyzed as a correlate of the acts of the consciousness that perceives, remembers or imagines. The givenness of what is given and the possible modalities of this givenness (whether in actual perception, in remembrance or in imagination) are what the phenomenologist aims to explain<sup>12</sup>. But that’s not all even if we are engaged in a metaphysically neutral description of the acts of consciousness. After all, for someone who perceives, actual perception has some privilege regarding remembrance or imagination, although the noematic content may be the same in all these cases. The breakfast I took this morning, now that I remember it, is not exactly the breakfast I ate. I can’t taste a remembrance (at least in the primary and legitimate sense of the verb “to taste”), although I can remember a past act of tasting. There’s a difference in the doxastic character of these two intentional acts, the act of perceiving and

---

<sup>10</sup> Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 8, Hua XVII, pp. 37-38.

<sup>11</sup> Idem, *Ibidem*, p. 38.

<sup>12</sup> Ludwig Landgrebe, «Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik», in *Der Weg der Phänomenologie*, p. 83.

the act of remembering; a difference that Husserl stressed with the help of two different concepts: presentation (*Gegenwärtigung*) and presentification (*Vergegenwärtigung*).

These considerations enable us to distinguish the scope of Husserl's reduction from the metaphysical content of Descartes's doubt. Descartes's doubt is metaphysical in the first place because it suspends all belief in a true being and, in the second place, because this suspension only intends to pave the way for the discovery of a trustworthy infinite being. (Phenomenological reduction is not metaphysical in this sense; we will see later if it is in another possible sense.) Nevertheless, in the *Ideas I*, Husserl speaks of an absolute that results from the *epoché* that makes the reduction possible. Consciousness, as I have already said, is, for Husserl, that absolute. Why consciousness has to be an absolute is stated so to speak negatively. It's the only being that is in need of no other being to exist. Even if I imagine the total annihilation of the world, consciousness wouldn't be annihilated. Consciousness just isn't a part of the annihilated world. But if we don't look to these statements as mere methodological devices, it may seem that we face, just from the beginning, a metaphysical thesis. Later I will come to this too.

Now, let me speak about Landgrebe's and Heidegger's interpretation of Husserl's reduction. Landgrebe says that a phenomenological analysis carried after the reduction may attest the belief that accompanies a certain act, but doesn't participate in this belief. That's the meaning of the above-mentioned bracketing. But Landgrebe goes on saying that the bracketing of an individual object is not the same as the bracketing of the world, and that the bracketing of the world raises special problems<sup>13</sup>. He is right of course. I may contrast the bracketing of an individual object – and the ensuing phenomenological focus in its pure phenomenal content – with my natural life-worldly belief in its existence, but I can't contrast the bracketing of the entire world with a natural belief in its existence, because this natural belief strictly speaking

---

<sup>13</sup> Idem, *Ibidem*, p. 84.

never occurs. In life-world experience the world is not a thematic object of belief, but rather that which is presupposed in all forms of belief.

Moreover, bracketing the existence of an object, in the phenomenological sense of this operation, is not tantamount to saying that I doubt it exists. When I say that something doesn't exist I'm saying, at the same time, albeit implicitly, that some other thing exists in the place where that first thing is not. The *epoché* is something quite different. But let's take a look to the attitude that precedes the *epoché*, which Husserl called the "natural attitude"<sup>14</sup>. We have the experience of things as they appear in a physical world taken for granted; we can establish several kinds of relations between them, from elementary relations of similitude and contrast to more complex relations as the causal ones presupposed by the physical sciences. We think of ourselves, most of the time, as a part of such a world, subjected to the same natural causality, whether in the psychical or in the bodily spheres.

Now, what would be Descartes's way of looking to all these things? For instance, regarding my psycho-physical existence Descartes says that I can force myself to believe that perhaps I have no eyes, no ears, no arms and legs, but certainly I can't doubt that I have a soul that thinks all these things. In his terminology, inherited from scholasticism, he would say that my ideas about these things perhaps don't have any "material reality", although they certainly have a "formal reality" as "modes" of the soul. As is well known, one of Husserl's ways of introducing in phenomenology was called the «Cartesian way», but nowhere Husserl follows this trend of thought and sometimes, as in the *Cartesian Meditations*, he sharply criticizes it. I think he means that it just violates the principle of metaphysical neutrality.

Another famous Husserl's student, Eugen Fink, tried to interpret the meaning of phenomenological reduction. Fink says that even after the accomplishment of the reduction words like «experience»,

---

<sup>14</sup> For what follows see *Erste Philosophie*, Hua VII, pp. 266-267.

«intention», and so on, retain at the beginning an uncriticized mundane character. That's why the talk, after the reduction, of a transcendental experience, for instance, can lead to the false belief that the «receptivity» of mundane experience is still valid. But this is misunderstanding the meaning of the reduction. When Husserl employs the word «transcendental» – for instance, in «transcendental experience» – he is pointing beyond the mundane level, although the provisional character of most of his analysis can make obscure this situation. A transcendental experience cannot have the presumptive character of every mundane experience, or its lack of apodictic evidence<sup>15</sup>, although it must explain why mundane experience has just this character. I think that neither Landgrebe nor Fink stress the importance of this last point. If transcendental attitude enables us to understand for the first time why mundane experience is presumptive it's because it suspends what Ortega called the executive character of the last to better focus its nature, not because it just turns away from it.

Grasping the meaning of the reduction we are better placed to understand the constitutive problematic, i.e. the fact that the world and its «regions» – nature, animal life, humanity – is constituted in transcendental subjectivity and the fact that this subjectivity neither is a mundane region nor contains the world immanently<sup>16</sup>, in the sense it would be a really intrinsic part of consciousness. Now, Landgrebe makes an important remark. If our trend of thought doesn't depart from the prejudices of mundane experience we will be led to the metaphysical questions about the grounds of this experience and its facticity, but if it does, we enter the path that will lead us to the absolute science of subjectivity. This science, according to Langrebe, would be free from metaphysical prejudices, presumably because concepts like immanence and

---

<sup>15</sup> On this issue see also Landgrebe, «Husserls Abschied vom Cartesianismus», in *Der Weg der Phänomenologie*, p. 176.

<sup>16</sup> Eugen Fink, «La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine», in *De la Phénoménologie* (trad. Didier Franck), Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, pp. 95-175, p. 160.

transcendence will receive in it an entirely new meaning<sup>17</sup>. But then we face another problem: what does constitution really mean for Husserl? Of what kind of achievement is he speaking about? I know at least three different opinions on the subject, and each of them seems to be a good one since it can get support in Husserl's texts. For some, speaking of constitution means to say that consciousness is necessary for the objects to emerge as real; others say that it means that consciousness is responsible for the givenness of objects: still others defend that constitution is just the constitution of the sense of objects.

I said earlier that the intentional achievements of consciousness have a teleological character. But all that has been said in the last paragraphs of my paper makes teleology a very difficult issue to handle in phenomenological terms. And I don't mean that kind of teleology that Husserl called sometimes «idea in a Kantian sense», because it's not the teleology I was thinking about in the Introduction to this paper. Let me address two different examples of this kind of teleology. I see no special difficulty in the talk about intentional acts going on indefinitely under the assumption of the identity of the object meant in each of them<sup>18</sup>; or about the talk about the permanence of an ideal of science to which human culture (or at least European culture) tries to be faithful in the course of history. This last example is very interesting, because Husserl tried to prove it was not a dogmatic or "irrational" concept by the application of the methodological procedure he labelled "walking backwards and forwards in zig-zag"<sup>19</sup>. But, in spite of Husserl's early precautions against any kind of metaphysical thinking, there seems to be a metaphysical decision in phenomenology that legitimates teleology and at the same time

---

<sup>17</sup> See William R. McKenna, *Husserl's "Introductions to Phenomenology"*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p. 159.

<sup>18</sup> Of course no individual human life can indefinitely accomplish intentional acts, but we are speaking here of the community of all rational beings, or the community of researchers of a specific scientific field.

<sup>19</sup> Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 9, Hua VI, p. 59.



is legitimated by it: it's a decision about the real existence of the world, a world that is prior to my constitutive achievements – or else consciousness would only constitute fictional objects or phantasies –, that assures they are in the long run valid (even if they need to be corrected in cases of deception) and that can be pursued when I am no longer there to carry them. Husserl puts it sometimes dramatically when he asks if my personal intentional achievements (not only the theoretical ones, but also the ethical ones) are not in vain.

#### **4. Phenomenological reduction, metaphysics and teleology**

Let's now look at the historical situation of Husserl's phenomenology. What Fink says is right of course: no mundane meaning of the word experience can retain its validity after the reduction. Nowhere in his published works as in *Formal and Transcendental Logic* has Husserl stressed more emphatically the presuppositionless character of intentional analysis. Intentional consciousness not only constitutes every kind of objectivity, but also, at the same time, constitutes itself as the real and true absolute<sup>20</sup>. But if we put things only in this way, I mean, if we look at husserlian phenomenology as the achievement of the quest of western philosophy for an absolute ground that would only presuppose itself – in the heritage of the speculative efforts of Hegel and German Idealism – I think we will finally miss the ultimate goals of intentional analysis. Anyway I wouldn't deny the possibility of establishing some connections with Hegel's *Phenomenology of Spirit*, particularly with its 3<sup>rd</sup> Chapter, entitled «Force and Understanding». If we read it without too much concern with the peculiar Hegelian notion of «experience of consciousness» (of which his own phenomenology allegedly is the science), we can find there an example of the noetic-noematic correlation<sup>21</sup>. But if we insist in looking at Husserl's phenomenology as some kind

---

<sup>20</sup> André de Muralt. *L'Idée de la Phénoménologie*, Paris, PUF, 1958, p. 106.

<sup>21</sup> See Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke 3* (hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 107 e segs.

of later stage of the «metaphysics of subjectivity» we will have to look at heideggerian existential analytics as an overcoming of phenomenology, by showing the inescapable facticity of human existence (therefore of consciousness), necessarily exposed to time and history.

Both Heidegger and Landgrebe try to put Husserl's phenomenology in a historical context, although Landgrebe seems, at least to me, to be more cautious than Heidegger. According to Landgrebe, the phenomenological reduction has to be considered more than a methodological device aimed to resolve gnosiological issues. It means the disappearance of the belief in a transcendence facing human subjectivity as an objective power and securing true knowledge about an allegedly "outer" world<sup>22</sup>, no matter what kind of transcendence was involved in this belief: a "world of ideas" in a platonic sense, "eternal ideas" in Cartesian sense, that were put in human mind by the Christian God, or an *a priori* structure like the one Kant thought to discover by means of a regressive analysis of the operations carried by human understanding.

That's what leads Landgrebe to make the two following statements<sup>23</sup>:

1. Husserl didn't quite understand the meaning of the phenomenological reduction, for lack of a sufficient historical-philosophical awareness of its presuppositions.
2. Heidegger misinterpreted the meaning of the reduction because he only noticed its gnosiological function, considering it to be a mere radicalization of the Cartesian project.

Why, according to Landgrebe, phenomenological reduction cannot be the target of Heidegger's criticisms? I will try to sketch Landgrebe's interpretation of the reduction. Landgrebe's aim is to show that reduction is not a methodological device, its ends are not of an epistemological nature, but rather of what might be

---

<sup>22</sup> Landgrebe, «Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik», p. 86.

<sup>23</sup> Idem, *Ibidem*, p. 87.

called a personalistic nature, at least in the sense Husserl gives to this word in the second volume of his *Ideas*. Reduction, according to Landgrebe, is the way for human subjectivity to take hold of itself, because it puts man before the nothingness of the world and before his own nothingness. This means, for Landgrebe, that the absolute, the ultimate ends that can bestow any meaning to human existence, must be sought in the depths of human subjectivity, where lies the absolute being which, at the time he wrote *Ideas I*, Husserl could only understand as a residue of the annihilation of the world through the *epoché*.

A very similar idea has been developed by Eugen Fink in his famous paper of 1933 in the *Kantstudien*. Reduction, says Fink, is a radical process of self-consciousness, which reveals to the Ego both the stream of his intentional life and the belief in the existence of the world as the correlate of this life<sup>24</sup>. I think Landgrebe, just like Fink, although not for the same reasons, interprets reduction in the light of Heidegger's authentic existence; nevertheless he stresses its idealistic basis, saying that they can only be removed with the help of a research about the role played by our corporeal, i.e. sensing nature in our worldly experience. That means that, contrary to Heidegger's endeavors to ground transcendental subjectivity in Dasein as a being-in-the-world, Landgrebe grounds consciousness in the body in which it incarnates. I would like to underline the importance of this fact for Landgrebe, because it has for him several consequences:

1. The personal Ego is not only an actual existence that achieves instantaneous intentional acts. All his past intentional endeavors are transformed in bodily habits.
2. The correlate of these acts have the specific character of well-known and trustworthy tools, referring to a coherent set of bodily actions in the surrounding life-world.
3. Objects in the life-world have the character of shareable objects, i.e. they refer to the presence of other Egos, to a past

---

<sup>24</sup> Eugen Fink, *op. cit.*, p. 154.

humanity from which the Ego inherited a language, habits and a system of beliefs<sup>25</sup>.

Is that all? What happens, according to Landgrebe, to that ancient form of the Absolute that philosophers and theologians used to call God? In addressing this issue we can feel once again the consequences of phenomenological reduction, as a radical appropriation of human subjectivity by itself. An unknown transcendence is, for phenomenology, a contradiction in its own terms. Phenomenology only allows for an Absolute that is not the absolute of consciousness if it can be an absolute in which consciousness itself accomplishes its intentional achievements.

Here I am not in total agreement with Landgrebe's position. I don't think we have to look to existential philosophy to find a solution for this problem. I think we will have more chance if we just look to a philosophical context Husserl himself once said, in *Philosophy as a Rigorous Science*, that it was his own. Living aside the more obvious cases of Descartes or David Hume, let's look at Kant and Fichte, regardless the greater or lesser acquaintance Husserl had with Fichte's scientific writings. In the cases of Fichte and Husserl we have the same quest for a *Wissenschaftslehre*, and both philosophers share the same idea about the first and absolute ground of knowledge: it must be an activity, not a static being. Looking to phenomenology in this way, it can also be said to radicalize the fichtean project.

What Fichte used to call since 1800 the «synthesis of the spiritual world», whose “popular” or “non-scientific” presentation was to be the content of *The Vocation of Man*, captured Husserl's attention. I shall leave aside the more technical details about the ethical foundations of this Fichtean project. I will only remember the fact that for Fichte the «synthesis of the spiritual world» has, at the same time, a cognitive and a moral character. And God, for Husserl, although he can't be an identity pole, at least in the sense

---

<sup>25</sup> Landgrebe, «Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik», p. 89.

noemata – like any real or imaginary object, the chair I am sitting in, or a centaur – are identity poles, can be, like the Fichtean God, the ideal pole that assures the final achievement of intentional synthesis.

The ethical issues Fichte addresses in his later religious philosophy seem to have had a strong impact in Husserl's transcendental idealism. In a Manuscript of 1916 – at a time when he was intensively occupied with the study of Fichte's moral and religious writings – Husserl says that the community of the Egos strives to attain this synthesis as the achievement of true absolute Being<sup>26</sup>. This puts the problem of intersubjectivity under a new light, perhaps unexpected for those who are familiar with Husserl's theory of intersubjectivity only from the standpoint of the 5<sup>th</sup> Cartesian Meditation. For Husserl, in the aforementioned Manuscript, is not only addressing the problem of the intersubjective constitution of the world; above all, he is stressing the fact that the community of the transcendental Egos lives according to the teleological idea of a humanity conducted by absolute reason.

Now, someone could argue that we are just facing phenomenology's transcendental illusion, and Husserl is just imagining that the teleological procedures of reason keep on going beyond its legitimate domain; i.e. the domain of perceptive experience where a full noema is the correlate of an ideally indefinite number of intentional acts meaning it as the same identity pole. Moreover, if, as a transcendental subject engaged in the process of constitution of objectivities, I am a contingent being, the teleology guiding all my constitutive achievements is also contingent. That's the reason why Husserl's reflections of teleology seem sometimes unsatisfactory. I think this teleological idea can have no intuitive content in the phenomenological sense of the word intuition. That's why Husserl's final solution looks like some kind of "doctrine of postulates", in the Kantian sense in the *Critique of Practical Reason*: the fact that a world is constituted, that there is a world and nor

---

<sup>26</sup> Ms. A V 21, now in *Die Grenzfragen der Phänomenologie*, Hua XLI, pp. 176-177.

a chaos, can only be explained if there is an ultimate ground for intentional achievements<sup>27</sup>. And if a postulate is not intuitive (by definition), it can nevertheless possess some degree of evidence.

---

<sup>27</sup> Iso Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, p. 299.

## *Duns Scotus' Earliest Treatment of the Univocity of Being*

LLOYD A. NEWTON, PH.D.

Recent studies in the in the history of philosophy and theology have focused on the importance of Duns Scotus's arguments for the univocity of being. According to Katherine Pickstock, "Much of this focus has centered upon an attempt to place the crucial shifts in the direction of modern philosophy not with Descartes and Kant, but in the middle ages."<sup>1</sup> Now, depending on one's metaphysics, Scotus's doctrine on the univocity of being is either a positive development or a major mistake, and thus Scotus is either famous or infamous. Paramount among those who find fault with Scotus are thinkers such as John Milbank and Katherine Pickstock, who founded Radical Orthodoxy. Although Pickstock admits that Duns Scotus is by "no means [the] instigator or sole contributor," in the downward spiral of modernity, she does argue that he is "central to this change," and suggests that he "rather than Kant is the caesura in the history of philosophy." Out of all the worrisome doctrines advanced by Scotus, the most dangerous is his univocal ontology, since his view is "philosophically questionable and has negative implications for the upholding of a Christian vision and for the synthesis of theology and philosophy."<sup>2</sup> One does not have to belong to this group, however, to find fault with Scotus. Even in modern phenomenological discourse, Scotus is often targeted as "a prime representative of what is pejoratively called 'onto-theology.'"<sup>3</sup> Certain French phenomenologists such as Jean-Luc Marion and Olivier Boulnois see Scotus's univocity "as a commencement of an idolatrous onto-theology, and a loss of the mystical discourse on the names of God."<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Catherine Pickstock, "Duns Scotus: His Historical And Contemporary Significance," *Modern Theology*, 2005, 21: 543-574, p. 543.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 543-4.

<sup>3</sup> Guus H Labooy, "Duns Scotus' Univocity: Applied to the Debate on Phenomenological Theology," *International Journal for Philosophy of Religion*, 2014, 76: 53-73, p. 54.

<sup>4</sup> Pickstock, p. 544.

At the other end of the spectrum are defenders of Scotus, such as Timothy Noone and Thomas Williams. The latter argues that Scotus' doctrine of the univocity of being is both 'true and salutary'.<sup>5</sup> Still others claim that "if one understands modern thought not just as "Kantian" but also as "Scotist", one can show how modern approaches to epistemology and politics are more compatible with a classical Christian vision than some have suspected."<sup>6</sup>

These accusations and defenses are not new. Scotus himself was aware that his doctrine on the univocity of being would cause controversy. In his *Commentary on the Sentences*, he admitted that "it seems that to maintain the univocity of being with respect to all things destroys the whole philosophy."<sup>7</sup> As Stephen Dumont points out, "Controversy did ensue and the univocity of being became a dominant topic of debate in the fourteenth century."<sup>8</sup>

Fortunately for us, there is no shortage of good articles devoted either to Scotus's more mature teaching on the univocity of being or to the subsequent debate.<sup>9</sup> What is often overlooked, though, is that Scotus did not begin his career by arguing for the univocity of being. Rather, in his early work on the *Categories*, Scotus

---

<sup>5</sup> Thomas Williams, "The Doctrine Of Univocity Is True And Salutary," *Modern Theology*, 2005, 21: 575–585.

<sup>6</sup> Pickstock, p. 544.

<sup>7</sup> "*Sed contra. Videtur enim quod hoc destruat totam philosophiam, ponere univocationem entis ad omnia . . .*" (1 Lect. D. 3, n. 105 [Vat. 16.264]).

<sup>8</sup> Stephen D. Dumont, "The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick," *Medieval Studies*, 1987, 49: 1-75, p. 1.

<sup>9</sup> For a presentation of Scotus's mature views on the univocity of being, see: Ludger Honnefelder, "Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus," *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F. 16 (Münster: Aschendorff, 1979); Stephen Marrone, "The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works,"; Cyril Louis Shirce, *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1942; and David B. Burrell, "John Duns Scotus: The Univocity of Analogous Terms," *Monist*, 1965, 49, 639-658. For the ensuing debate about the univocity of being in the fourteenth century, see the article by Stephen Dumont, *supra*.



defends the opposite view, i.e. that being is not univocal to the categories. To understand this claim more fully, allow me to make some initial observations. First, when Scotus raises the question in his *Questions on the Categories* about the univocity of being, he is not talking about how being is predicated of God and creatures. Thus, to ask whether God exists in the same way as humans exist is nowhere at issue in this text. Although the issues raised here clearly have implications for this theological question, that larger theological question itself is not directly being asked. Rather, what is at issue in this text is how being is predicated of the ten categories.

Secondly, like many of his contemporaries, Scotus makes a fundamental distinction between the way the categories are studied in logic and the way they are studied in metaphysics. Thus, he defends the traditional view that being is predicated analogously of the ten categories according to the metaphysician. However, he makes the startling claim that being is purely equivocal to the ten categories according to the logician. To better understand this distinction, it should be noted that for the medievals, analogy is a species of equivocity. Stated another way, Scotus is arguing that being is predicated analogously according to the metaphysician, which is one type of equivocity, and not analogously according to the logician, which is the other type of equivocity.

Nevertheless, in spite of this seemingly traditional view, I contend that one can already see a strong inclination in Scotus's early work towards his more mature position on the univocity of being. By studying this early work, I think one can see reasons why he eventually changes his mind. In what follows, I will focus on some key passages that foreshadow Scotus's more mature views.

### **Scotus's *Questions on the Categories***

Scotus's *Questions on the Categories* is his first commentary on a work of Aristotle, and fittingly is on Aristotle's first work in logic, at least insofar as it was studied in the medieval curriculum. Unlike other commentaries at the time, this is no ordinary expository

commentary. As the title indicates, it is a question commentary, which allows Scotus a tremendous amount of freedom to explore various questions that were, at times, only loosely associated with the text. One such question is whether being is univocal to the ten categories. A first indication of the significance of this question is the sheer length of it. Out of all 44 questions, it is the longest question by far, consisting of 60 paragraphs, with 15 arguments for of the univocity of being. Moreover, the question is not, strictly speaking, warranted by the text, since Aristotle is completely silent about the notion of being insofar as it relates to the ten categories.

So how do the medieval commentators raise metaphysical questions, such as the univocity of being, in a commentary on a text that does not raise this issue? One way is through an explication of the antepredicaments, i.e., of equivocal, univocal, and denominative predication. Consider, for example, the following description, taken from the commentary by Peter of Auvergne, a contemporary of Scotus.

“It must be known, [says Peter], that categories are compared in three ways: for they are compared to their superior, or their inferiors, or in the way that what is in one [genus] is compared to others which are of other genera. Therefore, since the comparison of anything to its superior is prior to [a comparison] to its inferiors, and the ten categories are compared to being as to their superior, he listed the definition [of equivocals] first.

Also, since the equivocal is not only found in one category, but in all (since all are equivocally compared to one other thing), equivocals are spoken of in the plural, to indicate that they are not only found in one [category], but in more than one.”<sup>10</sup>

As Peter’s account reveals, equivocation takes place when a term signifies things that constitute two or more different genera. What sort of terms are equivocal to the categories? Although he does not name them as such, we know them as the transcendentals, i.e., those metaphysical concepts such as being, one, true, good, etc.

---

<sup>10</sup> Robert Andrews, “Peter of Auvergne’s Commentary on Aristotle’s Categories,” p. 477.

Such an interpretation is one way that a medieval commentator could discuss metaphysical questions while commenting on a logical text.

However, this approach is not the way that Scotus goes about the problem. Rather, what's driving the consideration for him is the issue of a science. Taken together, the first three questions Scotus asks concern whether there is a science of the categories. The short answer is that there is. Insofar as the categories are studied by the logician, they are the subject of a *propter quid* science, in which various attributes are demonstrated of them.<sup>11</sup> As he says in response to the second question:

“one can say that here the ten categories are considered insofar as something caused by the reason is attributed to them, since otherwise they can not be considered by the logician. And in this way they have not only a unity of analogy, but also [a unity] of univocity; and what is univocal to them in this way is something intentional, which is here the first subject. This [subject] can be called ‘the predicaments’ or ‘the most general [genera],’ since all properties which are essentially [*per se*] determined of them here, are determined of them insofar as they have the nature [*rationem*] of the most general [genera] or of categories.<sup>12</sup>

However, when Scotus argues that the categories are the subject of a science, there is a problem. Every science requires some principle which unifies it into one science. Normally, the principle is the genus, which gives a unity to the various attributes demonstrated of that subject. However, when it comes to the ten categories, there is a special problem: insofar as the ten categories are the highest genera, they do not have a higher genus that unifies them. As is well known, this same problem confronted Aristotle with respect to metaphysics, which he solved by positing a unity of analogy or

---

<sup>11</sup> For a discussion of the scientific nature of the categories, see: Lloyd A. Newton, “Duns Scotus’ Account of a *Propter Quid* Science of the Categories,” in *Reckoning with the Tradition: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, edited by Michael Baur, 2005, pp. 145–160.

<sup>12</sup> Duns Scotus, *Questions on the Categories*, trans. Lloyd A. Newton, CUA Press, 2014, Q. 2, n. 19.

attribution. That is, within the science of metaphysics, being is analogous, or equivocal, to the ten categories.

As we see from the previous quotation, Scotus is aware of this option, but does not avail himself of it. Rather, he argues that there is an intentional unity to the science of the categories that is greater than a unity of attribution. As he argues in the third question:

“one must say that some univocal intention can be applied to the things of all genera, since every diversity in things of first intention does not in itself impede the intellect from conceiving of those things through the same manner of conceiving.<sup>13</sup> Intentions, however, are attributed to them insofar as they are conceived by the intellect, and for this reason intentions specifically the same can be attributed to diverse things.”<sup>14</sup>

Stated another way, the ten categories, insofar as they are studied in logic, have a unity to them that is greater than the unity that they have in reality. As extra-mental beings, insofar as the categories are studied by the metaphysician, they have a unity of analogy, but not a univocal unity. However, insofar as the ten highest genera are studied in logic, that is, insofar as they are second intentions, they possess a unity that they do not have in reality.

To contrast second intentions with objects of first intention, however, is not to say that second intentions do not exist, or that they are figments of the mind, as one of the objections argues.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> In other words, while the categories as extra-mental essences do not have anything predicated univocally of them, as they are considered in Logic, i.e., as beings caused by the intellect, they do have something univocally predicated of them, namely ‘categories’ or ‘highest genera’. See Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus*, p. 143.

<sup>14</sup> Duns Scotus, *Questions on the Categories*, Q. 3, n. 8.

<sup>15</sup> “Third, the intention is caused by the thing, therefore the unity of the intention [is caused] by the unity of the thing; but no thing pertains univocally to them, therefore neither does some intention [pertain univocally to the ten categories]. The first proposition is evident; for that which is caused by the intellect, and not by the thing, is a figment, of which kind there is not any intention. *Questions on the Categories*, Q. 3, n. 3.

Second intentions exist and are beings, albeit beings of reason. Nevertheless, to say that second intentions exist and that they possess a univocal unity to them presents a new problem for Scotus. How about being itself? Is being also univocal to the ten categories? This is indeed the fourth question that Scotus takes up, and as I previously mentioned, it is the longest question of all in this commentary.

In a way, this question is not completely out of place in a commentary on the categories. As we saw earlier from Peter of Auvergne's commentary, medieval authors often raise this question when dealing with equivocity. That is, according to the medievals, Aristotle starts his text with a definition of equivocals because the transcendentals, which are the most primitive and primary of all concepts, are equivocal to the ten categories.

However, Scotus does not ask whether being is equivocal to the ten categories, as one might expect, but whether being is univocal. The very formation of the question is, I think, telling.

It is noteworthy that Scotus proffers 15 arguments for the univocity of being and six arguments to the contrary. For the sake of brevity, I will mention only four of the more compelling arguments here. The first argument is that: "It seems that [being is univocal], according to the middle [terms] studied in logic.<sup>16</sup> There is no contradiction in equivocals, according to Aristotle in the *Sophistical Refutations*;<sup>17</sup> but this is a contradiction: 'Socrates is a being, and Socrates is not a being'. Therefore, being is univocal."<sup>18</sup> As one can see, this argument is clearly concerned with the logical aspect of being, since it is concerned with the nature of contradiction. To say that one of these statements must

---

<sup>16</sup> The Latin has "*Quod sic, videtur per media logicalia*," which is very cryptic. I take it that '*media logicalia*' is short for the middle term of a syllogism, since in his other writings Scotus argues that the middle term of a syllogism is univocal if it produces a valid argument. For a fuller discussion, see Timotheus A. Barth, "Being, Univocity, and Analogy," p. 252.

<sup>17</sup> *Sophistical Refutations*, II, ch. 30, (181b 1–3).

<sup>18</sup> Q. 4, n. 1.

be true and the other false only makes sense if the predicate is used univocally in each statement. However, this logical aspect clearly has metaphysical implications, as we see in the next argument.

A second argument is that “in Bk. IV of the *Metaphysics*<sup>19</sup> this is posited as the first principle and [it is the] most certain of all principles: ‘that it does not happen that the same thing simultaneously both is and is not.’ But if being were equivocal, this principle would be doubtful, on account of the multiplicity of terms; therefore some other [principle], the terms of which not being multiple, would be more certain; but this is untenable.<sup>20</sup> Therefore, being is not equivocal.”<sup>21</sup> So, whereas the first argument is primarily logical, the second argument is clearly metaphysical, insofar as it appeals to the most fundamental of all metaphysical principles, i.e., the law of non-contradiction.

A third argument is that: “of one science there is one univocal subject; but being insofar as it is being is the subject of metaphysics, as Aristotle determines in Bk. IV of that work;<sup>22</sup> therefore, it is univocal.”<sup>23</sup> Of course, this argument is not new, since it reiterates the previous conclusions of the previous questions, *viz.*, that a science must have a single univocal subject. The claim that every science must have a univocal subject leads inexorably to the next argument.

The fourth argument is that “of one cognitive power, there is one first object in a genus; but, according to Avicenna, being, insofar as it is being, is the first object of the intellect;<sup>24</sup> therefore it is univocal.”<sup>25</sup> Thus, whereas the third argument deals with the

<sup>19</sup> Ibid., IV, ch. 3 (1005b 22–4).

<sup>20</sup> The objection makes it clear that the certainty at issue here is a psychological certainty, not a metaphysical certainty.

<sup>21</sup> Q. 4, n. 12.

<sup>22</sup> *Metaphysics*, IV, ch. 1 (1003a 21).

<sup>23</sup> Q. 4, n. 10.

<sup>24</sup> “Therefore both thing and being are necessarily such since they are immediately impressed on the soul in a first impression, which [impression] is not acquired from other things more known than they.” Avicenna, *Metaph.*, I, c. 5 (AviL 31).

<sup>25</sup> Q. 4, n. 13.

correlation between a habit and its object, the fourth argument focuses on the correlation between a power and its object. This is not surprising, since an object of a habit is the same as the object of the corresponding faculty.

Those who are familiar with Scotus's more mature teaching on the univocity of being will recognize many of these same arguments.<sup>26</sup> For now, however, it must be pointed out that Scotus himself is not entirely convinced by them, although he is clearly moving in that direction. Rather, at this point in his career, he still holds that being is not univocal.<sup>27</sup> Thus, having gone through 15 arguments for the univocity of being, followed by six arguments to the contrary, Scotus then sets out to answer the question. In his response, Scotus notices that there are three different types of analogy, all of which he finds unsuitable for the way in which being is predicated in the science of logic. As he forcefully states it: "none of these three ways seems to pertain to being in regard to the ten categories. All fifteen arguments to the opposite<sup>28</sup> prove that it is not [predicated in] the first way. Similarly, these [categories] do not seem to have an order in participating in being ... [Thus] the second way is not possible for the logician. The third [way does] not [pertain] to the question since this noun 'being' does not seem to be transferred from substance to accident on account of some similitude of an accident to a substance."<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> For Scotus, see *Oxon.* 1, d. 3, q. 2, n. 5; 1, c. 3, a. 3, n. 6; see also David B. Burrell, "John Duns Scotus: The Univocity Of Analogous Terms". *The Monist* 49 (4). Oxford University Press, 1965: 639–58, p. 646.

<sup>27</sup> Interestingly enough, in his recent article defending the 'true and salutary' nature of Scotus's univocity of being, Thomas Williams cites only two passages from all of Scotus's writings, and one of them is to this particular question, where Scotus clearly says that being is not univocal to the categories, see Thomas Williams, "The Doctrine Of Univocity Is True And Salutary," *Modern Theology*, 2005, 21: 575–585, p. 576. The other time Williams quotes Scotus is in the fourth endnote, which is to *Ord.* 1, d. 3, pars 1, q. 3, n. 163, where Scotus says: "Non tamen est aequivocatio quantum ad logicum, qui ponit diversos conceptus, sed quantum ad realem philosophum, est aequivocatio, quia non est ibi unitas naturae."

<sup>28</sup> Cf. *supra*, nn. 16–25.

<sup>29</sup> Q. 4, n. 35.

After making a few more distinctions, Scotus concludes that:

it must be understood that this utterance, *viz.*, being, which is simply equivocal for the logician, namely because it imports many [aspects] equally at first, for the metaphysician or natural [philosopher], who do not consider the utterance [*vox*] in signifying but those things which are signified insofar as they are, is analogous, on account of the fact that the things which are signified have an order amongst themselves, not insofar as they are signified, but insofar as they exist.<sup>30</sup> For this reason, in Bk. IV and VII of the *Metaphysics*,<sup>31</sup> the metaphysician posits that ‘being’ is analogous to substance and accident since undoubtedly the things that are signified have an order in being; but for the logician, it is simply equivocal since insofar as they are signified through an utterance [*vox*] they are equally signified primarily<sup>32</sup>.

In conclusion, let us summarize what we have seen so far. First, when Scotus raises the question concerning the univocity of being, he is not talking about how being is predicated of God and creatures. Rather, at issue here is how being is predicated of substance and accident. Secondly, like many of his contemporaries, he makes a fundamental distinction between the way the categories are studied in metaphysics and in logic. According to metaphysics, the nine genera of accidents do not exist in the same way as substance exists. Substance is what exists on its own, whereas accidents exist in a substance, albeit in a certain order. As such being is predicated analogously of the ten categories according to the metaphysician. In contrast, being is predicated purely equivocally according to the logician, since insofar as they are signified through the utterance ‘being’ they are equally signified primarily. Third, what is behind this pure equivocality is the fact that the categories are the subject of a science, which has a univocal intention predicated

---

<sup>30</sup> See McKeon’s article, where he claims that, “Most metaphysicians hold that [being] is predicated analogically; most terminist logicians hold that it is predicated equivocally; Duns Scotus holds that it is predicated analogically in metaphysics, equivocally in logic.” McKeon, “The Relation of Logic to Metaphysics in the Philosophy of Duns Scotus,” p. 528.

<sup>31</sup> *Metaphysics*, IV, ch. 2 (1003a 33–03b 5); VII, ch. 4 (1030a 21).

<sup>32</sup> Q. 4, n. 38.



of them. As we have seen, this notion of a science leads Scotus to claim that there is a greater unity to the categories as second intentions than they have as extra-mental things. In turn, this univocal requirement in the science of the categories naturally raises the question of whether being itself is predicated univocally of them. Finally, although Scotus is not ready to change his mind yet on this question, we see clear signs in this commentary that Scotus is seriously thinking about the issue, and indeed, many of the arguments that he will later use for the univocity of being are already being tested here. Whether he should be famous or infamous for making such arguments is another topic for another day.



# ***El fin último: la gloria objetiva y la gloria formal***

MANUEL OCAMPO PONCE

Universidad Panamericana / Guadalajara, Jalisco, México  
manuel.ocampo.ponce@hotmail.com

## **Abstract**

Sin lugar a duda, el tema del fin último es un tema fundamental para cualquier estudio serio sobre Filosofía o Teología Moral, y es que si somos conscientes, no existe un objetivo mayor que el que cada cosa alcance su último fin. Y ese es el motivo por el que he pensado dedicar este breve estudio a profundizar en el fin último de la persona humana. Dada la profundidad y seriedad con que Santo Tomás de Aquino aborda este tema, he decidido centrarme en lo que se refiere a algunos principios básicos, en el pensamiento del Aquinate, resaltando aquellos fundamentos relacionados con el fin sacando algunas conclusiones que se encuentran implícitas en su pensamiento.

## **1. Introducción**

En el contexto relativista en que nos encontramos, resulta fundamental una seria reflexión sobre los bienes y fines, principalmente del fin último de la persona humana a la que se ordenan todas las demás creaturas materiales del universo. Y al respecto, Santo Tomás afirma que, en términos muy generales, *la palabra fin significa el término de una cosa*. Y con relación a las actividades de un agente cualquiera, el fin es aquello cuya consecución le hace descansar y cesar en su actividad<sup>1</sup>.

En lo que se refiere a la creación, Dios ha impreso en la naturaleza el apetito natural en todos los entes que es el *finis operis* de la creatura.

---

<sup>1</sup> Cfr. Royo Marín, Antonio. *Teología Moral Para Seglares. Tomo I Moral fundamental y especial*. Ed. B.A.C. España. Séptima edición, segunda impresión, febrero de 2007, p. 18.

Pero además, *si consideramos el punto de vista de la ordenación a otro, el fin puede ser próximo, intermedio o último*. El fin último es el fin por excelencia porque en él radica la razón última y superior del movimiento de las causas eficientes, y de su fuerza de atracción participan los fines intermedios de modo que al alcanzarlo termina la apetencia y la tendencia<sup>2</sup>. De donde se sigue que *los fines intermedios, no se mueven por sí mismos sino porque participan de la finalidad del fin último que es verdadero fin en cuanto ya no es bien para otro*.

En lo que se refiere a los fines medios, son bienes por el hecho de ser, pero el bien se realiza en ellos como analogados secundarios con analogía de proporción intrínseca o atribución y con analogía de proporcionalidad propia.

*Por lo anterior el fin/bien puede ser honesto o inútil*, si se ama por sí mismo, por su intrínseca perfección como fin y no como medio; o puede ser *fin/bien deleitable*, si produce quietud del apetito o goce que es amado por el amor que el amante se tiene a sí mismo; o puede ser *bien/fin útil*, si se ama por otro<sup>3</sup>.

Además, Santo Tomás aclara que el amor del bien deleitable por ser de concupiscencia, en el fondo es un amor disimulado de sí mismo, mientras que el amor del bien honesto, es un amor de benevolencia y por tanto es el verdadero amor de amistad hacia otro<sup>4</sup>. Es a partir de estas nociones muy generales que después de un análisis minucioso, imposible de desarrollar en este brevísimo estudio, que Santo Tomás encuentra los fundamentos para abordar el tema del fin de la creación y de la persona.

## 1. El fin de la creación y de la persona

La persona humana, a diferencia de los entes inertes, de los vegetales y de los animales irracionales, que sólo tienden necesariamente en

---

<sup>2</sup> Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. *Fundamentos metafísicos del orden moral*. Editorial El derecho Universitas SRL Buenos Aires, Argentina, 1980, p.62.

<sup>3</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. *S.Th.*, I, q.5 a.6.

<sup>4</sup> Cfr. Aquino Tomás de. *S.Th.*, I-II, q.24, a.4.

cuanto están determinados a sus fines, es capaz de apetecer el bien como bien, el bien honesto y no sólo en cuanto causa quietud o deleite, porque el bien honesto es el bien más propio y específico de la naturaleza humana. *El hombre es capaz de aprehender o de conocer la bondad en sí misma puesto que su facultad cognoscitiva o intelecto, es capaz de captar o abstraer la esencia y de penetrar en el ser de los entes, trascendiendo así sus notas sensibles.* Por esta razón, en el mundo corpóreo, sólo el hombre puede alcanzar espiritualmente el Bien, o a Dios como último fin o bien supremo de nuestra naturaleza en cuanto apetecible en sí mismo logrando, además, su quietud o goce perfecto.

Por lo anterior, *el bien honesto objetivo y el bien deleitable o subjetivo se encuentran en la beatitud, es decir, al alcanzar el Bien Absoluto.* Porque mientras la consecución del bien honesto formalmente constituye la beatitud, el goce o deleite es el efecto formal secundario, consecuencia de la posesión del Bien Absoluto (honesto).

*Una vez que el hombre alcanza a Dios racionalmente o por la fe, es capaz de ver la ordenación final que Dios ha impreso al hombre y a todas las creaturas hacia Sí mismo y como su fin último.* El hombre es capaz de demostrar y concluir con las solas fuerzas de su razón que Dios crea inteligentemente, con un fin que es Él mismo (*finis qui*), porque Dios no puede más que querer ordenadamente y por lo mismo, debe buscar el mayor bien en todas sus obras que no puede ser otra cosa, en última instancia, que Él mismo<sup>5</sup>.

Por eso, *Dios no obra como para adquirir algo por su acción, sino para dar gratuitamente y amorosamente algo por ella, porque no está en potencia para poder adquirir algo, sino que sólo es Acto Puro y perfecto.* Por eso las cosas no se ordenan a su fin para darle algo a Dios, sino para obtener algo de Dios según su modo de ser<sup>6</sup>.

El hecho de que Dios sea el Fin último de toda la creación es una consecuencia de su Inteligencia y de su Perfección y por lo mismo

---

<sup>5</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. C.G. III, C.17 y 18.

<sup>6</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. S.Th., I, q.65, a.2.

una exigencia ontológica del ser creado que es una participación del Ser y de la Bondad de Dios. Por eso todo ser creado es una manifestación del ser divino<sup>7</sup>.

## **2. La gloria objetiva y la gloria formal de Dios como fines de la creación**

En Santo Tomás, el hecho de que todo lo creado sea una manifestación del Ser divino, nos permite afirmar que la gloria objetiva de Dios es la participación y manifestación de la Bondad divina que todo ser existente creado posee, por el hecho de ser. Dios ha creado y destinado a todas las creaturas para que con su propio ser, participen y manifiesten su Ser divino<sup>8</sup>.

La *gloria objetiva* de Dios son todas las creaturas por el simple hecho de ser.

Pero además de la *gloria objetiva* de Dios, existe la *gloria formal* de Dios, la cual sólo es posible en los entes inteligentes. Porque la palabra *gloria* significa que un bien sea conocido y aprobado por alguien.

La *gloria formal* de Dios es “el conocimiento y amor que a su Infinita Bondad y Perfección profesa un ser inteligente”<sup>9</sup>.

En el pensamiento de Santo Tomás, en la medida en que ordenamos nuestros actos humanos conforme a la ley natural moral, que es la ley divina que descubrimos con nuestra razón, en esa medida damos gloria a Dios implícitamente y si eso lo manifestamos en actos de oración, adoración... hacemos explícita esa gloria reconociendo a Dios como autor y legislador de todo el orden moral. La ley divina no es otra cosa que la ordenación de todas las cosas en la mente de Dios. Y cuando ésta es descubierta por la mente humana, adquiere el nombre de ley natural que puede ser cósmica si se refiere a los entes del mundo físico o bien moral si se refiere a la creatura racional y por tanto libre.

---

<sup>7</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. *C.G.* III, c.18.

<sup>8</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. *S.Th.*, I, q. 44.

<sup>9</sup> Cfr. Aquino, Tomás de., *S.Th.*, II-II, q.25, a.1. c.

En lo que se refiere a Dios, Santo Tomás sostiene que *la gloria objetiva y la gloria formal intrínseca* se identifican. De modo que en Dios hay una gloria intrínseca y esencial objetiva que es su mismo ser como tal y una gloria formal intrínseca constituida por el conocimiento que el amor que Dios se tiene a sí mismo y que se identifica con su mismo ser<sup>10</sup>.

En lo que respecta a *la gloria objetiva y formal extrínsecas de Dios*, para Dios no es necesaria la gloria extrínseca objetiva ni formal puesto que la gloria que la creatura puede dar o negar a Dios no aumenta ni disminuye en nada su plenitud esencial. Absolutamente nada que venga de las creaturas puede producir en Dios más perfección, ni más felicidad. Sin embargo, la creación produce más seres que participan de la perfección y de la felicidad de Dios.

### **3. La gloria formal de las creaturas espirituales**

Si pasamos a la gloria formal de las creaturas espirituales, es decir, las personas humanas y angélicas, podemos afirmar que *la gloria objetiva de Dios es más perfecta en la gloria formal de las creaturas espirituales, entre las que se encuentra el hombre, que partiendo de los vestigios de Dios que encuentra en las creaturas, alcanza el conocimiento de Dios como imagen suya que es, para reconocer su orden, ajustarse a ese orden establecido por Dios y de este modo reconocerle, amarle y adorarle*<sup>11</sup>. Tal y como lo presenta en la Suma Contra Gentiles<sup>12</sup>.

Por esta manifiesta superioridad de la persona humana sobre las demás creaturas corpóreas que consiste en que glorifica a Dios conscientemente, libremente y más perfectamente, la persona humana se degrada mucho más cuando el hombre se convierte a las creaturas como a su último fin lo cual es la esencia del pecado.

---

<sup>10</sup> Cfr. Aquino, Tomás de., *In De div. nom.*, c.4, lect.11.

<sup>11</sup> Cfr. Aquino, Tomás de., *S.Th.*, I-II, q.26, a.3 y 4; y *S.Th.*, II-II, q.23, a.1. *In III Sent.*, d.29, a.3,c. (1 Co 10,31).

<sup>12</sup> Aquino, Tomás de. *C.G.*, L. II, c.46. *Apud. Derisi, op.cit.* p. 74.

En cuanto a los ángeles, ellos también pueden elegir libremente a Dios -en un sólo acto- y de este modo alcanzar su fin, es decir, su felicidad y realización plena de manera intelectual y libre. Por esto mismo, el ángel también es capaz de degradarse por un amor desordenado de sí mismo. En el hombre el Fin último subjetivo es la felicidad, que sólo es posible objetivamente cuando el hombre alcanza a Dios. *La felicidad del hombre es la posesión perfecta e interminable del único Bien Absoluto que es Dios.* Los seres irracionales se ordenan a los racionales y por eso ofrecen al hombre muchas cosas para vivir y desarrollarse; pero estos seres irracionales que son la gloria objetiva de Dios, son los que manifiestan a Dios por ser vestigios<sup>13</sup> del Creador y porque sirven al hombre como medios para la gloria formal. Por eso manifiestan la Bondad de Dios y por todo eso la gloria objetiva se subordina a la gloria formal puesto que el hombre las conoce como imagen de su Creador y las utiliza como dones de Dios llegando por medio del conocimiento de las creaturas al conocimiento y amor de Dios.

*Todas las personas están destinadas a la glorificación formal de Dios.* En el caso de la humanidad, la sociedad tiene como fin el bien común terreno, que es un medio natural para alcanzar el fin último del hombre, tanto individualmente como grupalmente, que es el bien común trascendente y que es el verdadero bien según la especie o naturaleza de todos y cada uno de los miembros que conforman un grupo social. *Esta ordenación natural y este bien es tal, que cuando a un individuo se le intenta obligar al mal, o a desviarse de su último fin, debe oponerse a eso porque eso no puede provenir de una autoridad legítima, sino de un abuso de autoridad que aleja del bien común de los individuos.*

La gloria formal es mucho más perfecta que la gloria objetiva, debido a que lo espiritual (personas humanas y angélicas) es más perfecto que lo material, y de aquí que la gloria objetiva se subordine esencialmente a la gloria formal. *Todo el fin del universo*

---

<sup>13</sup> Vestigio es una confusa e imperfecta semejanza de alguna cosa, mientras que imagen representa la cosa más determinadamente, es decir, según la especie o al menos algún rasgo propio de la especie. *Cfr. S. Th.*, I. q.3, a.2.



*y de la gracia no es sino la gloria de Dios, que culmina en y por la gloria formal del conocimiento y amor de Dios por parte de la persona creada*<sup>14</sup>.

Por su parte, de que Dios sea el Fin último y supremo de todas las criaturas, se deduce la gran dignidad y excelencia de todas y cada una de ellas, que tienen como fin a Dios, fuente y origen de toda bondad y perfección. Por eso es muy importante conocer el fin de cada cosa y el fin último intrínseco o subjetivo del hombre y el fin último extrínseco u objetivo de la persona humana.

*El hombre es capaz de descubrir que la glorificación de Dios en el cumplimiento de la ley divina, -con todas las renunciaciones y sacrificios que ella impone-, no se opone a su felicidad, sino que la va realizando.* El hombre es capaz de descubrir este fundamento tan importante del orden moral.

A todo lo anterior Santo Tomás añade, que cuando Dios intenta su propia gloria en sus criaturas, no sólo no realiza un acto de egoísmo, sino que es un acto de suprema generosidad, desinterés y largueza. Porque Dios no busca en eso su propia utilidad, sino comunicar a las criaturas su bondad. Dios ha sabido organizar de tal manera el universo, que las criaturas encuentren su plena felicidad precisamente glorificando a su Dios<sup>15</sup>. Por eso Santo Tomás dice que sólo Dios es infinitamente liberal y generoso: no obra por indignidad, como buscando algo que necesita, sino únicamente por bondad, para comunicarla a sus criaturas<sup>16</sup>.

#### **4. El fin último subjetivo, secundario del hombre**

Hasta este momento hemos visto que, en el pensamiento de Santo Tomás, junto con el fin último primario, objetivo y absoluto del hombre que es el Bien Absoluto (bienaventuranza objetiva), existe un fin último secundario y relativo, que es su propia felicidad y que en Teología se conoce con el nombre de bienaventuranza

---

<sup>14</sup> Cfr. Derisi, Octavio Nicolás. *Op.cit.* p.76.

<sup>15</sup> Cfr. Royo Marín, Antonio. *Teología Moral para Seglares.*, *op. cit.* p.28.

<sup>16</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. *S.Th.*, q.44, a.4 ad.1.

eterna o bienaventuranza formal o subjetiva. Este fin es relativo y siempre está subordinado al Fin último absoluto del hombre que es Dios, como objeto que constituye la bienaventuranza objetiva. *El hombre se siente atraído a alcanzar su propia felicidad naturalmente e irresistiblemente.* Pero el hombre no tiene sólo un fin último natural, sino que también tiene un fin último trascendente o sobrenatural, y por eso necesita de la gracia divina y de otros medios sobrenaturales como las virtudes sobrenaturales, los dones y los sacramentos que junto con la oración le permiten alcanzar incluso el conocimiento místico, para poder llegar a su fin último relativo, que es su felicidad subjetiva sobrenatural.

La esencia metafísica de la bienaventuranza que es el acto primero y principal, que nos pone en posesión de Dios, se logra con la sola visión beatífica que unirá a nuestro intelecto directamente e indirectamente con la esencia divina sin intermedio de alguna criatura, ni siquiera de una especie inteligible. Pero para la esencia física e integral de la bienaventuranza, se requieren también, necesariamente, el amor beatífico que unirá entrañablemente nuestra voluntad a la divina esencia, quedando totalmente impregnada de divinidad, y el goce beatífico, que redundará, con la plenitud del gozo perfectísimo, de la visión y del amor beatíficos. El hombre habrá llegado a su última perfección y a su fin sobrenatural en el que verá satisfechas para siempre las inmensas aspiraciones de su corazón y su sed inextinguible de felicidad. A esta suprema beatitud del alma, que constituye la gloria esencial del cielo, hay que añadir, después de la resurrección de la carne, la gloria del cuerpo, que será un complemento con relación a la bienaventuranza del alma, pero que se requiere indispensablemente para la plena y total felicidad del hombre, que es una unidad substancial de cuerpo y alma<sup>17</sup>.

Por eso *Santo Tomás define la beatitud, como “la última perfección de la naturaleza racional o intelectual”*<sup>18</sup>. De modo que el goce es una consecuencia de la perfección de la facultad espiritual. Dice

---

<sup>17</sup> Cfr. Royo Marín, Antonio., *op. cit.* 38.

<sup>18</sup> Aquino, Tomás de. *S.Th., I-II*, q.3, a.2.

Santo Tomás que “*el bien perfecto excluye todo mal y llena todos los deseos*”<sup>19</sup>.

De donde se deduce que la felicidad humana exige:

- a) La consecución de todos los bienes que colman las exigencias de la naturaleza racional. Desde luego esto sólo es posible en el Supremo Bien.
- b) La ausencia de todo mal, porque el mal es ausencia de perfección.
- c) Que la plenitud de perfección sea con seguridad para siempre, infinita a futuro o lo que se dice inamisible. Porque si existiera la posibilidad de perderla dejaría de ser felicidad, porque dejaría de ser, plenitud de bien.

Estos elementos sólo son posibles en la posesión perfecta (según la naturaleza humana y la gracia sobrenatural) del Bien Absoluto en la plenitud perfecta de todos los bienes de la naturaleza humana. Sin estas condiciones, el hombre no puede ser plena y absolutamente feliz.<sup>20</sup> La felicidad suprema del hombre no puede encontrarse en ninguno de los bienes creados, ni en la suma de todos estos considerados aisladamente.

*De todo esto se desprende que la felicidad perfecta no es posible en esta vida, de modo que a lo más que podemos aspirar es a una felicidad relativa fundada en la práctica de las virtudes, sobretodo conociendo y amando a Dios por la fe y la caridad, gobernando adecuadamente nuestras pasiones y conservando la paz y la tranquilidad de nuestra conciencia.*

## **5. La ordenación terrenal del hombre al último fin.**

Dado que el fin de la persona humana es la felicidad alcanzada en su plenitud ontológica por la posesión perfecta e interminable de Dios como Verdad y Bien Absoluto, *la felicidad humana es incompatible con el mal*. Sin embargo, el mal se encuentra a lo largo de toda la vida humana bajo la forma de ignorancia,

---

<sup>19</sup> Cfr. *Idem*. q.5, a.3.

<sup>20</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. *S. Th. I-II*, q.2.

dudas, errores y un conocimiento cierto de Dios, pero oscuro respecto a su esencia, además de una voluntad que es débil y que nos aparta continuamente del camino hacia el verdadero Bien, dejándose llevar por las tendencias de los apetitos inferiores que desordenan todo aunado a un cuerpo expuesto a toda clase de sufrimientos, enfermedades, necesidades y, finalmente, destinado a la muerte. Por otra parte, la capacidad y el apetito humano del Ser Infinito como Verdad y como Bien, no puede satisfacerse con el conocimiento y amor imperfectos que podemos tener en esta vida, y mucho menos con la posesión de conocimientos y bienes creados y limitados, mezclados de imperfecciones y males, conocimientos además llenos de sombras causadas por la ignorancia y los errores así como la posesión incierta e insegura de esos bienes, incluido el de la propia vida.

## Conclusión

De todo lo anterior, podemos concluir que el fin último del hombre, que es la felicidad plena, con la actualización ontológica de todas sus facultades, no es posible en esta vida terrena y sólo es posible en la vida futura. De donde se sigue que el fin de esta vida consista en prepararnos para alcanzar el fin último de la vida eterna, mediante una ordenación recta y constante de todos nuestros actos hacia ese fin. En efecto, la vida terrena no puede tener un fin inmediato independiente del fin último, y eso significa que nada hay más importante en esta vida que crecer en el conocimiento y en el amor de Dios en la medida en que podamos lograrlo<sup>21</sup>. Por eso el fin supremo de la vida terrena no es otra cosa que alcanzar la vida eterna y la felicidad eterna. De modo que nuestra vida eterna depende, en gran medida, de la vida terrena. En el pensamiento de Santo Tomás no hay otra cosa más importante que poner todos los medios posibles en esta vida para alcanzar la felicidad eterna. La felicidad terrena es efímera y muy imperfecta, *por eso el ser humano ha de centrar todas sus fuerzas en contribuir con la creación para que cada cosa del universo que está ordenada a él alcance su fin, y en ese orden, por medio de la gracia, alcanzar la felicidad eterna.*

<sup>21</sup> Cfr. Derisi, Octavio Nicolás., *op.cit.* p.133.

# ***Moral Debate from the Point of View of a Neuroscientific Approach***

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA

University of Valencia, Department of Moral Philosophy,

Lecturer in Moral Philosophy. Spain

p.jesus.perez@uv.es

The new approaches developed from Neuroethics undermine the traditional rationalist conception of the human being as a rational agent. According to authors such as Hauser, Lakoff or Haidt, the new neuroscientific evidence shows that the supposed rational person really acts and reasons guided by unconscious and automatic intuitions to which the subject has no access.

My aim in this work is to analyze the challenges of the neuroethical paradigm to the conception of public deliberation. First, I shall set out the neuroscientific conception of human being. Then, I will evaluate the neuroscientific conception of moral deliberation.

*Keywords:* Neuroethics, Neuropsychology, Metaphysics, Deliberation.

## **1. Neuroscience and moral judgement**

In recent decades neuroscience has revolutionized the traditional conception of the human being. For centuries philosophy and, then, psychology with Piaget and Kohlberg, conceived the person as a rational being that makes moral judgements and takes decisions after a controlled process of reasoning. More concretely, reasoning is a process in which a person first considers several elements of reality, then evaluates the situation from the perspective of certain moral principles and finally makes a judgment.<sup>1</sup>

However, the analysis neuroscience makes of the brain processes when persons conduct a moral reasoning led the neuroscientific

---

<sup>1</sup> Hauser, M. *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: Ecco Print, 2006, p.34.

theorists to conclude that the rationalist approach is wrong. Neuropsychologists such as Haidt, Kahneman or Greene argue that moral judgements are the consequence of two different psychological processes: System 1 and System 2. The former is an unconscious, fast and effortless appraisal with an emotional character. On the other hand, System 2 is a slow, onerous and conscious process of reflection. This alternative model to the rationalist conception is known as the dual process theory.

For instance, Haidt calls System 1 “intuitions” in his theory of Social Intuitionism. These are affective valences with cognitive value that produce the proper response to the inputs of reality. Intuitions reach our conscience as emotional appraisals of approval or disapproval (good vs. bad) and produce a moral judgment.<sup>2</sup> As a consequence, the moral judgment is linked to an emotional appraisal or approval or disapproval. This appraisal constitutes a psychological disposition that places the individual for or against the object of evaluation. In other words, the moral judgment is linked to an attitude. Also the attitude emotionally predisposes for or against the object. As a consequence, reasoning is rarely the cause of moral judgments. Reasoning is a *post hoc* process of reflection that aims to justify the judgement made in an unreflective way. Reasoning has a confabulatory role.

## 2. Discussion in a neuroscientific approach

Furthermore, the dual process theory articulates a conception of moral discussion different from the rationalist model. So, Haidt maintains that when somebody participates in a debate he does not do it to form an opinion on the subject after the evaluation of different arguments. On the contrary, persons go to the debate with a prefixed opinion and try to defend it in an unreflective way. But the main point here is that subjects are unaware that their opinion is a consequence of an intuition.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Haidt, J. “The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgement”, *Psychological Review*, vol.108, 2001, p.819.

<sup>3</sup> Haidt, J., Bjorklund, F. “Social Intuitionists answer six questions about moral psychology”, in W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology*, vol.2, The MIT Press, Massachusetts, 2007, p.188.

This idea leads Haidt to reject the traditional model of deliberation. Haidt aims to undermine the two main pillars of the rationalist approach: the first one is that persons articulate their moral judgments from a criterion of justice grounded in moral principles. These principles are the bases for the arguments with which it might be possible to convince other persons in the debate. The second pillar is the belief that the interlocutor is morally motivated and will evaluate the arguments, will accept that they are better than his arguments and then will change his opinion. According to Haidt, these two points are the two illusions on which the moral world is founded.<sup>4</sup>

Haidt argues that often one's arguments are not able to convince the interlocutor, as each person thinks that he is right. The interchange of arguments and evidence cannot lead to agreement and the result of this is the frustration of the participants. They will think that their interlocutor is stupid or not morally motivated.<sup>5</sup> Haidt maintains that this situation is a consequence of the assumption of the rationalist conception of deliberation. But this model is wrong because, as Stevenson argued, the confrontation of evidence does not produce a change of opinion but, on the contrary, a polarization process. According to Haidt, the persistence of moral disagreement leads to two conclusions: The first is that reasoning does not arise from an evaluation of evidence. Nor is it aimed at convincing. On the contrary, reasoning is a biased and *post hoc* confabulation in line with the previous attitude of the person.<sup>6</sup> Thus, deliberation is reduced to a conflict between *post hoc* reasons that support the thesis that each person has a positive attitude. And these conflicting attitudes are irreconcilable by argument. So, arguing with somebody who disagrees with you and wanting him to recognize that your arguments are better only leads to polarization and deeper disagreement.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Haidt, J. "The emotional dog and its rational tail", *op. cit.*, p.823.

<sup>5</sup> Schulz, Kathryn. *Being wrong. Adventures in the margin of error*. London, Portobello, 2010, pp.107-110.

<sup>6</sup> Lakoff, G. *The political mind. A cognitive scientist guide to your brain and its politics*. Penguin Books, New York, 2009, p.8.

<sup>7</sup> Haidt, J. *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. New York, Pantheon Books, 2012, pp.48-49.

However, Haidt thinks that it is possible to convince others in the deliberative process. If moral disagreement comes from disagreement in attitudes, agreement will come with convergence in attitudes. To achieve agreement, Haidt focuses on metaphors, images and other rhetorical motives as the main components of the deliberative process. Haidt considers these resources more able to create a new attitude in the other person to perceive or “frame” the problem from a perspective similar to the speaker’s point of view.<sup>8</sup>

### 3. Mental frames

The importance of metaphors is underlined by many neuroscientific theorists. Lakoff and Haidt defend the hypothesis that rhetoric can elicit the intuitive and unconscious roots of our moral judgments. They argue that neither our mind nor language are neutral, that is, they do not have an objective content shared by all persons. Our mental contents make sense within narratives or frames. Frames are mental structures with which we perceive reality and give sense to our language. Mental frames are fixed in the synapses that link the metaphors to emotions and thinking within a narration. Indeed, narrations are composed by frames of unconscious thinking.

As frames are rooted in the synapses, each experience is linked to a positive or negative sensation in line with the consequences that each experience has in our wellbeing.<sup>9</sup> So, when the experience is repeated, the synapses elicit the mental frame and the intuitive reaction of approval or rejection. As a consequence, the stimuli that cause wellbeing in us will be considered as moral and the

---

<sup>8</sup> Haidt, J. “The emotional dog and its rational tail”, *op. cit.*, p.819; Haidt, J. “The emotional dog gets mistaken for a possum”, *Review of General Psychology*, vol.8, 2004, p.287; Haidt, J., Bjorklund, F. “Social Intuitionists answer six questions about moral psychology”, *op. cit.*, p.192; Haidt, J. *The righteous mind*, *op. cit.*, p.47.

<sup>9</sup> Lakoff, G. *The political mind*, *op. cit.*, p.93; Westen, D. *The political brain. The role of emotion in deciding the fate of the nation*. Public Affairs, New York, 2007, p.103; DAMASIO, A. *El error de Descartes*. Crítica, Barcelona



stimuli that cause reaction in us will be considered immoral. But these intuitive reactions are not casual. Rather, mental frames were formed by the coexistence of the individual within small groups throughout human evolution.<sup>10</sup>

So, as we said before, in the argumentative process, the most effective way to elicit the brain synapses -to activate the mental frames- is not conscious reflection on arguments and evidences, but metaphors, images, stories and emotions. Metaphors provide an unconscious meaning to concepts; a meaning which is rooted in the mental frames through a continuous repetition of these words in the public sphere.<sup>11</sup> This continuous repetition leads to a situation where merely hearing the metaphor elicits the mental frame and the flashes of approval or rejection that elicit moral evaluation. In this way persons will think through the mental frame you have created with that metaphor. In the same way, to replace one framework by another you need to spread a new metaphor that elicits a new mental frame in the public sphere. Thus, arguments will only be effective in deliberation if they are able to elicit intuitive reactions in the interlocutor to change his attitude.

#### **4. Conclusions**

This core role that metaphors acquire in neuroscience has several consequences for the neuroethical conception of the deliberative process.

Firstly, the intuitive origin of moral judgments will make metaphors replace rational arguments as the axis that articulates the deliberative process. Furthermore, images and metaphors are what Haidt takes as arguments. So he says that there could be several arguments within only one sentence.<sup>12</sup> These arguments

---

<sup>10</sup> Haidt, J., Bjorklund, F. "Social Intuitionists answer six questions about moral psychology", *op. cit.*, p.203; Lakoff, G. *The political mind, op. cit.*, p.101; Westen, Dew. *The political brain, op. cit.*, p.73.

<sup>11</sup> Lakoff, G. *The political mind, op. cit.*, p.83.

<sup>12</sup> Haidt, J., Bjorklund, F. "Social Intuitionists answer six questions about moral psychology", *op. cit.*, p.192.

aim not to rationally convince, but to elicit new intuitions. Arguments are not directed to reason, but to the heart.

Paraphrasing Habermas, we could say that in dialogue the best argument wins. But the *best* argument is not the one that can make opinions converge, but the one that elicits the proper emotional reaction. It's because the arguments will achieve agreement if they are able to persuade the other person to change his attitude. But this depends not on the evidence that supports the argument, but on its rhetoric force.

Secondly, neuroethics reduces the deliberative process to a mechanism of emotional persuasion. An argument is a good one if it is able to transform emotions in the sense we want for our interest. If arguments are effective by their emotive force, then, the deliberative process will be directed to emotional manipulation. Furthermore, as the arousal of mental frames is unconscious, the adoption of a new mental frame by the subject is not under his control and it is not within his capacity to decide. Thus, persons who have access to the elicitation of mental frames could also have power over the best political messages in the public sphere.

Finally, if the aim of deliberation is to elicit the proper emotions in the mind of others to convince them to share our aims, then, deliberation is aimed at enabling our mental frame to prevail against other mental frames. In other words, the aim of persons in the deliberative processes is to win, not to achieve a fair solution to problems through rational agreement. This logic toward triumph instead of agreement that guides deliberation has a key role for the authors of neuropolitics, such as Westen, Lakoff or Haidt. They have as their main interests electoral neuromarketing, directed to advise politicians on how they should speak in public to elicit the proper mental frame of their political party on each different issue (education, taxes, military defense, civil liberties, etc...). The aim is that our frame prevails in the discussion on that topic with the political opponent and that he should assume it.

These consequences reveal the model of rationality and emotion held by neuroscientists. But also, they reveal the ethical implications contained in the nonscientist's approach to politics. From my point of view, the main role of neuroethics should be to focus on the mistakes that neuroscientists make on these issues: their conception of reason, emotion, the relation between them, the reductionism of the neuroscientific approach, and the importance they give to the rational capacity of individuals. However, these are points that exceed the limits of this paper.



# ***The Presence/Absence of Metaphysics in Atomism According to Bachelard's Epistemology***

LÍDIA QUEIROZ

Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa  
(CFCUL)

Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa  
lmqueiroz@fc.ul.pt

## **Abstract**

The paper aims to present some of the essential principles of the four categories of atomistic doctrines developed since Antiquity, according to Gaston Bachelard, and the presence/absence of metaphysics in them, polemized by his epistemological reflections in dialogue with the history of atomism. Thus, the realist, positivist, criticist and axiomatic atomisms will be presented and analyzed.

## **The fourfold classification of atomism**

In *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*<sup>1</sup>, Gaston Bachelard proposes himself to investigate the amalgam of atomistic doctrines from Antiquity to the early twentieth century<sup>2</sup>, having in mind to discover what remains the same (tendency) in what is absolute heterogeneity (of theories). In other words, he seeks in different moments of the historical evolution of atomistic doctrines some main principles which underlie them and make them to be a philosophical or scientific position of a different nature. Comparing conceptions and believing that he was succeed in his goal, the author recognizes four different schools or categories in the history of atomism, classifying them by the words *realist*, *positivist*, *criticist* and *axiomatic*.

### The metaphysics of dust<sup>3</sup>

In the essay, Bachelard assumes that dust is in the origin of the atomistic thesis; emphatically, he sees in dust a primitive image of atomism. For him, it was a particular observation of dust that inspired men to believe that everything came from atoms: the fact of this matter being invisible isn't an obstacle to believe on its existence, since the phenomenon of a sunbeam which swamps a closed, dark and empty space reveals that there was plenty of dust grains hovering in it describing an erratic movement. The image of the dust grain movement in the void<sup>4</sup> gave origin to the intuition of the *clinamen*. That singular experience opened men's eyes for a new reality: the existence of a matter which exceptionally becomes perceptible but which is impalpable. According to Bachelard, «the (...) grain of dust, its true metaphysical sense is, no doubt, that this grain of dust carries out a synthesis of opposites: it is impalpable but visible. Strange object this one which affects only one sense»<sup>5</sup>. The simplicity of the image of dust linked to the deepness of the revelation offered an intuitive power to the establishment of atomism: the thesis is at the same time rational and empirical, a fact that can explain the survival of it over time.

As Bachelard says, «it arrives a ray [of light] (...) and immediately (...) reveals an unknown world. Here is, truly, the prime experience of atomism – that's where the atomistic metaphysics touches the elementary physics of the atom, where the speculative thought finds a support on an immediate intuition. Hereinafter, in fact, we can recognize ourselves the right to postulate the matter beyond sensations, since the experience ends up, in a way, to show us the invisible. We postulate, then, the atom of matter in beyond sensory experience. We are about to talk of atom of the smell, atom of the sound, atom of the light since we have just *seen*, in a happy and exceptional experience, the impalpable atom of the *touch*.»<sup>6</sup>. Philosophical atomism started then to be a valid explanation for the origin of all beings. The empirical, quotidian and frequent experience of dust and associated phenomena (like powder and smoke) inspired men «to meditate on the fine structure and the mysterious power of the infinitely small»<sup>7</sup>.

### **The realist atomism**

Deeply analyzing the history of atomism, Bachelard found the category of *realist atomism* as being «the simplest, the most naive»<sup>8</sup> of atomistic conceptions. Anyway, Bachelard says that «the realist atomism is a metaphysics as the others, that is, distant from experimental verification»<sup>9</sup>. And, according to him, this kind of atomism began not with the first Greek atomists but with Epicurus. As he declares: «fatefully, sensitive intuitions should gradually spread their influence throughout the philosophy of matter. (...) An invader realism succeeded then the logical ontology of Leucippus. (...) Epicurus establishes, so to speak, a naive atomism starting from an erudite atomism»<sup>10</sup>. For Bachelard, what Epicurus did was to bring more elements from experience to the logical conception of atomism (differently the doctrines of Epicurus and Lucretius give great relevance to sensitive experience); according to the epistemologist's perspective, Democritus's thought was more of an idealist character<sup>11</sup>.

As a reaction to Eleatic school (especially to Parmenides's metaphysical thought), we see Leucippus and Democritus giving to the concept of *atom* the same characteristics of the concept of *being* of the Eleatics. The doctrines of these latter remain on the metaphysical plane, they develop themselves in the field of pure logic, speaking of a transcendent unity. Leucippus and Democritus will change partly this panorama: the Democritean atom begins first of all to be regarded as a logical unity, and for that indivisible (resulting of a metaphysical deduction), but then «the merit of Leucippus and Democritus is precisely to reserve a certain unity to the being, fragmenting and dispersing it in the space»<sup>12</sup>, taking at least in consideration sensible intuitions. Anyway, «one begins by clearly breaking with the qualities of the phenomenon and one attaches to the elementary corpuscles (...) *perfect* properties: hardness, immutability, eternity, aptitude for geometrical shape and to symmetry. Thus, (...) the thought of primitive atomism (...) is not afraid to deviate from experience to impose a *rational* way to reality»<sup>13</sup>. As material unity, Democritean atoms are the

constituents of all things. The atom itself would be indivisible, although it was extensive; invisible (because of its smallness) although it was a body; being in the basis of any generation or corruption of things but being themselves indestructible and remaining immutable in their properties<sup>14</sup>.

Bachelard subdivides the category of realist atomism into two types, namely: the *internal realist atomism* and the *external realist atomism*. The first (more naive) presents the atom as a rich substance in attributes; the second adopts a minimalist position. The common task to every realist atomism is to discern which visible qualities on a phenomenon can be taken to belong to the substance itself, distinguishing «what is real and what is illusory in the phenomenon»<sup>15</sup>; and so realism does not constitute «a claim of the reality of the phenomenon» but rather «a claim of the reality of the substance»<sup>16</sup>. In short, it consists in finding the link that connects the exterior to the interior<sup>17</sup>, the manifestations of matter (the phenomenon) to the internal constitution itself of a substantial entity.

Over the course of time and the evolution of systems, qualities observed in phenomena pass into the essence of atoms, being their inner qualities. For example, as the physical beings manifest cohesion, it is necessary to explain how it is achieved through the union of atoms. So it is speculated that atoms would have hooks, which would allow them to fit into each other, «making also to pass the interatomic cohesion to the intra-atomic domain, which sees itself at the same time endowed with an essential cohesion»<sup>18</sup>. The realist atomism is the most substantialist – holds Bachelard – and the deepening of the realist position takes it, for that, to become increasingly «thing-ist». And so it is no wonder that in atomistic philosophy one passes to consider the existence of atoms of tastes, smells, sounds, colors, etc. And that to explain our sensation of the quality «cold», for example, we have atoms with a pointed shape. We are then faced with a type of explanations that, although naive, become increasingly sophisticated in their details.

It is also a sign of metaphysical enrichment of the atom the fact that, for example, the atom-substance passes to be seen as the



atom-cause. And Bachelard notes that «very often this passage is (...) surreptitious (...). That's how Lasswitz shows how, instead of talking about resistance, one speaks of the resistance force<sup>19</sup>. From the resistance to the force resistance there is undoubtedly a whole metaphysical abyss. It is truly an effect that becomes a cause. We put in the thing itself all our internal intuition of the effort; the substance is then, so to speak, experienced from inside rather than to be contemplated from outside. In the same way, one will pass from the atom more or less *heavy* (considered as a simple expression of our sensation) to the *weighty* atom (admitted as cause of attraction). We will find this enrichment in the passage of the Cartesian atomisms to Newtonian atomisms.»<sup>20</sup>. In sum, the substance passes to be regarded as a *cause* of its attributes.

The example of the assignment of liberty to atom, by Epicurus, also expresses this idea of atom-cause, being able to explain and exalt the extraordinary phenomenic diversity. In this regard, Bachelard quotes Mabileau: «It is therefore necessary that the atom is endowed with an inner and immanent power, not subject to sterile identity of mechanical laws and able to give rise to diversity in the first movement, then, in the being itself (I mean the phenomenic being), through generated combinations.»<sup>21</sup>.

Another enrichment of the atom can be seen in the metaphysics of the germ, regarding the atom as a germ, as an atom of life. Just remember the *genitalia corpora* and the *semina rerum* of Lucretius. In this regard, Bachelard writes: «the germ, obscure principle of the destiny of the being, represents at least the living being in its most condensed unity. He thus became a model of atomic unity. It is entirely built in depth, simultaneously accumulating all the qualities and all the becoming of the being, being even – as Koyré clearly showed<sup>22</sup> – the metaphysical synthesis of the most glaring contradictions: the being and non-being, the becoming and the permanent. (...) The germ shows, at once, its unity, its causality and its life.»<sup>23</sup>.

More than a *substantial unity*, we have just seen cases in which the realist atomism presents the atom as the *causal unity*.

In contrast, the substantialist atomism can also be seen in doctrines whose atoms are thought as being poor in attributes, where their essence is restricted to a *fundamental* attribute. These doctrines, which Bachelard designates as «erudite realist atomisms»<sup>24</sup>, can be illustrated by the philosophical theories of Cudworth and Cordemoy (both atomisms of Cartesian influence).

In Cudworth, the material nature of atoms is of a striking qualitative poverty: an atom is not more than a fragment of extension. It is not even by themselves that they move, but for divine action. The movement they get then from outside will be transmitted between them. Cordemoy's perspective is even more radical: God transmits the motion to atoms at *all* occasions of their shocks, that is, they do not even communicate movement with one another by themselves. Atoms are only geometrical forms, inherent as such. In both theories we clearly see the presence of metaphysics.

Also according to Bachelard, the atomisms arising from Newtonian investigations already represent an enrichment of the realist bias of atomism. From the consideration of the attractive force that explains the universal gravitation, one passed to many others: «there was one to determine the cohesion and the hardness of the bodies; then, were the magnetic attraction, the electrical attraction, the chemical affinity... In the eighteenth century, what characterizes the philosophical spirit of science is the idea of plurality and essential diversity of forces, of properties, of principles of nature»<sup>25</sup>. In a scenario like this, «how not to see (...) a resurrection (...) of the hidden qualities?»<sup>26</sup> – asks Bachelard.

### **The positivist atomism**

With positivism of the nineteenth century will emerge another way of thinking the atom. Positivism establishes the primacy of facts and of experimental verification: scientists should only accept as real what presents itself in experience (in fact, evaluates Bachelard, «classical positivism would lead us to overestimate abusively certain facts, to take the real only by one of its attributes»<sup>27</sup>) and they shouldn't postulate whatever is not amenable to be verified.

However, one thing are the verificationist objectives of the positivist current and another is the full compliance of these guidelines. Scientists should refrain «of realist statements and ideas of pure theory»<sup>28</sup>; however, as Bachelard notes, «positivism leans sometimes to realism; others, to a rational organization of experience»<sup>29</sup>. In other words, positivism «appears in contact with two different metaphysics: a rationalism of the hypothesis and the realism of converged verifications»<sup>30</sup>, and it «intends not to undergo any»<sup>31</sup>, although being oscillating «between these two temptations – the real and the logical»<sup>32</sup>. Positivist atomism requires that the atomic hypothesis is regarded as a mere supposition, absolutely provisional<sup>33</sup>, and the word «atom» is not more than «a convenient summary to designate a particular aspect of the experience»<sup>34</sup>.

Positivism proclaims the equivalence between knowing and measure, that is, to make a quantitative description of phenomena. Only the use of measuring instruments allows the expression of nature's laws in the required mathematical language. It is in this context that the positivist chemistry takes the measure as its object of study, that is, it faces weighing «as the *unique* criterion of scientific knowledge of substances»<sup>35</sup>. These are defined by the measure of their atomic weights<sup>36</sup>. Hence it can be said that what the positivist science studies are the *measures* of things and not the *things*. This is the idea into which points out the following Bachelard's reasoning: if the definition of the study object is a corollary of the measurement operation, this «would be equivalent to saying, in a paradoxical way: we do not know exactly what we are measuring, but we measure it very well»<sup>37</sup>. In other words, and quoting the French chemist Georges Urbain, committed to positivism, «we can (...) concern ourselves too little with the existence of atoms, and to say with certainty that the atomic weight is an elementary property absolutely general»<sup>38</sup>. Apart from measurement, «we are allowed to make of the atom the idea we want»<sup>39</sup>. Thus, «to follow the ideal of positivist science, it seems (...) that science must be content with a system of measures and that scientific reality is the measure itself, rather than the measured object»<sup>40</sup>. The scientific method is therefore for obtaining accurate measurements, since scientific knowledge is expressed in numbers.

With positivism there isn't therefore a reference to the reality of atom. The atomic hypothesis could not even correspond to a reality (one doesn't postulate the existence of atom), but would be only a tool of empirical organization. Moreover, according to Bachelard, «this was precisely one of the most fecund characteristics of positivism: to have expressed by a qualifying adjective what resulted from the *method*, leaving aside any reference to a quality that would result from the *being*. So, for this philosophy, the chemical atom is nothing more than the «atomic» phenomena studied by the chemical method»<sup>41</sup>.

Free of metaphysical ambitions, positivist science intends, so to speak, to clean the atomic hypothesis of assignment of a realist value. However, that cannot be achieved completely. After all, how to explain the *physical* success of the hypothesis? If it receives the concordance of the real, shouldn't it crave to more than an internal coherence? In this regard, Bachelard says: «In view of the converging successes of a very same hypothesis, we will see to impose itself a philosophical question to positivism that it can hardly solve: how a simple hypothesis of convenience can succeed in such diverse areas? Isn't it a proof of a more real or rational value? And therefore, by its repeated success and somehow quite complete, positivist research is there to be faced with a metaphysical obstacle: a simple hypothesis should not be useful outside of its core domain. In other words, if a convention is successful at various points of view, it is necessarily more than a convention.»<sup>42</sup>. In an expression so pervasive as succinct, Bachelard also states that positivism strives to «hide atomism, while using its lessons!»<sup>43</sup>.

### **The criticist atomism**

Evoking the theory of Kantian knowledge, Bachelard designates the third school as criticist atomism. The case of Arthur Hannequin is exemplary for Bachelard. In fact, as Bachelard observes, at the beginning of his *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, Hannequin begins by questioning whether atomism results from the nature of matter or of our own way

of knowing. And Hannequin's response, clearly marked by the Kantian criticism, is that the atomic nature of matter stems from our own way of knowing. The atomic hypothesis is therefore *necessary*.

Hannequin's metaphysics is assumed in a time when positivist science was being succeeded. For him, the human mind tends to atomism. He considers that «the physical atomism is not (...) imposed on science by reality, but by our method and by the very nature of our knowledge. It would be wrong to believe that it necessarily implies the real discontinuity of matter. (...) to understand it (...) our math introduces the discontinuity there while trying to construct it»<sup>44</sup>.

According to Hannequin, the mathematical explanation of nature constitutes an universal, mental demand: «the atom (...) was born from the number; it arose from the need that drives our mind to bring the analysis to regions where it will find the well-defined unity, the integral element and indivisible from which things are done, so that, not finding it there, it determines, in that matter totally ideal to which we call Space, the element that it seeks and that constitutes there»<sup>45</sup>. We are faced with a non-realist perspective of the number. The number has its origin in the atomizing action of human understanding. Bachelard clearly summarizes the criticist nature of this atomism as follows: «the mind just finds what it brings»<sup>46</sup>. And he explains: since the continuum is intuitively undetermined, that is, since «the regular and uniform extension does not seem, at first sight, to offer a single pretext to an atomistic intuition [,] (...) atomism doesn't lie on the examined object – so it isn't realist – but (...), on the contrary, (...) it is connected to the method of examination. (...) No previous realism can cause and sustain the intuition»<sup>47</sup>. The indivisibles can not even exist in the object, but the human mind needs to postulate them in order to make it intelligible. The atomism is thus a necessary condition of objective knowledge, since «in the infinite or indefinite, our mind is only able to understand the finite values»<sup>48</sup>. According to Hannequin, regardless of metaphysical existence of indivisibles

in the continuum, the continuum receives them at the precise moment in which the subject constitutes it as an object of knowledge.

Hannequin has as goal to reduce physical and chemical problems to mechanics; however, it is precisely in his mechanistic conceptions that there is a retreat to realism and, therefore, a certain abandonment of criticism. In the cinematic domain, the atom or mobile point was seen only as a form; looking for the causes of the movement, passing to mechanics, it happens to be seen as a «real unity»<sup>49</sup>. And so «it's a whole new metaphysics that opens, in which will often be difficult to maintain the principles of criticism in its purity»<sup>50</sup>.

### **The axiomatic atomism**

*Axiomatic* atomism is the designation given by Bachelard to scientific atomism of the early twentieth century. Characteristic of contemporaneity and mirroring the new scientific spirit, this atomism will replace images and traditional metaphysical intuitions by axioms. Its object of study is a *non-object*: the infinitely small. The proper way of doing science changes itself; as Bachelard says, «while usual science is based on things and seeks the principles, atomic science establishes the principles and seeks the things»<sup>51</sup>. However, things covered by microphysics are *non-things*: objects designated by the termination -on (proton, photon, electron...) <sup>52</sup> which are nothing more than *objects of thought* (that is, which constitute a numenology) and that become *objects of technical experiences* (phenomeno-technics)<sup>53</sup>.

According to Bachelard, the axiomatic atomism is very different from the positivist because, although both settle in the same precaution of studying the matter «*as if* the atom existed»<sup>54</sup>, the truth is that positivism sees the atomic hypothesis as an instrument (because it is fertile) and not as a principle. In contemporary atomistic, the axiomatic method makes the hypothesis not only be connected with experimental results but also from it will continue to be taken new conclusions, by deduction. Thus, to the cautious

spirit of the positivist heritage, contemporary atomistic also joins the boldness of hypotheses.

In contemporary science, the *a priori* occupies a prominent place: «the modern atomistic refuses itself to completely eliminate the hypotheses (...). It wants to *think* experience, keeping in mind the postulates of the experience. (...) we will realize better that *the order of ideas dynamizes the ideas* and that it is by the order and composition of the ideas, rather than by the analysis of them, that thought can prepare the discoveries»<sup>55</sup>. It is the pre-existing thought (its organization and inventiveness) that will determine the real. Unlike the positivist spirit, the axiomatic atomism does not intend to reduce science to experimentation. Contemporary atomistic relies on what Bachelard calls a *systematic of the supposition* (of mathematical order) and not a *systematic phenomenalism* of empirical conception. Speculative thought is exalted<sup>56</sup>. Bachelard says then that «the epistemological function of the atom is to construct theoretically the phenomenon»<sup>57</sup>. But the postulated atom is «the symbol of a definition, not the symbol of a thing»<sup>58</sup>; rather, the atom, in not being a thing, is a good example of the realist illusion.

As just mentioned, the hypothesis is highly valued. In this sense, Bachelard states that «in proportion as such hypothesis was linked to experience, it should be considered as real as the experience, as it is accomplished. The time of going astray and mobile hypotheses has passed, as also the time of isolated and curious experiences has gone»<sup>59</sup>. To the axiomatic character of contemporary atomistic still binds the technical and experimental nature of contemporary science<sup>60</sup>. Hence the epistemologist cannot omit to mention also an instrumental atomistic, that is, the vast array of sophisticated instruments thought as function of the infinitely small and precisely constructed to test the atomistic hypotheses. The verification of the hypotheses is obviously very important, because it is «the decisive instant of knowledge of reality»<sup>61</sup>. And that's how one can declare then that «the world is '*my verification*', it is made of verified ideas, as opposed to the mind that is made of essayed ideas»<sup>62</sup>.

Phenomena to study «will shape up»<sup>63</sup> to the constructed instruments. These must *produce the physical effects*<sup>64</sup> corresponding to mathematical prediction<sup>65</sup> (hence the term «phenomeno-technics», coined by Bachelard). The phenomena are technically produced, that is, the contemporary atomic science creates material minima. Such is the realism of the scientific technics. Such is its active materialism. The rational becomes real, the abstract becomes concrete, occurring «the realization of the mathematical»<sup>66</sup>. In fact, as Bachelard says, «the real is nothing more than realization»<sup>67</sup>. As a matter of fact, «what a man *does* in a scientific technics (...) does not exist in nature and is not even a *natural* continuation of *natural* phenomena»<sup>68</sup>. Constructed (by theory), the real of contemporary science has a different status: it is a «*scientific real*», a «*tardy real*»<sup>69</sup>. Product of an applied rationalism, it is *invented* (and not *discovered* – as if, in this latter case, was hiding)<sup>70</sup> and made real through phenomeno-technics devices that end up widening the field of phenomenology. Instead of an ontology we have an *ontogenesis*. In short, «the mathematical Physics is more than an abstract thought, it is a natured thought»<sup>71</sup>. And the same goes for modern chemistry and, *a fortiori*, with contemporary chemistry; in fact, «the rupture between Nature and technology is perhaps even more marked in chemistry than in what refers to phenomena studied by physics»<sup>72</sup>. The objects of contemporary atomic science are artefacts.

## Conclusion

Studying the historical evolution of atomism, from the early doctrines to contemporary physical science, one can easily perceive that it's a new paradigm, in which all the philosophical approaches are welcome, being this diversity highly valued in the attempt of knowing the infinitely small. Being as such, Bachelard even declares that «contemporary atomism is the most prodigious of all the metaphysics»<sup>73</sup>. Considering multiple perspectives, scientists can guarantee permanent fecundity to their work of thinking the atom. The atom is constructed during an objectification process through a set of theoretical and practical



operations. In this construction, where reason and experience operate, one epistemological movement is the most important: «...one of the two metaphysical directions must be overvalued: the one that runs from rationalism to experience»<sup>74</sup>. The atom is a highly mathematized object described by mathematical functions increasingly complex. It is the example par excellence of a scientific object as a rational construct in pure form.

### *Endnotes*

<sup>1</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, Paris, Vrin, [1933] 1975 (2<sup>ème</sup> éd.). The first integral translation of this work: Gaston Bachelard, *As intuições atomísticas (Ensaio de classificação)*, Tradução e prefácio por Lídia Queiroz, Cadernos de Filosofia da Ciência 13, Lisboa, CFCUL, 2015. The research we develop is financed by Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT, Portugal).

<sup>2</sup> On «atomism» as an unifying label, *vide* Christoph Lüthy, «On Atomistic Intuitions and their Classifications. Some Remarks on Gaston Bachelard's *Les Intuitions atomistiques (Essai de classification)*», *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, N.º 5, 2012, pp. 160-164.

<sup>3</sup> Because of its importance explaining the appearance of the atomistic doctrine, Bachelard dedicates in *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)* an entire chapter to a reflection on «the metaphysics of dust». *Vide* pp. 17-40.

<sup>4</sup> About the metaphysical problem of the void at Greek philosophers, the defence or the combat of the intuition, *vide ibidem*, pp. 35-40.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 25. Matter in a pulverulent state caught the attention of alchemists and chemists in pre-scientific era, being considered mysterious. *Vide ibidem*, pp. 26-32 and *idem*, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938, pp. 123-125.

<sup>8</sup> *Idem*, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>11</sup> *Vide ibidem*, p. 9. Let us consider as an example determinism in the natural world admitted by Democritean doctrine: «It is interesting to note that determinism presents itself there as a hypothesis; no experience proves it, and even no experience indicates it.» (*ibidem*, p. 8). On the *necessity* and *liberty* (including the assumption of spontaneous deviation of atoms or *clinamen*), confront the deterministic current of Democritus with the atomistic conceptions of Epicurus and Lucretius in, *v. g.*, Pierre-Marie Morel, *Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, PUF, 2000, pp. 16-52.

- <sup>12</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, pp. 41-42. Christoph Lüthy, John Murdoch, William Newman, «Introduction: Corpuscles, Atoms, Particles, and Minima», in C. Lüthy, J. Murdoch & W. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden, Brill, 2001, p. 6: «one might say that the atoms of Leucippus and Democritus were 'Parmenidean' in two ways: because they were of one sort of material eschewing any qualitative variety and because each of them was a 'Parmenidean' one».
- <sup>13</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, pp. 5-6.
- <sup>14</sup> For the metaphysical necessity of the identity of atoms, *vide ibidem* pp. 43-44.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, p. 46.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, p. 47.
- <sup>17</sup> In *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, in the chapter on the substantialist obstacle, Bachelard speaks of the «inner myth», presenting it as «one of the fundamental processes of the unconscious thought most difficult to exorcise» (*op. cit.*, p. 101). And even also says that «for the pre-scientific spirit, the substance has an interior; or rather, the substance is an interior» (*op. cit.*, p. 99).
- <sup>18</sup> *Idem*, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 49.
- <sup>19</sup> Kurd Lasswitz, *Atomistik und Kriticismus*, 1878, p. 49. Cited in G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 56.
- <sup>20</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 56.
- <sup>21</sup> Léopold Mabillean, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1895, p. 277. Cited by G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, pp. 56-57.
- <sup>22</sup> Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 131. Cited in G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 58.
- <sup>23</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 58.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, p. 59.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, p. 63.
- <sup>26</sup> *Ibidem*.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, p. 160.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, p. 84.
- <sup>29</sup> *Ibidem*.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, p. 102.
- <sup>31</sup> *Ibidem*.
- <sup>32</sup> *Ibidem*, p. 84.
- <sup>33</sup> In *idem*, «Noumène et microphysique», in *Études*, Paris, Vrin, 1970, pp. 13-14: «Indeed, it seems that the mathematical construction of atomic hypotheses comes to contradict the theory that attributed to these hypotheses an unlit and provisional role. In the nineteenth century it took up scientific hypotheses as schematic or even pedagogical organizations. It was constantly repeated that they were simple means of expression. It was thought that science was real by

its objects, hypothetical by the connections established between objects. At the least contradiction, at the minimum experimental difficulty, they would abandon the bonding hypotheses which were labeled of conventional».

<sup>34</sup> *Idem*, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 85.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 88. Jean-Baptiste Biot, *Traité de Physique expérimentale et mathématique*, tome 1, Paris, Imprimerie de Crapelet, 1816, p. 22 [italics ours]: «To find and to establish the natural relations of phenomena among themselves, it is not enough to observe them vaguely, and to wrap them in hypotheses always vacillating and uncertain; it must be determined in a precise manner the nature and extent of their effects, in order to combine in our reasonings just rigorous data; in a word, they must be measured. Measure and weigh are the two great secrets of chemistry and physics; these are the causes of all the discoveries they have made in recent times.».

<sup>36</sup> About the atomic weight notion, see also, e.g., G. Bachelard, *O materialismo racional*. Tradução de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1990, pp. 112-114.

<sup>37</sup> *Idem*, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 89.

<sup>38</sup> Georges Urbain, *Les notions fondamentales d'élément chimique et d'atome*, Paris, Gauthier-Villars Éd., 1925, p. 22. Cited by G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 89 [although with wrong indication of the citation page].

<sup>39</sup> Paul Schützenberger, *Traité de chimie générale: comprenant les principales applications de la chimie aux sciences biologiques et aux arts industriels*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, Hachette, 1884, Introd., p. V. Cited by G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 90.

<sup>40</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 89. In *Essai sur la connaissance approchée* (Paris, Vrin, 1981 (5<sup>ème</sup> éd.), pp. 47-68), Bachelard dedicates a chapter to the «problems of experimental mesure», where he includes references to positivist authors.

<sup>41</sup> *Idem*, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, pp. 153-154.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 96. It is an argument for scientific realism based on the success of science. But scientific realism is not uncontroversial.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>44</sup> Arthur Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, Paris, G. Masson, 1895, p. 26. Cited by G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, pp. 104-105.

<sup>45</sup> Arthur Hannequin, *op. cit.*, p. 69. Cited by G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, pp. 105-106.

<sup>46</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 109.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>48</sup> Arthur Hannequin, *op. cit.*, p. 37. Cited by G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 110.

<sup>49</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 116.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>52</sup> *Vide idem, L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951, pp. 117-118.

<sup>53</sup> *Vide ibidem*, p. 112. Such objects «are 'human.' They appear in a well-defined point of the history of sciences. They are 'very twentieth century', with the slight exception of the precursor electron. No story (...) could separate them from the time of maturity of the electrical techniques in which they appeared» (*ibidem*, p. 122).

<sup>54</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 134.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 135-136.

<sup>56</sup> *Idem, Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não*. Tradução de Joaquim Ramos, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Ed. Presença, 1976, p. 28: «...when one advances in scientific thought, it increases the role of theories. To discover the unknown aspects of the real by the energetic action of science, only theories are forward-looking». And on page 44: «Realism is a philosophy that never commits itself, while rationalism undertakes always and totally risk in each experience.».

<sup>57</sup> *Idem, Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 137.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Idem, O novo espírito científico*. Tradução de António Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1996, p. 12.

<sup>60</sup> *Idem, O materialismo racional, op. cit.*, p. 124: «Scientific thought (...) currently lives of axioms and techniques, i.e., of verified thoughts and experiences that gave, with extreme precision, their evidence of validity.».

<sup>61</sup> *Idem, Essai sur la connaissance approchée, op. cit.*, p. 272.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Idem, O novo espírito científico, op. cit.*, p. 16: «...it is necessary that the phenomenon is cataloged, filtered, purified, poured into the mold of instruments, produced based on the plan of the instruments. Now, the instruments are nothing more than materialized theories». *Idem, Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não, op. cit.*, p. 34: «...the theory precedes the instrument, such that the physical instrument is an accomplished theory, achieved, of rational essence». In other words, «an instrument, in modern science, is truly a reified theorem» (*Idem, Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 140).

<sup>64</sup> *Idem, Le pluralisme cohérent de la Chimie moderne*, Paris, Vrin, 1932, p. 229: «Here is (...) a very special feature of modern physical science: it becomes less a science of facts than a science of *effects*. (...) Experience is no longer a starting point, it is no longer even a simple guide, it is an *end*.». *Idem*, «Noumène et microphysique», *in op. cit.*, p. 17: «Physics is no longer a science of *facts*; it is a technique of *effects* (Zeeman effects, Stark...)».

<sup>65</sup> *Idem, Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não, op. cit.*, p. 51: «There was a theoretical prediction that had waited for the fact.». Sometimes, there may arise facts not predicted by mathematics. For a better understanding of this conjunction and solidarity of mathematics and experience in contemporary science, *vide idem, Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949, pp. 2-4.

<sup>66</sup> *Idem*, *O novo espírito científico*, *op. cit.*, p. 11. *Idem*, *Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não*, *op. cit.*, p. 49: «This primacy of realization disqualifies reality. A physicist only truly knows a reality when he made it real (...). In fact, the ideal of realization is demanding: the theory that realizes partially must realize *totally*. (...) The theory is the mathematical truth that hasn't yet find its complete realization. The scientist should look for this complete realization. It is necessary to force nature to go as far as our spirit».

<sup>67</sup> *Idem*, *Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>68</sup> *Idem*, *Le rationalisme appliqué*, *op. cit.*, p. 103. And on page 137: «...a technique of acting-scientifically-in-the-world and to promote to existence, by a phenomeno-technics, phenomena that are-not-naturally-in-nature». *Idem*, *Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não*, *op. cit.*, pp. 65-66: «a philosopher who wished to remain in realism, only could make it choosing natural objects, making systematically puerile his culture (...). It was enough to put him in the presence of a manufactured object, a civilized object, so that he was forced to accept that the domain of the real extends itself in a domain of realization. It would be then easy (...) to prove that between reality and realization intervened rational factors».

<sup>69</sup> The first expression *in idem*, *Le rationalisme appliqué*, *op. cit.*, p. 3; the second *in idem*, *O materialismo racional*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>70</sup> *Vide idem*, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>71</sup> *Idem*, «Noumène et microphysique», *in op. cit.*, p. 24.

<sup>72</sup> *Idem*, *O materialismo racional*, *op. cit.*, p. 243. *In ibidem*, p. 44: «Nature, wanting to do chemistry, created finally the chemist». Marcellin Berthelot, *La synthèse chimique*, Paris, G. Baillière, 1876, pp. 275-276: «Chemistry creates its object. This creative faculty, similar to that of art itself (...). (...) experimental sciences have the power to realize their conjectures. (...) by creating a range of artificial phenomena». Cited by G. Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la Chimie moderne*, *op. cit.*, p. 71 [although with wrong indication of the citation page].

<sup>73</sup> G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*, p. 155.

<sup>74</sup> *Idem*, *Filosofia do novo espírito científico. A filosofia do não*, *op. cit.*, p. 12.



## *Vías de aprehensión de lo cognoscible*

PAULO VÉLEZ LEÓN

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

Universidad de Salamanca, Salamanca, España

paulo.velez@uam.es

### **Resumen**

El proceso de aprehensión de lo cognoscible, en la filosofía contemporánea, ha sido tratado desde diversas perspectivas, entre ellas la fenomenológica y la analítica. Cada una de estas perspectivas aportan unos presupuestos filosóficos y procesos metodológicos que nos proporcionan marcos de trabajo para indagar en las vías de aprehensión del conocimiento; sin embargo, empleadas por separado son insuficientes y limitadas. En absoluto se trata de procurar un método universal, sino de integrar e indagar sobre diversos presupuestos, procesos, patrones y estructuras para avanzar en la indagación de la aprehensión del conocimiento. En este sentido, en la primera parte, abordaremos la necesidad de tener reglas (definitorias y estratégicas) para ser parte y avanzar en cualquier «juego», en especial el del conocimiento. En la segunda y tercera, describiremos los «métodos» desarrollados por José Ferrater Mora (*operaciones filosóficas*) y Nicolai Hartmann (*pensar sistemático*), los que pueden ser un punto de partida, vías a considerar en este proceso. En la parte final, a modo de contraste, se ofrece en un gráfico un esquema metodológico de los dos métodos analizados.

### **Palabras clave:**

Metodología Filosófica · Fenomenología · Análisis del Lenguaje · Conocimiento · Verdad

## § 1. Introducción: Reglas definitorias y estratégicas

Concuerdo con Nicolai Hartmann, cuando afirma que, no todo lo incognoscible es irracional, pues si hay prueba de la existencia de un problema, esto significa que hay un lado cognoscible. Como es de suponerse, esto nos presenta una desafío, encontrar el método adecuado para tratar dicho problema. A veces disponemos de dicho método, en otras ocasiones tan sólo está intuido y en muchas otras no disponemos de él. Qué no dispongamos de uno ahora, no quiere decir que no sea tratable; con el paso del tiempo probablemente encontremos un método o métodos adecuados para tratar y, quizás, resolver dicho problema. En modo alguno esto presupone aceptar que exista un único método válido y legítimo, al contrario, esto comporta reconocer que ningún método es por sí solo suficiente, y de que es necesario trabajar con varios presupuestos y procesos adicionales, y si es inevitable, con otros.

Fusionar, acoplar, suprimir o dejar de lado métodos, se vuelve imprescindible para construir un marco de trabajo adecuado que nos proporcione un conjunto de procedimientos y patrones integrados para analizar el problema o fenómeno que nos ocupa. Evidentemente, por más sofisticación que alcancemos, los procedimientos y resultados del marco de trabajo que se obtenga de la integración antedicha, siempre serán parciales y limitados, aunque ciertamente serán mejores que en tiempos pasados o que los actualmente disponibles.

Veámoslo de este modo. Para jugar una partida de ajedrez necesitamos reglas. Hay unas que nos enseñan a mover las fichas, y también nos dicen cuando estamos ante un jaque o cuando ante un jaque mate, o un enroque, etc., a estas las denominamos *definitorias*. Podemos jugar un rato de esta manera, pero de ninguna manera éstas nos harán un mejor o peor jugador, así como tampoco nos aseguraran ganar la partida, para ello necesitamos reglas de otro tipo, las *estratégicas*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Hintikka & G. Sandu (2008), «¿Qué es la lógica?». In: M. J. Frápolli Sanz (ed.), *Filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, pp. 26-27



Tanto reglas definitorias como estratégicas, son parte integral de la lógica del juego, por separado son insuficientes; seguramente podremos jugar reglamentariamente pero sin ganar nunca, o en su defecto, podemos tratar de jugar estratégicamente pero sin saber las reglas, lo que nos puede llevar a dar con jugadas impresionantes aunque casuales y con poca o ninguna probabilidad de ganar la partida. Precisamente esto, vienen a ser los distintos tipos de métodos filosóficos con los que contamos: analítico, fenomenológico, semiótico, axiomático, reductivo, histórico... es decir, cada uno de estos métodos son reglas definitorias que, aun siendo generales, nos especifican las situaciones que se dan y pueden darse durante la indagación de lo cognoscible.

¿Qué pueden hacer cada uno de estos métodos ante las circunstancias particulares de cada mundo y lenguaje? Muy poco, ya que en cuanto tal, a pesar de la potencia que pudiesen tener, se presentan como una camisa de fuerza que escasa e insuficientemente podrían algo hacer para advertir el sentido del mundo. Lo que indefectiblemente nos lleva a preguntarnos por los alcances y límites de la teoría y la conjetura.

Cada mundo presenta circunstancias particulares, que deben ser atendidas. Su contexto debe ser interpretado en sus términos, y precisamente adaptar y ajustar las reglas definitorias a estos contextos, es lo que nos dará reglas estratégicas, que nos mostraran la mejor y peor manera de jugar en cada mundo, en cada contexto. Es lo que nos proporcionara los mejores y peores procedimientos para tratar lo cognoscible, para interpretar el mundo. No se puede jugar desde fuera del juego. Ciertamente, en un principio dichas reglas pueden ser igual de precisas que las anteriores, pero en ocasiones «adquieren tal complicación que se hace imposible formulación explícita alguna de ellas»<sup>2</sup>; es decir, no es posible axiomatizarlas. Entonces, ¿Cómo abordar el proceso de aprehensión de lo cognoscible? Tal cómo anotamos más arriba, no existe un método o fórmula universal para ello, no obstante, independientemente del modo que abordemos dicho

---

<sup>2</sup> Hintikka & Sandu, «¿Qué es la lógica?», pp. 26-27

proceso, es evidente que vamos a precisar de un procedimiento o método. En lo que sigue, no presentaré ningún intento de axiomatización alguna, pues no es mi propósito, pero si intentaré mostrar que los «métodos» desarrollados por José Ferrater Mora y Nicolai Hartmann, pueden ser un punto de partida a considerar en el proceso de aprehensión de lo cognoscible. Ferrater Mora denominó a su método «operaciones filosóficas»<sup>3</sup>, en tanto que Nicolai Hartmann «pensar sistemático»<sup>4</sup>.

## § 2. Operaciones filosóficas

Ferrater Mora concibe sus *operaciones filosóficas*, como un conjunto entrecruzado de tres procedimientos, que los distingue por su naturaleza y función: 1) Analítico (análisis de expresiones y conceptos); 2) Crítico (estudio de tales expresiones y conceptos, y sus modos y relaciones); y, 3) Conjetural<sup>5</sup> (marcos conceptuales, relaciones entre conceptos, y entre áreas de estudio). Estas operaciones, de acuerdo con Ferrater Mora, posibilitan un proceso cognoscitivo en elementos de lo cognoscible. Sobre estas *operaciones filosóficas*, en concreto Ferrater Mora, dice:

«a) Análisis (no confinado a la paráfrasis lingüística) de ciertas expresiones y ciertos conceptos usados en las ciencias y en las reflexiones sobre actividades humanas. No se trata de cualesquiera expresiones o conceptos, sino de aquellos que resulten pertinentes en cada caso para la aclaración de un problema dado. b) Estudio crítico de tales expresiones y conceptos, y de expresiones y conceptos asociados con ellos. Esto incluye, el examen de supuestos

---

<sup>3</sup> cf. J. Ferrater Mora (1974), *Cambio de marcha en la filosofía*. Madrid: Alianza, pp. 144-46; y, J. Ferrater Mora (1998), *De la materia a la razón*. Madrid: Alianza, p. 200.

<sup>4</sup> cf. N. Hartmann (1957), *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. 2 Vols. Buenos Aires: Losada.; y, N. Hartmann (1989), *Autoexposición sistemática*. Madrid: Tecnos.

<sup>5</sup> Ferrater Mora, al procedimiento «conjetural» en principio lo denomina «especulativo», para evitar «asociaciones históricas enojosas», ligadas al positivismo y cierta filosofía (lingüística) analítica, por ello considera que es mejor denominarlo «conjetura».

y contextos, o de tipos de contextos lingüísticos y conceptuales, dentro de los cuales funcionan los que son objeto de crítica. Incluye así mismo modos como han sido usados y entendidos estos conceptos y expresiones por algunos otros autores con el fin de averiguar lo que en ellos es aprovechable o desechable. c) Elaboración de marcos conceptuales de carácter suficientemente amplio para alojar en ellos nociones pertenecientes a distintas áreas. Dentro de estos marcos conceptuales cabe establecer relaciones entre conceptos y relaciones entre áreas de estudio. En muchos casos estos marcos conceptuales representan una revisión conceptual. No se trata sólo de una “geografía lógica” en el sentido de Ryle [1949:7-8], en la que se sepa ya todo lo que se necesite saber y sea menester únicamente una nueva categorización, evitando de paso “falacias categoriales”. En rigor, nunca se sabe todo lo que se necesita saber. La información procedente de varias ramas del conocimiento es indispensable para la formación de los indicados marcos conceptuales, que son siempre revisables a la luz de nuevas informaciones»<sup>6</sup>.

Claro está, que cada uno de estos tres procedimientos por sí mismos «ninguno sobra y ninguna basta», y a su vez no son aislados uno del otro, pero tampoco son «operaciones que se ejecuten una tras otra», sino que son entrecruzados, por cuanto los problemas o cuestiones filosóficas son así, *exempli gratia*, el análisis de la causalidad puede llevarnos a «conjeturas» relativas a la estructura, la correspondencia, la relación, lo contingente, lo necesario, *et cetera*. Tomarlos aislados, indica Ferrater Mora, tiene el inconveniente, de que puede llevarnos: en primer lugar a la «esclerosis conceptual»; en segundo al «estancamiento», y finalmente a una «reedición del “sueño dogmático”». Por tanto, estas operaciones, según manifiesta el autor, no tienen un orden preferente, antes bien «cabe expresar una preferencia por uno de los tres tipos, sin necesariamente descuidar las otras, y aduciendo en cada caso los motivos de la preferencia»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, p. 200.

<sup>7</sup> Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, pp. 199-202.

Como puede observarse, Ferrater Mora privilegia un análisis semántico conceptual de carácter ontológico de lo cognoscible, en detrimento de mero análisis lógico sintáctico o semántico profesado por el positivismo lógico y la filosofía lingüística anglosajona. A pesar de la potencia, de las *operaciones filosóficas*, se muestra como sólo una parte del análisis integral de lo cognoscible, esto es, el análisis de la *linguae*.

### § 3. Pensar sistemático

Hartmann, por su lado, señala que los procedimientos de la investigación de lo cognoscible, han de centrarse en el, digamos, *factum*, —y en lo que nos ocupa—, en los hechos de la existencia humana. A diferencia del análisis semántico conceptual de Ferrater Mora, Hartmann considera que en el *factum* encontramos los auténticos problemas, y esto justamente, es lo que nos lleva a un pensar problemático, que no es asistemático, al contrario, es un pensar que «pretende llegar a una visión de conjunto», en donde «su meta tendrá que presentársele siempre como sistema. Sólo que no anticipa sistema... [Es un pensar que] sabe que se da una conexión total del mundo. Pero también sabe,... que los fenómenos no lo reflejan de modo directo; que se tiene precisamente que buscarlo e investigarlo primero»<sup>8</sup>. Por esta razón, el pensar problemático es un pensar sistemático, que en cuanto tal a diferencia de los sistemas constructivos, no pone un «esquema anticipado del nexo del mundo», no cree conocerlo de antemano, es más no trata de descubrir los fenómenos desde él; dicho más claramente, el pensar sistemático, no rechaza (de antemano o de plano) lo que aparentemente no encaja ahí, es decir, no rechaza lo irrechazable, y por ende, no pretende hacer generalizaciones a conveniencia; qué es lo que precisamente, a hecho errar a los diferentes sistemas constructivos como el idealismo estricto, materialismo, psicologismo, o pragmatismo, que como sabemos, las inconsecuencias de sus propias suposiciones se han vuelto contra ellas mismas, derribándolas o eliminándolas<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 5.

<sup>9</sup> cf. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 4-9. Sobre esto Hartmann, de manera contundente escribe (p. 5): «El materialismo rechazó la cuestión sobre

Pensar problemáticamente quiere decir adentrarnos en los contenidos problemáticos de lo cognoscible, que no es lo mismo que un planteamiento problemático. Los planteamientos cambian de época a época, de autor a autor; están condicionados histórica e individualmente; *exempli gratia*, «hay problemas que son planteados en un determinado tiempo histórico y que absolutamente no pudieron ser planteados antes, aun cuando los fenómenos que constituyen su contenido hayan existido siempre. El surgir de las preguntas está ligados a determinadas condiciones, a un cierto enfoque, a un particular estado del saber»<sup>10</sup>.

La realidad, el mundo, el hombre son enigmáticos. Nuestra actitud natural, es tratar de desocultar, descifrar, penetrar, interpretar los enigmas; no se puede rechazarlos sin más, siempre vuelven bajo nuevos ropajes; inexorablemente cuando privilegiamos la teoría antes que el *factum*, o la certidumbre del constructo a la búsqueda de la ἀλήθεια, o la satisfacción del sistema a el asombro ante lo cognoscible, ante el enigma, entonces operan tres momentos que oscurecen las cosas: «1) la impaciencia natural de descubrir a toda costa soluciones. 2) La creencia instintiva de que los problemas que no se pueden resolver son filosóficamente infructuosos. 3) La confusión entre contenidos problemáticas y actitudes problemáticas, y el desconocimiento del sentido objetivo de preguntas irrecusables»<sup>11</sup>, tal como sucedió en el positivismo lógico, especialmente evidenciado con el sonado y bullado *affaire* Carnap.

En otras palabras, recordando al Aquinate, en este punto, el problema de la cognoscibilidad radica en la adecuación de la

---

la estructura propia del espíritu, es más, aun la de lo viviente; pasó por alto que esta estructura propia se halla ante los ojos en un sinnúmero de fenómenos y que no puede ser captada sólo desde las leyes de lo material. El pragmatismo rechaza el problema de la verdad absoluta; no advierte que en sus propios planteamientos eleva precisamente la pretensión de la misma verdad absoluta. El psicologismo rechazó la cuestión sobre la legalidad propia de lo lógico; pero él mismo se servía en sus deducciones precisamente de esa legalidad propia. La tragicomedia del rechazo de los problemas puede palpase allí con las manos».

<sup>10</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 12-13.

<sup>11</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 11-12.

realidad y el intelecto «*veritas est adaequatio intellectus et rei*»<sup>12</sup>; sin embargo, no se trata de que la cosa se adecue al intelecto, que como ya se ha visto, es contraproducente; sino de que para que sea posible un tratamiento lógico y epistemológico de las cosas, de lo cognoscible, es decir, la plausibilidad de que en el proceso de conocimiento el intelecto se adecue a la cosa, «*veritas est adaequatio intellectus ad rem*»<sup>13</sup>, y no a la inversa; esto depende directamente, de que todo el proceso se fundamente sobre la cosa «*adequatio rei ad intellectum*»; pues como hemos venido sosteniendo «es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*)»<sup>14</sup>. En suma: la cognoscibilidad del *factum*, es ante todo una *adaequatio* del entendimiento a la realidad, puesto que sólo una actitud de esta naturaleza posibilita, en términos heideggerianos, el descubrimiento, el desocultamiento, la ἀλήθεια de lo analizado, esto es, su comprensión.

Generalmente perdemos esto de vista, y en el análisis, confundimos lo ontológico, lo epistémico y lo lógico como si fueran una sola, cosa, es decir confundimos *lo que es el factum* con los conceptos, categorías y axiomas que usamos sobre aquel. La manera más fácil de confundir lo ontológico con lo epistémico y lógico, y por tanto caer en los sistemas constructivos e «ismos», es cuando caemos en alguno de los tres momentos que oscurecen las cosas, por ello es imprescindible la paciencia, cautela, el penetrar lento y llano, «más modesto pero más seguro, de la investigación pura»<sup>15</sup>. Pues al fin y al cabo, como sostiene Wittgenstein «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»<sup>16</sup>.

Un volver al *factum*, —*zurück zu den Sachen selbst*!<sup>17</sup>—, requiere de un método y metodología consistente y pertinente. Al igual que

<sup>12</sup> cf. Tomás, *De Veritate*, q.1 a.1; *Summa Theologica* I, q. 16, a. 2 ad 2

<sup>13</sup> cf. Tomás, *Summa Theologica* I, q.16 a2; *Contra Gentiles* I, 59; *De Veritate*, q.1 a.3

<sup>14</sup> cf. Tomás, *Summa Theologica* I, q.16, a.1 ad 3

<sup>15</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 15.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, (1999), *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, §7

<sup>17</sup> E. Husserl (1993), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer: 6/218

Hartmann, no creo que la fenomenología en sentido estricto sea la solución, pues si bien describe los fenómenos en cuanto tales, no toca en absoluto los problemas que se hallan en los fenómenos, o *factum*, dado que cree que mostrar la esencia de la cosa y explicar a ésta como absoluta, así otorga a tal explicación una «neutralidad fenomenológica»<sup>18</sup>; sin embargo, el mostrar y describir no es en absoluto solución de problema alguno, pero sí punto de partida para tratar dichos problemas.

Es así que para Hartmann, el *pensar sistemático*, da inicio, esto es, a una progresión de procedimientos, que consiste en: 1) Fenomenología (descripción de lo dado — fenómeno, historia, ciencia—); 2) Aporética (análisis y problematización de los problemas de la descripción); y 3) Teoría (sistematización del contenido ontología). Antes de avanzar, cabe hacer hincapié, que de acuerdo con Hartmann, no pueden abreviarse ni recortarse ninguno de los procedimientos de esta progresión. Para Hartmann, la fenomenología y aporética, cada una de ellas, por sí son un amplio dominio de trabajo, un ciencia entera. En estos debe ponerse el mayor énfasis, puesto que ninguno es definitivo y verdadero. Aquí es precisamente donde se debe «crear fundamentos sólidos —no los fundamentos objetivos de la teoría (éstos más bien deben ser encontrados sólo cuando empieza el estudio de las aporías), sino los puntos de partida del conocimiento, en cuanto que éste debe ser algo más que una descripción»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 16. M<sup>a</sup>. C. Paredes, en su notable artículo «Fenomenología y Ontología» (2004, p. 114), en lo referido a las *Logische Untersuchungen* de Husserl, aclara al respecto, cuando dice, citando al propio Husserl: «...siendo la fenomenología pura la teoría esencial de los fenómenos puros, “...no establece ninguna clase de verdad sobre realidades físicas y psíquicas de la naturaleza...”, antes bien toma los datos de su indagación esencial como vivencias que son en sí mismas y “así entendidas, todas las investigaciones de la presente obra en la medida en que no tenían temas ontológicos... eran puramente fenomenológicas”».

<sup>19</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 15-16. Hartmann, en *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (p. 99), sostiene que el objetivo del método fenomenológico es conseguir una descripción que «a pesar de que parta del ejemplo, no sea empírica, no esté supeditada al ejemplo singular, no esté abstraída de él». Así, para Hartmann, «el método fenomenológico se

Como puede percibirse, el acto de conocimiento es una aprehensión del objeto por el sujeto; el cual trasciende hacia el objeto en un acto en el cual el objeto permanece inalterado<sup>20</sup>. Ahora bien, como se anotó, de manera ineludible, el proceso inicia con una descripción fiel de los fenómenos del *factum*, luego, «en conformidad con el estado de la investigación respectiva, tiene que estudiar los problemas en tanto constituyen lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, poner en claro las aporías naturales»<sup>21</sup>; obviamente, en el curso de la descripción surgen las diversas aporías. Pero, téngase en cuenta que la misión de la aporética «no es desembocar en una conclusión escéptica ni tampoco intentar a toda costa una eliminación de las “contradicciones” y las “dificultades”, sino afrontar éstas lealmente»<sup>22</sup>. En la progresión de esta labor, se irá haciendo patente que las aporías o bien se resuelven o se disuelven en una síntesis. Esta síntesis es la parte sistemática o teórica. Solo aquí se puede abordar «la solución de las aporías», y en cuanto tal este grado se convierte en el núcleo de la ontología, la cual se divide en una ontología del conocimiento del objeto y en una ontología del objeto del conocimiento. Lo expuesto, Hartmann, lo expresa de este modo:

“...el tercer grado, ha de ser un tratamiento puro de las aporías destacadas, y por cierto con base en el mismo resultado presente en los fenómenos. Dicho tratamiento o estudio no es sin más una “solución” de las aporías. Solo puede tender hacia una solución. De antemano no pueden decir ni cómo resultará la solución, ni si es absolutamente posible alguna. El estudio de las aporías es algo muy distinto cuando puede apoyarse en limpio trabajo previo, realizado

---

presenta, bajo esta definición, como un medio óptimo para clarificar cuales son los rasgos que un evento debe poseer para ser denominado perceptivo», cf. L. Echarte, (2007), «Inteligencia e intencionalidad». *Scripta Theologica* 39, p. 654.

<sup>20</sup> J. Ferrater Mora (1964), *Diccionario de Filosofía*. Ariel: Barcelona. Entrada: «Hartmann, Nicolai», p. 805

<sup>21</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 16.

<sup>22</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p. 805. cf. E. Estiú (1954): «Introducción». In: N. Hartmann, *La nueva ontología*. Buenos Aires : Sudamericana, pp. 43-48



sobre el fenómeno y el problema, que cuando parte sin más de algo supuestamente dado. Los problemas vistos con ingenuidad han sido planteados las más de las veces equivocadamente, y aciertan a la cosa sólo en forma periférica. Pues el planteamiento problemático condicionado se toma por el contenido problemático objetivo. Así se entremezclan muchas aporías artificiales y las naturales son encubiertas. Pero, ante todo, sólo después de efectuado el trabajo de la aporética, resulta posible dar nuevamente a la “teoría” misma su verdadero y originario sentido»<sup>23</sup>.

Nótese que la teoría, no es en modo alguno una aventura especulativa o una camisa de fuerza constructiva; en este punto se convierte, en el resultado natural de una progresión que inicia en la descripción, va hacia la problematización y culmina en la síntesis de «resultados», es una síntesis de la «intelección pura» hacia el objeto de conocimiento, es una «visión panorámica» de la multiplicidad del objeto, que nos proporciona una punto de vista objetivo sobre lo que es cognoscible del *factum* desde un determinado punto de vista. Hartmann, lo argumenta así:

«Teoría quiere decir “contemplación”. Esto casi se ha olvidado hoy. Como contemplación pura fue entendida por Aristóteles. Su sentido, por consiguiente, no es ni doctrina, ni sistema, acaso ni explicación o fundamentación. Su sentido es sólo el penetrante contemplar mismo, la intelección pura como tal, en cuanto que con base en un amplio mirar en torno y un procedimiento cauteloso ve más que el ingenuo mirar hacia. Teoría, en un sentido eminente, es la visión panorámica de lo contemplado en la omnilateral entrega a la multiplicidad del objeto. En tal sentido hay en ella indudablemente una tendencia natural hacia el sistema. Pero, justo sólo la tendencia, no la anticipación; tampoco la garantía de que el pensamiento finito llegue a alcanzar un sistema»<sup>24</sup>.

#### § 4. Epílogo: Esquema metodológico

Hasta aquí, como se ha constatado, Hartmann privilegia un análisis sistemático de la realidad, del mundo, del hecho (*factum*)

---

<sup>23</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 16-17.

<sup>24</sup> Hartmann, *Autoexposición sistemática*, pp. 16-17.

en lugar de un análisis fenomenológico o exegético del *factum*, cultivado por la tradición continental (fenomenológica), aunque los incluye. Tanto Hartmann como Ferrater Mora, presentan, respectivamente, procedimientos muy potentes para el análisis de lo cognoscible tanto desde el *factum* como desde la *linguae*, ambas partes de lo cognoscible. El primer procedimiento (*pensar sistemático*) de naturaleza progresiva, el segundo (*operaciones filosóficas*) de naturaleza entrecruzada. Si puede expresarse gráficamente ambos procedimientos en contraste y no en oposición, plausiblemente sería de esta manera:

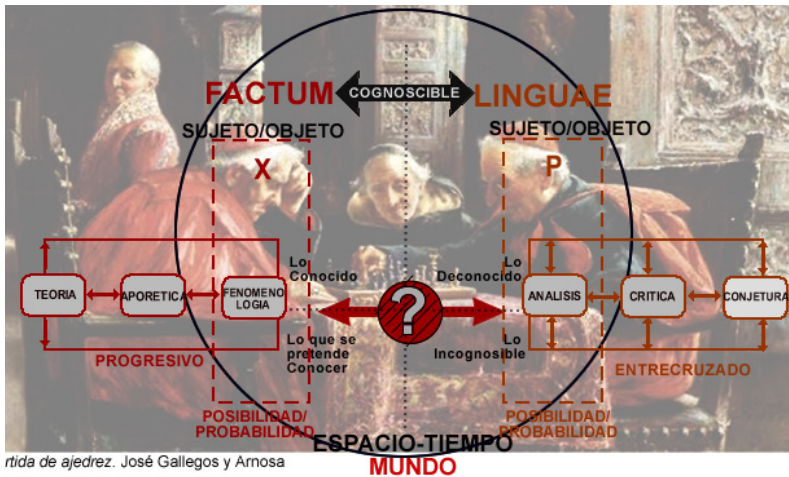


Grafico No.1 Esquema contrastado de los métodos de indagación sobre lo cognoscible. Elaboración Autor.

Tanto el *pensar sistemático* de Hartmann, como las *operaciones filosóficas* de Ferrater Mora, nos procuran agudas descripciones y análisis, que constituyen fuente de datos y análisis insustituible para el tratamiento de los problemas, y su posible posterior solución en teorías que probablemente nos proporcionen un punto de vista objetivo sobre lo que es cognoscible; sin embargo, queda la pregunta: ¿Esto es suficiente para advertir el sentido, para esbozar una interpretación del mundo y su historia?

## § 5. Agradecimientos

Aunque este trabajo estuvo terminado en 2012, por diversos motivos ajenos a mi voluntad, sólo ahora pudo imprimirse. Estoy agradecido por los comentarios recibidos a una versión previa de este escrito por parte de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes, Luciano Espinoza, Reynner Franco y Jorge Roaro. Este trabajo se ha beneficiado de una ayuda del Programa de Formación de Personal Investigador.

## § 6. Bibliografía

Echarte, Luis E. (2007), «Inteligencia e intencionalidad». *Scripta Theologica* 39, pp. 637- 665.

Ferrater Mora, José (1964), *Diccionario de Filosofía*. Ariel: Barcelona.

Ferrater Mora, José (1974), *Cambio de marcha en la filosofía*. Madrid: Alianza

Ferrater Mora, José (1998), *De la materia a la razón*. Madrid: Alianza.

Hartmann, Nicolai (1954), *La nueva ontología*. Buenos Aires : Sudamericana.

Hartmann, Nicolai (1957), *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. 2 Vols. Buenos Aires: Losada.

Hartmann, Nicolai (1989), *Autoexposición sistemática*. Madrid: Tecnos.

Hintikka, Jaakko & Sandu, Gabriel (2008), «¿Qué es la lógica?». In: M. J. Frápolli Sanz (ed.), *Filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos.

Husserl, Edmund (1993), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Tübingen: Max Niemeyer

Paredes Martín, María del Carmen (2004), «Fenomenología y Ontología». *Azafea. Revista de Filosofía*, 6, pp. 113-138.

Tomás de Aquino (1967), *Suma contra los Gentiles*. Madrid: BAC.

Tomás de Aquino (1988), *Summa Theologica*. 5 vols. Madrid: BAC.

Tomás de Aquino (2001-2007), *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC.

Wittgenstein, Ludwig (1999), *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

**D**

**Aesthetics and the Arts**



# *La educación filosófico-metafísica en Antonio Machado*

RUBÉN BENITO MUÑOZ  
Universidad Autónoma de Madrid (España)  
rubenbenitomunoz@hotmail.com

## **Resumen**

El objetivo de estas líneas es aproximarnos a la educación filosófico-poética machadiana, entendiendo la misma como un filosofar integrador de la persona. El hilo conductor de tal proceso de integridad personal, defendido por el apócrifo maestro Abel Martín, es la máxima pindárica “*sé el que eres*”, médula, a nuestro modo de ver, de la propuesta educativa y vital defendida por Antonio Machado. Éste, de la mano de Juan de Mairena, nos indica el camino para encontrar ese modo ser, personal y único: “*a la ética por la estética*”<sup>1</sup>. Es decir, una “paideia” experiencial para descubrir el auténtico ser personal, en la cual subyace la concepción originaria de la filosofía como amor al saber, el cual integraba saber, ser, acción y palabra-voz; por tanto una sabiduría para la vida.

## **Introducción**

*Fuera de mi sentir no doy un paso*<sup>2</sup> es expresión de destino y vocación por ser auténtico<sup>3</sup> en el modo de vida y en la obra don Antonio Machado. Autenticidad nunca desmentida por la crítica afirma Pablo A. Cobos<sup>4</sup>, en perfecto acuerdo entre teoría y práctica<sup>5</sup>, entre decir, sentir, hacer o dicho de otro modo entre

---

<sup>1</sup> Antonio Machado, *Obras completas. Poesía y prosa. Tomo III. (Juan de Mairena)* Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 1934.

<sup>2</sup> Ob. cit, p. 1468.

<sup>3</sup> Cerezo Galán, P, *Palabra en el tiempo*. Gredos, Madrid. 1975, p. 20.

<sup>4</sup> Cobos, Pablo de A., *Humor y pensamiento de Antonio Machado en la metafísica poética*. INSULA, Madrid, 1963. p. 84-85.

<sup>5</sup> Albornoz Aurora, *Breve aproximación a la poética de Antonio Machado*, en Homenaje a Antonio Machado, Sigueme, Salamanca, 1977, p.44.

palabra, estética y ética. El íntimo sentir<sup>6</sup> es guía y compromiso; tarea ardua para quien vive en guerra con sus entrañas<sup>7</sup> la de vivir desde lo que creía en lo más profundo de su corazón donde encuentra el centro del universo<sup>8</sup>. La apuesta no contiene parcelas porque exige unidad de todo su ser. Solamente se puede vivir así si se ha buceado a lo más hondo de sí mismo, a lo más íntimo, que dirá Machado ser lo más universal.

Y la intimidad es ese universo de presencias incapaces de ajustarse a una palabra, a un objeto o a una imagen. Además de ser inobjetivable es lo más personal; conexas las galerías del alma sin confundirse con ellas. Otorga unidad. No se refiere Machado con intimidad a la invención del concepto, sino a su experiencia. Los griegos no conocieron el mundo interior, aunque en su umbral pusieron la famosa sentencia délfica; los hombres del Renacimiento tampoco. No por eso dejaron de ser humanos y profundos<sup>9</sup>.

La educación de La Escuela Popular de Sabiduría Superior del apócrifo Juan de Mairena, donde la Sabiduría es lo Superior, procura el cultivo de ver en el interior y mirar hacia el exterior desde lo más íntimo, porque cree en ese espacio como el lugar donde se encuentra el sentido: el sentido de ser.

Esto nos conduce directamente a la metafísica de Machado.

### **La metafísica poética**

José María Valverde<sup>10</sup> afirma estar contenida fundamentalmente en el apócrifo Abel Martín y completada por un variopinto discípulo, Juan de Mairena, quien se autoimpone la tarea de explicar la doctrina de su maestro. Ocupación que le llevará a su creador, Machado, desde 1934 hasta su muerte.

<sup>6</sup> Antonio Machado, *Obras completas. Poesía y prosa. Tomo IV. (Juan de Mairena)* Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 1214.

<sup>7</sup> Ob. cit, p. 574.

<sup>8</sup> Ob. cit, p. 1214.

<sup>9</sup> Ob. cit, p. 1784.

<sup>10</sup> Valverde José María, *Los complementarios en Segovia (II): más filosofía. Invención de los apócrifos*, en Antonio Machado, Siglo XXI, México, 1975.



El maestro Abel Martín declara extraer su metafísica de estos tres versos:

Mis ojos en el espejo  
son ojos ciegos que miran  
los ojos con que los veo.<sup>11</sup>

Concibe lo real, la substancia, como algo constantemente activo, es energía, fuerza, el universo entero es una actividad consciente. En tanto el ser humano es universo también es conciencia. Y ésta, es fuerza activa donde se revela la pura substancia en perpetuo cambio, muestra del interno dinamismo ontológico, es decir su heterogeneidad; una íntima melodía siempre por hacer.<sup>12</sup> Queda claro como la conciencia no es pasiva a modo de espejo refractor de la imagen del universo. *Mis ojos en el espejo, son ojos ciegos*, porque no ven, *que miran los ojos con que los veo*; el mirar representa y en el ver se es. El reflejo es un espejismo, no aporta nada a nivel ontológico. El ser es siempre sujeto, nunca objeto pasivo de energías extrañas, porque no existe energía que no sea él mismo, que le sea externa y pueda moverle. Su cambio real es íntimo<sup>13</sup>.

Si la actividad del ser es la conciencia, sería sin el amor o el impulso hacia lo otro el anzuelo en constante espera de pescarse a sí mismo. Ahora bien, tal tensión inmanente no es un movimiento en el espacio. En la constitución esencial hay aspiración, es su ser modal, porque el ser siempre quiere ser otro<sup>14</sup>, es acción en incesante cambio; y tal esencial heterogeneidad del ser revela hondamente la incurable “otredad de lo uno”. Destaquemos como la inquietud, y como dice Mairena una infinita serie de inquietudes forman nuestra alma<sup>15</sup>, nace desde el interior de la conciencia en-

---

<sup>11</sup> Antonio Machado, *Obras completas. Poesía y prosa. Tomo II*. Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe, Madrid, 1988. p. 672.

<sup>12</sup> Cerezo Galán, P, *Palabra en el tiempo*. Gredos, Madrid. 1975, p. 283.

<sup>13</sup> Antonio Machado, *Obras completas. Poesía y prosa. Tomo II*. Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe, Madrid, 1988. p. 671.

<sup>14</sup> Ob. Cit, p. 2097.

<sup>15</sup> Ob. Cit, p. 2141

caminada desde su ser hacia lo otro. Tal alteridad inmanente des- centra e incita. Es una íntima inquietud entregada al vaivén de la incitación y añoranza en permanente conversación, siendo para Machado sino ontológico.

Martín explica como la conciencia descubre su propia extrañeza en sí misma, en que lo otro inmanente comienza a ser pensado como trascendente, como objeto, creando las formas de objetividad, la realidad de segundo término, el pensamiento teórico con su objeto intelectual, digno por sus bellas construcciones mentales por más que con ello no se consiga certidumbres salvadoras<sup>16</sup>.

Siendo la objetividad los puntos de coincidencia del pensar individual que forman el pensar genérico, una verdad igual para todos dice Mairena es la más arbitraria de todas las hipótesis, supone una constante desobjetivación, porque las conciencias individuales no pueden coincidir con el ser, esencialmente vario, sino en el no ser<sup>17</sup>. Este trabajo homogeneizador, al situarnos fuera de lo real (el mundo eleático) ya que no cuenta con lo inmediato psíquico, configura un mundo cuantitativo de conceptos vacíos de intuición, expresado con lenguaje abstracto pero incapaz de representar al ser y a su mutabilidad<sup>18</sup>.

### **El amor en la conciencia: la sed del corazón**

El impulso hacia lo otro o amor existente en la conciencia nos abre al mundo, pero agotado por no poder alcanzar el objeto trascendente vuelve sobre sí misma. En el camino de vuelta como hijo de su fracaso erótico surge el conocimiento, aparente e inmanente al no poder salir de sí mismo, consolidado por un refuerzo objetivo de acuerdos con el mundo.

En el viaje de vuelta la conciencia descubre la heterogeneidad, su tendencia constitutiva hacia lo otro inasequible, pero alqueno puede ignorar, porque lo otro es algo vivo e íntimo con quien

---

<sup>16</sup> Ob. Cit, p. 1194.

<sup>17</sup> Ob. Cit, p. 1179.

<sup>18</sup> Ob. Cit, p. 671.

convive su soledad: el amor. Éste comienza a revelarse como un súbito incremento del caudal de la vida, sin que, en verdad, aparezca objeto concreto al cual tienda. Quiere encontrar el objeto, quiere concretar su sentir, afianzar su latido interior con la aparición concreta, sin embargo, la amada es imposible como objeto, en tanto algo dominado, controlado y medido (por las formas de objetividad). La ausencia de la amada se convierte en compañía<sup>19</sup>.

La amada está al principio, “acompaña al amante antes de que aparezca” porque en el amante reside el amor y no en el objeto amado, en la amada. La amada no es el amor. La tensión es en el amante, lo otro es en él, le constituye en todos los aspectos de la vida; “la otredad es inmanente a lo uno”, un desgarrar de sí aspirando al otro, una sed de amor nunca saciada, la sed metafísica de lo esencialmente otro. Y esa ansia, *la sed que tú, hombre, descubres con sólo mirar a tu propio corazón, es la de todos los hombres*; lo malo es que no sabemos para qué sirve la sed<sup>20</sup>, aunque sí sabemos cuánto la vida está hecha de sed y de dolor<sup>21</sup>, eso es el amor para Martín, sed y dolor, aspiración (sed) hacia lo otro y tristeza (dolor) por no encontrarlo, la amada es imposible; es una herida ontológica al exterior de sí, a lo otro de sí, que nadie puede llenar.<sup>22</sup>

Sin esta herida no sería posible la vida. La condición humana es carente, hay ausencia de ser, de conciencia, por eso la ausencia es compañera. Es más, el amor y el dolor nos pone ante nosotros mismos ya que son elementos radicales de la educación en el vivir transida por la temporalidad, eje en Machado.

Una de las opciones ante la mencionada imposibilidad de la amada desde un punto de vista psicológico, es la exaltación

---

<sup>19</sup> Ob. Cit, p. 693.

<sup>20</sup> Ob. Cit, p. 579.

<sup>21</sup> Ob. Cit, p. 441.

<sup>22</sup> Cerezo Galán, P. *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*. Edit. Universidad de Almería. 2012. p. 200.

constante de la facultad representativa<sup>23</sup>, encela al amante en una imagen; el objeto erótico es una proyección subjetiva.

Para amar será necesario salir de esta. Y plantea desde ahí una hipótesis:

Si un grano del pensar arder pudiera,  
no en el amante, en el amor, sería  
la más honda verdad lo que se viera;  
y el espejo de amor se quebraría,  
roto su encanto, y roto la pantera de la lujuria el corazón tendría.

El espejo de amor se quebraría. Quiere decir Abel Martín que el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor, porque comenzaría a amar en la amada lo que, por esencia, no podrá nunca reflejar su propia imagen. Es amor verdadero más allá del solipsismo de amar una proyección o una imagen.

Pedro Cerezo Galán se pregunta ¿cómo puede arder el pensamiento, el pensamiento moderno de la subjetividad, el de la representación y de la imagen? La respuesta parece clara: a instancias del amor. Pero ¿de qué amor? Obviamente, no del eros platónico a totalizarse, sino de un impulso en sentido contrario<sup>24</sup>. Se une el autor citado a María Zambrano en considerar a Machado autor de un pensamiento único: el del amor. Con sólo este pensamiento se podría vivir, lo que decir quiere que este pensamiento sólo tomaría toda una vida, expresa Zambrano, pero amor entendido como una metamorfosis del eros martiniano, “la sed de lo otro” en verdadera donación al otro<sup>25</sup>.

Y continúa Machado: Gracias, Petenera mía: en tus ojos me he perdido; era lo que yo quería. Se pierde en los ojos de la petenera los cuales no pueden ser espejo, dejan de ser imagen y se confirma

<sup>23</sup> Antonio Machado, *Obras completas. Poesía y prosa. Tomo II*. Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe, Madrid, 1988. p. 681.

<sup>24</sup> Ob. Cit. p. 231.

<sup>25</sup> Ob. Cit. p. 227.

el amor como autorrevelación de la heterogeneidad del ser, dando paso un corazón entregado.

Volviendo a Zambrano, el amor es camino para toda la vida, es el camino de la sensibilidad como fundamento de otra manera de comprender el mundo y comprenderse, nada contra el sentido cordial de la vida, frente a las proyecciones ideales que alejan del sentido de ser<sup>26</sup>. ¿Será el camino para despertar?

¿Sirve la lógica clásica para expresar ese pensamiento único, el amor? ¿Sirve para testificar la vida, el ser (heterogéneo)? Será necesario una nueva lógica en la cual el razonamiento adquiriera la forma fluida de la intuición.

### **Lógica, vida y conciencia**

En nuestra lógica, habla Mairena a sus alumnos, se trata de poner el pensamiento de ponerlo en contacto o en relación con todo lo demás<sup>27</sup>. La lógica real-poética no admite supuestos, conceptos inmutables, sino realidades vivas, inmóviles, pero en perpetuo cambio, el hoy es siempre todavía.

Si todo es en nuestra conciencia, la vida y la conciencia coinciden. La lógica clásica es incapaz de apresarlas. Vivir es devorar tiempo: esperar; y por muy trascendente que quiera ser nuestra espera, siempre será espera de seguir esperando<sup>28</sup>. Inquietud, angustia, esperanza: son revelaciones temporales del ser en la conciencia humana.

Es a lo que atiende la lógica real machadiana, a la vida, que no es una idea ni un concepto, sino la revelación de la heterogeneidad del ser, de lo real, el universo de las cualidades, en nuestro interior. Por eso:

---

<sup>26</sup> Ob. Cit. p. 686.

<sup>27</sup> Ob. Cit. p. 2006.

<sup>28</sup> Ob. Cit. p. 1936.

Hay dos modos de conciencia:

una es luz, y otra, paciencia (...)

¿Conciencia de visionario  
que mira en el hondo acuario  
peces vivos,  
fugitivos,  
que no se pueden pescar,  
o esa maldita faena  
de ir arrojando a la arena,  
muertos, los peces del mar?<sup>29</sup>

Los peces muertos son los conceptos vacíos de vida-ser creados por la razón. Las ideas o conceptos del pensar homogeneizador nos distancian de quienes somos. Si aquellas son objetos del pensamiento, la vida, el ser que somos, ¿lo intuiremos?, ¿descubrimos quiénes somos por el sentir? Ya no estaríamos en el mundo cuantitativo de la razón sino el ámbito de la cualificación. Es la conciencia del poema llamada luz.

Y sentencia Machado: el ser y el pensar no coinciden ni por casualidad. De ahí la copla confiamos en que no será verdad nada de lo que pensamos, o al menos lo esperamos o nos atrevemos a esperar. Porque aunque mi pensamiento es triste, continúa Mairena, yo no soy un hombre triste, ni creo que contribuya a entristecer a nadie. Dicho de otro modo: la falta de adhesión a mi propio pensar me libra de su maleficio; o bien: más profundo que mi propio pensar está mi confianza en su inania<sup>30</sup>.

Si el pensamiento es triste mucho más sería si íntimamente nos adhiriéramos a él, afirma Machado, confirmando por un lado la distinción entre quién se es y lo pensado, y por otro el poder de la intimidad.

Las teorías de Abel Martín y de Juan de Mairena expresan, por vía indirecta y apócrifa, la creencia de Antonio Machado de que

---

<sup>29</sup> Ob. Cit. p. 577.

<sup>30</sup> Ob. Cit. p. 2383.

el pensamiento abstracto es negativo, tenebroso y mortal<sup>31</sup>, en alusión a la representación del espejo martineano. Lo vivo sigue latiendo, sigue brotando del fondo de la vida, de lo más íntimo.

Si el pensar homogeneizador, regido por la lógica clásica de la identidad, crea un mundo de objetivaciones con las cuales el ser humano mide y se mide, identifica y se identifica, perdiendo su subjetividad en el vacío objetivo; si le concede a las formas objetivas el mando por gestionar la convivencia por sus pactos en el mundo abstracto del no ser, a costa de lo personal, de lo íntimo, de lo cualitativo, de la vida, de la intuición, del ser; si la conciencia llega, por ansia de lo otro, al límite de su esfuerzo, a pensarse a sí misma como objeto total, a pensarse como no es, a deseerse, a no sentirse, a trocarse el sujeto en objeto mirándose en sus imágenes objetivadoras, ¿cómo no intentar, dice Martín, devolver a lo que es su propia intimidad?<sup>32</sup>

La tarea será a la inversa para devolver la intimidad al ser y transitar de la tristeza a la autenticidad, de lo idéntico homogéneo a la heterogeneidad, de lo vacío al ser. Porque en lo más íntimo: ¿reside en todos (universal) el sentido de ser?

### **La intimidad como órgano de sentido**

Ese intento es ya tarea pedagógica para hacer sujeto al sujeto o devolverle su propia intimidad. Devolución tal, posible con una educación en la sensibilidad. La tarea es poética, por tanto camino del sentir, como aspiración a conciencia integral. Es al volver sobre nosotros mismos como se logra esa intimidad, ya que sólo entonces puede el hombre llegar a la visión real de la conciencia ..., a verse, a serse en plena y fecunda intimidad. Y así el pindárico sé el que eres, es el término de este camino de vuelta<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Valverde, José M., *Antonio Machado poeta y pensador*, Centro virtual cervantes, p. 1381.

<sup>32</sup> Ob. Cit. p. 686.

<sup>33</sup> Ob. Cit. p. 689.

La labor poética no renuncia a nada, ni pretende degradar ninguna apariencia<sup>34</sup> porque toda apariencia es lo que es. Si queremos encontrar lo más íntimo, origen del sentido y unidad del ser, la decisión es íntegra; la vida ascética, que pretende la perfección moral en el vacío o enrarecimiento de representaciones vitales, no es para Abel Martín camino que lleve a ninguna parte. El ethos se empobrece sin el pathos, no cabe separación; la misión poético-educadora es reintegrar a ambos en aquella zona de la conciencia en que se dan como inseparables.

Ese devolver a lo que es su propia intimidad, aspiración a conciencia integral, es caminar hacia la forma suprema de intimidad en que el alma se encuentra a sí misma, en la pulsación interior del propio mundo, sabiendo que la intimidad es siempre un estar a solas con la herida de otredad en carne viva, y a la vez un descubrimiento de que no soy solo ni único ni el centro del mundo<sup>35</sup>. Esa es la sensibilidad poética, entregada a la experiencia de lo diferente, padeciendo la alteridad inmanente, mientras caminando se entrega a vivificar el mundo.

Si la alteridad es componente ontológico del ser, heterogéneo, es decir, tendente hacia lo otro, ese querer llegar a ser constitutivo no es definido por aquello buscado porque no es la causa de dicha tensión. Si se es, si se vive siendo hacia el otro: el fin es inmanente a quien se es. El horizonte no es una simple dirección, sino una constitución del ser siendo hacia aquello que seguirá perteneciendo a quien se es. El ser quiere ser otro y ese querer busca concretarse, esto es ser para-el-otro y con-el-otro, desde el fondo de sí mismo<sup>36</sup>, lo cual quiere decir que en lo uno es lo otro o, con otras palabras, lo otro sale de uno, de la intimidad.

Por tanto, si el ser consciente que somos es íntimamente tendente a lo otro (perfección inacabable) y al otro (fraternidad inestinguible)<sup>37</sup> ser orientado por la imagen en el espejo (la formas objeti-

---

<sup>34</sup> Ob. Cit. p. 688.

<sup>35</sup> Cerezo Galán, P, *Palabra en el tiempo*. Gredos, Madrid. 1975, p. 290.

<sup>36</sup> Andreu Agustín, *El cristianismo metafísico*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 37.

<sup>37</sup> Ob. Cit. p. 41.



vas) es perderse en un laberinto, porque si el ser es heterogéneo, y no homogéneo, es nuestra íntima heterogeneidad la educadora en el caminar. Luego no puede provenir de una objetivación, de un reflejo en el espejo, porque no puede expresar quienes somos. Sí en cambio el universo del sentir, del “ver” citado en el poema de donde dice Martín extraer su metafísica; quizá debamos realizar el acto de parar y escuchar, de pararse y escucharse.

### **Conclusiones**

El fin de la intimidad no puede ser conseguir una meta; su incumplimiento es condición para poder ser el sentido, el sentido de la vida. Si es una meta es objetivable. El sentido es “sentido”, el íntimo sentir nos lo otorga. Volver hacia sí mismo es el camino para su encuentro y quizá sentir la vocación de ser.

De ahí la máxima del profesor Mairena a la ética por la estética, esa que lleva al modo de ser a través de la sensibilidad, una realidad firme e indestructible perteneciente al sujeto y en un nivel elevado de consciencia al ser cercano al corazón de lo absoluto<sup>38</sup>.

Machado advierte el camino sensible como el camino del amor, mostrando la raíz antropológica de la necesidad humana de amor. Si nuestra tarea es aprender a vivir, lo importante es atender a las revelaciones de la vida y del paso del tiempo, (angustia, esperanza, soledad...) es decir, entregarse al universo del corazón porque la educación en el vivir elige sentir aunque sea una espina dorada en el corazón clavada<sup>39</sup> para gritar: mi corazón no duerme. Está despierto, despierto<sup>40</sup>.

Si el fracaso del impulso erótico ha creado el concepto, el mundo categorial mental donde es enclavado en su propia construcción inmanente absorbiendo la vitalidad, el universo de la sensibilidad no encaja en ningún concepto. La lógica real poética se teje en lo

---

<sup>38</sup> Antonio Machado, *Obras completas. Poesía y prosa. Tomo II*. Edición crítica de Oreste Macrí, Espasa Calpe, Madrid, 1988. p. 687.

<sup>39</sup> Ob. Cit. p. 436.

<sup>40</sup> Ob. Cit. p. 442.

qualitativo, no en lo cuantitativo, no acota, sino que amplía en su querer inundarse de lo sensible, de las presencias y ausencias de las apariencias del ser. No quiere apresar sino dejar ser, no quiere controlar, sino sentir y amar.

Quizá así logremos cumplir ese modo de ser de los versos de Machado dedicados a Giner de los Ríos: “sed buenos y no más, sed lo que he sido entre vosotros: alma”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Ob. Cit. p. 587.

# Belleza, creación y sentimiento estético

FRANCISCO ESCANDÓN VALENZUELA

Profesor

Universidad Católica De la Santísima Concepción, Chile

El tema de la belleza o, la belleza como tema, es una de aquellas ideas o conceptos que es patrimonio de todo el mundo, quiero decir, es una de esas realidades curiosas en que cada una de las gentes se siente poseedora de su verdad más íntima y radical, hasta el extremo de decir u opinar lo que cada cual piense o sienta acerca de ella, con esa seguridad que da la convicción de la posesión objetiva de la verdad o, como en este caso, la vivencia del “sentimiento” de la belleza y, de su objeto, inteligiblemente captada en ese acto único en que consiste la posesión intelectual e intencional de una cosa, en este caso, una realidad u objeto bello, pero dicho con precisión, inteligiblemente captado en su belleza, quiero decir, de algún modo poseyendo el ser de una realidad que está más allá de su objeto material, sea este el que sea, claro está, sin hacer una separación en el orden de la creación tanto natural como artificial, y de este modo alcanzar la belleza misma en el acto que llamamos contemplación, esto es, la Belleza aprehendida como Trascendental.

La belleza parece ser, por lo pronto, para algunos, desde un punto de vista filosófico o metafísico, algo que es contradictorio, un cierto trascendental limitativo, por llamarlo así, o, si se puede decir también, secundario, ya que sus críticas apuntan precisamente a afirmar que existen “cosas que poseen fealdad”, cuestión que, en un primer momento, parece ser que dicha visión de algunos, posee razón de verdad y coherencia, pero que a nuestro juicio, metafísica y gnoseológicamente visto no es así, debido a que en esta misma crítica se encuentra presente una afirmación implícita, que es de tipo valorativa, a saber, la valoración o, mejor, el

reconocimiento del valor de lo bello como aquello con lo que se relaciona la fealdad ,es decir, posee a la Belleza como elemento objetivo de dicha crítica, como acontece en todo estudio y análisis acerca de algo o realidad estudiada, se trata siempre de ordenar aquello que se estudia, en suma, se trata en este caso de la crítica a la belleza, al *Pulchrum* como Trascendental, reduciendo dicho análisis o crítica a una cuestión puramente “estética”, me refiero con esta afirmación, a una reducción de la belleza a ese ámbito del alma humana que es el de las sensaciones en sentido exclusivo, ya que se trata precisamente de eso que llamamos bello y no de su contrario que es la fealdad, la que naturalmente nos produce un cierto rechazo, por lo que , al negar la trascendentalidad de la Belleza, en consecuencia, se llegaría a la conclusión de que al parecer deben existir “cosas” feas, quiero decir, ontológicamente feas, lo que viene a significar la existencia entitativa, existencial de la fealdad , no, claro está, de aquello a lo que se le asigna fealdad, lo que es una contradicción, es como afirmar la existencia de lo que no existe, porque la fealdad ontológica es la nada, ausencia de ser, al igual que el mal ontológico. Sólo existe fealdad como privación, como carencia de perfección, es decir, quero decir, de modo relativo y proporcional pero, sólo debido a que la belleza es un Trascendental, es decir, existe más o menos belleza respecto de un analogado principal, respecto de algo que es máximamente Bello, es de éste de quien se predica la belleza relativa. Es en este hecho de carácter gnoseológico- metafísico en donde se hace manifiesto y patente el aspecto eminentemente inteligible y, por tanto, gnoseológico de la belleza y su expresión estética y de si ésta es efectivamente un Trascendental, es decir, si la belleza posee la suficiente intensidad de ser – Bello- para constituir uno de esos caracteres o aspectos del Ser junto con la Verdad y el Bien.

Lo que nos interesa, por tanto, es tratar de comprender y mostrar , en la medida en que esto nos sea posible, la dinámica gnoseológica del despliegue de la inteligencia en lo que respecta al “ conocimiento” de la Belleza como un Trascendental. Y esto lo intentaremos hacer desde unas reflexiones metafísicas de un filósofo chileno, Osvaldo Lira Pérez (1904-1996).

Pues bien, Osvaldo Lira desarrolla sus análisis desde unos supuestos basados en Santo Tomás, en tres o cuatro cuestiones de la Suma Teológica, comentarios que me parecen muy profundos y sutiles, como suelen ser los escritos de Osvaldo Lira, los que de algún modo compartimos y que intentaré explicar y desarrollar desde nuestra propia perspectiva. ¿Quién puede colocarse en la subjetividad y en la intimidad y conciencia de otro?

Se suele atender y entender la cuestión de la belleza casi exclusivamente desde una perspectiva “estética”, o mejor, desde un puro esteticismo, quiero decir, desde una visión muchas veces reducida a una expresión de un sentimiento emotivo, esto es, desde una emoción más que desde un análisis especulativo de carácter ontológico, metafísico, o mejor, gnoseológico acerca del *Pulchrum*, lo que no significa, ni estoy afirmando bajo ningún aspecto ni pretexto, que la belleza no sea un sentimiento estético, lo es y sobremanera, pero lo es debido a que posee como fundamento primerísimo un “conocimiento estético”, un conocimiento del *Pulchrum*, un enterarse, un “saber” acerca del objeto, o, mejor aún, de una realidad bella, y lo es porque sólo el hombre, a través de sus sentidos, puede filtrar y hacer inteligible, de modo intencional, la captación de lo que llamamos la armonía y el orden en la realidad con existencia entitativa o poética de los entes existentes tanto naturales como artificiales y, sustanciales como accidentales o, ya que la belleza no es otra cosa que la plenificación del ser y su perfección máxima analógicamente apprehendida por la inteligencia del hombre, pero de manera especial, a saber, de modo intencional representativo, esto es, subjetivamente inteligida por él en la realidad de la diversidad de las cosas existentes, claro está, esencialmente diferenciadas, porque es ahí, en el existir de los entes constreñidos y limitados por su esencia, en dichos entes con sus accidentes, es ahí como se hacen patente a la inteligencia del hombre, a su entendimiento, la forma de las cosas en donde brilla como una luz el “esplendor” o resplandor de la belleza como carácter Trascendental del Ser y, por tanto, como objeto del entendimiento, pero cuidado, a partir de los sentidos, sin embargo, no de unos sentidos a secas, sino

de unos sentidos humanos, de unos sentidos arraigados en una inteligencia espiritual y arraigados no de cualquier modo, sino de modo sustancial como expresión de otro trascendental, a saber, la unidad, y no como un simple predicamento o categoría, o accidentalmente presente en el hombre, no, sino en la Unidad del alma humana, por ello las palabras de Santo Tomás en donde dice con esa profundidad que le caracteriza que: “los sentidos son un cierto entendimiento”<sup>1</sup>, claro está, porque el alma humana es toda ella un principio configurador, o mejor, un principio causal unificador de sus propias facultades en donde éstas tienen su raíz y, en consecuencia, también todas sus potencialidades; dicho de otro modo, y haciendo una analogía de proporcionalidad propia, podríamos decir que el alma es a sus facultades lo que el acto a la potencia, lo que viene a significar que el alma es inextensa, como afirma el P Osvlado Lira: “Lo es de suyo, por su propia condición de principio configurativo o formal. Por lo mismo carece de cantidad”<sup>2</sup>.

Lo que queremos afirmar es que el hecho estético es, sin duda alguna, un acontecimiento de nuestra vida sensitiva, que posee su fuente inicial como causa material y eficiente en esa capacidad del alma que llamamos sensitiva, sin embargo, sólo de forma secundaria, ya que principal y eminentemente es un acontecimiento de esa capacidad del alma que es la intelectual, como causa eficiente, final y formal, como de algún modo lo afirma Osvlado Lira: “De esta suerte, nuestros sentidos radican en el compuesto, sí. Pero principalmente en el alma y sólo secundariamente en el cuerpo, ya que, frente a la potencia vital, el órgano resulta un elemento necesario, sí, pero francamente subalterno. No se deben confundir, en efecto, la necesidad con la importancia”<sup>3</sup>

Lo que queremos decir es que el acontecimiento estético comporta y lleva consigo toda la integralidad de la persona humana, sólo que,

---

<sup>1</sup> S.Th., I<sup>a</sup>. Pars, q.5, a.3

<sup>2</sup> O. Lira. De Santo Tomás a Velázquez pasando por Lope de Vega. Pág.81, Ed. Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago, Chile 1981.

<sup>3</sup> Ibid, pág. 81

metafísicamente hablando, es necesario distinguir una prioridad ontológica, no cronológica de las facultades del alma, o de los principios estructurales de la hipóstasis que se llama persona. Existe una prioridad ontológica de la inteligencia espiritual de la persona humana frente al conocimiento sensitivo que, en el caso del hombre, por este acontecimiento, pasa a ser propiamente conocimiento sensible.

Ahora bien, por qué consideramos la Belleza como un verdadero Trascendental junto a la Unidad, el Bien y la Verdad, es lo que intentaremos explicar.

Para Osvaldo Lira, y siguiendo los principios de Santo Tomás en lo que dice relación a la siguiente afirmación del Aquinate en la Suma teológica en donde afirma: “Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso se canta al bien por bello. Pero difieren en la razón...”<sup>4</sup> en esta afirmación del Angélico creemos que está presente una afirmación explícita y de profundas consecuencias, ya que está diciendo que la Belleza y el Bien son lo mismo ya que poseen como fundamento lo mismo que es la forma, sin embargo, el Aquinate sabe perfectamente que tanto el Bien como la Belleza son captados por la inteligencia personal bajo razón distinta en los entes existentes, no se trata, como afirma Osvaldo Lira: “...que la identidad entre el Bien y la Belleza vengan a ser una simple coincidencia material en el sentido que de uno y otro concepto afecten a un mismo sujeto”, y agrega, “..sino que se trata de una verdadera coincidencia formal, hasta el punto de que la razón última explicativa intrínseca de la bondad de un ser es también, y con las mismas características, la de su Belleza”<sup>5</sup>. Se trata entonces de una identidad, de una coincidencia in re de todos los trascendentales entre sí, lo que significa que vienen a constituir diversos aspectos del Ser, manteniendo, claro está, cada uno su respectivo lugar, por decirlo así, respecto de los demás, debido a que, como sabemos, dichos aspectos requieren

---

<sup>4</sup> S. Th; 1<sup>a</sup>. Pars, q. 5, a. 3,c.

<sup>5</sup> O. Lira, *La Vida en Torno*, pág.15-16. Ed. Centro De Estudios Bicentenario 2004, Santiago, Chile.

cada uno órganos, o potencias adecuadas a ellos mismos, a saber, el entendimiento a la verdad, la voluntad al Bien como a su fin, y la belleza al entendimiento desde el punto de vista de la causa formal, de la forma, como la Verdad, sólo que de otro modo, no como pura “adecuación de la inteligencia a la cosa”, es decir, un juicio veritativo, sino que además como conocimiento o aprehensión intencional representativo de la realidad conocida, que en lo dicho consiste el conocimiento, solo que en el caso de la Belleza, le agrega algo distinto, otra característica o elemento que es el del deleite, el placer, la fruición y el gozo, dado en el equilibrio, la armonía y la proporción, captados por la inteligencia a través de los sentidos.

Dicho de otro modo, de lo que se trata respecto de los trascendentales metafísicos, es de que éstos se potencian entre sí en lo que poseen en común, y que además los constituye en lo que son, que es el Ser, logrando plenificarse cada uno en lo que es, alcanzando el mayor grado de perfección en la variedad infinita de los entes existentes en el universo de modo analógico.

Ahora bien, todo esto, claro está, supone la facultad de la inteligencia y el despliegue de su dinamismo gnoseológico, que como se ve actúa de manera distinta respecto de cada trascendental, y lo hace de manera también analógica. Por eso afirma respecto de la Belleza Santo Tomás que “...Por eso se canta al Bien por Bello. Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de fin, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello aquello cuya vista agrada. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal”<sup>6</sup> (St. C.5 art.3).

---

<sup>6</sup> S.Th., 1<sup>a</sup>. Pars, q. 5, a. 3,c.



Lo que podemos deducir de lo que nos dice el Angélico es que, en principio, los mismos trascendentales son de suyo analógicos, no unívocos, ni equívocos, ya que el ser mismo, que es en lo que coinciden cada uno de ellos se realiza de diversas formas como expresiones trascendentales del ser, lo que viene a significar que se realizan analógicamente, esto es, que se realizan como unidad, como verdad, bien y belleza en todo lo existente.

Por otra parte surge la pregunta de qué y cómo entender y explicar esta afirmación del Aquinate cuando dice que “lo bello va referido al entendimiento, ya que se llama bello aquello cuya vista agrada”<sup>7</sup>. Lo que nos está diciendo es que, precisamente, quién ve, quien observa, quien mira es la persona, esa unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual, esto es, unos sentidos humanos arraigados en una inteligencia no sólo inmaterial, sino además espiritual, y digo además no como algo que se le agregue accidentalmente al alma personal, sino como algo que le es esencial, o mejor y propiamente, como su ser actual y por lo tanto existencial. Sin embargo, a nuestro entender, agregaríamos algo más, se trata por esencia de una inteligencia creadora, claro está, en sentido analógico, ya que crea desde lo que existe, y no podría ser de otro modo, debido a que el hombre a través de sus facultades “recrea” gnoseológicamente en el seno de su inteligencia espiritual el mundo que le rodea, las realidades que le circundan o las cosas que ve, palpa u oye, pero ya no tan sólo representativamente sino también creativamente, o, si se prefiere, creadoramente, ya que el acto de conocer supone en la esencia de la inteligencia un acto creador muy especial que consiste en transformar o, mejor, en transfigurar en el mismo acto de conocer, la realidad aprehendida por nuestro entendimiento en el instante mismo en que toma conciencia de ello, de esa forma intencional que surge y proviene de una realidad ontológica y que recrea nuestra inteligencia en lo más íntimo y entrañable de nuestro yo en el preciso momento en que la persona conoce y su corazón siente aquella forma que anega su alma espiritual, cómo; recreándola en ese acto cognoscitivo y

---

<sup>7</sup> Ibid.

cordial pero que , sin embargo, también “crea”, porque debemos considerar la realidad desde dos aspectos o perspectivas; una desde la perspectiva del observador y otra desde el punto de vista poético o creador, aunque las dos son actividades intelectivas del alma espiritual del hombre, lo que viene acontecer es que sólo despliega su dinámica en cada caso de distinta manera.

Es interesante a este respecto analizar la palabra “concebir” y lo que ella nos puede indicar, ya que siempre las etimologías nos endilgan hacia el objeto significado, como cuando decimos por ejemplo: “ El Greco concibió en su mente El entierro del Conde de Orgaz”, o, que “Einstein concibió en su mente la teoría de la relatividad”, lo que estamos afirmando no es otra cosa que cada uno de ellos dió “forma” en su inteligencia del hermoso y “bello” cuadro, en el caso del Greco y en la hermosa y “bella” poesía de la teoría física, en el caso de Einstein, en suma, en la mente de cada uno de ellos se concibió, se dio “forma, se “creó” una nueva realidad , se trajo a la existencia lo que aún no tenía ser, lo que todavía no existía claro está, se entiende, en cuanto concebida en el entendimiento, en el espíritu con una unidad e integridad formal , lo que hace posible al mismo tiempo el que cada una de estas realidades pueda ser un acto de “creación” en quien la concibió en su mente, pero también , en quien la “recrea” en su inteligencia en el acto mismo en que son observadas y conocidas como espectador. Es curioso, la palabra concebir indica y significa de algún modo, “creación” y, como tal, dar sentido de la realidad, quiero decir, dar forma a lo existente, porque en definitiva lo que hay y existen son realidades individuales, sustancias, entes, pero que, sin embargo, en el acto creador del hombre, a través de su inteligencia, da sentido a esta diversidad de entes existentes dibujando, por decirlo así, un paisaje intelectual, pero real y, recordémoslo, no lo olvidemos, la palabra es creadora, como ya lo podemos constatar en las escrituras: “..hágase en mi según tu Palabra..”<sup>8</sup>, o , en el credo: “fue concebido por obra y gracia del espíritu Santo”, o, por último, como se dice en las escrituras: “el

---

<sup>8</sup> Lucas; 1,38

Verbo se hizo Carne”<sup>9</sup> ; por ello afirma Santo Tomás refiriéndose al entendimiento, que se da y se dinamiza, naturalmente, en el verbo y en la palabra, esto es, en el logos, lo siguiente respecto de la belleza: “... Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal”<sup>10</sup>.

Lo que deseamos afirmar es, que desde el punto de vista causal, es la causa formal, la forma como principio determinante y actual de la causa material, de la materia la que, como silueta de sí misma constreñida en la materia, limitada por ella, le permite al hombre al mismo tiempo traspasarla con una luz invisible para poseerla novedosamente por el verbo mental y la palabra y de este modo recrear , o , “crear” la realidad dándole “forma” y sentido pero, lo repetimos, de un “nuevo” modo. He aquí la maravilla que se da ontológicamente entre el Creador y la creatura espiritual de naturaleza racional, que es la persona humana al decir de Boecio, ya que convergen , precisamente, en la inteligencia, como facultad en el caso del hombre y como Inteligencia en Acto puro en el caso de Dios, he ahí el hombre como su imagen y semejanza, porque es a través de la inteligencia creadora en que somos, por gracia, co-creadores del mundo que nos rodea, cómo; conociendo el universo que nos rodea para luego co-crearlo con Él, o mejor, por Él, en suma, haciéndolo más verdadero, mas bueno y más bello.

La belleza, como trascendental que es , requiere como ya dice el Aquinate, de la unidad y la proporción en donde la belleza resplandece, se manifiesta, se hace verdaderamente patente para que el hombre se plazca y goce del Ser, y la materia, al mismo tiempo, por su forma se eleve y alcance nuevos grados de eminencia y perfección ya que contribuye entitativamente, sustancialmente a la plenificación del ser en la realidad existente, tanto de la realidad natural como de la artificial que la perfecciona a aquella en la belleza creada por el arte poético del hombre.

---

<sup>9</sup> Juan 1: 1-5

<sup>10</sup> S.Th., 1<sup>a</sup>. Pars, q. 5, a. 3, c.

La belleza, en último término, no es otra cosa que el esplendor de la forma, al decir del Angélico, la cuestión es qué se debe entender por esplendor o resplandor; creemos, siguiendo a Osvaldo Lira en este punto, que de lo que se trata es de un acontecimiento eminentemente espiritual, que es en lo que consiste la complacencia estética, ese instante o momento en que nuestro entendimiento, nuestro espíritu, es impactado por una suerte de realidad, gracias, claro está, al entendimiento mismo que se anega con una suerte de luz intensa y cegadora, por un instante, que le permite al hombre, por un momento, plenificarse a sí mismo, plenificar su propio ser con y por aquello contemplado, ya no solamente mirado u observado, sino que aquella realidad latente de lo patente se transforma en nuestro espíritu en una realidad infinitamente distinta y profunda, en la que simplemente no alcanzamos a ver el fondo, en donde lo latente de aquella existencia presente y patente a nuestros sentidos y a nuestra inteligencia, se hace plenamente patente, quiero decir, que reluce y brilla con esplendor el ser más entrañable de aquello que contemplamos, y es por ello que en estos casos las palabras no alcanzan, se hacen breves y pequeñas frente a lo latente y patente, pero que, sin embargo, en un intento de adivinación, o, intuición, se dibuja en nuestra mente como una silueta inefable que nuestro entendimiento palpa, por decirlo así, usando una metáfora, con la inmaterialidad de la palabra, o mejor, con la inmaterialidad del pensamiento y de este modo resplandece en el placer y gozo de la belleza como lo sublime de la inteligencia, pero que, sin embargo, la podemos comunicar, en algún grado, en el acto cognoscitivo como un instante o momento creador de la persona, en donde la belleza resplandezca como máxima plenificación y perfección del Ser.

Lo que pretendemos decir finalmente es que, existe una necesaria relación gnoseológica con fundamento ontológico entre la belleza como un acontecimiento espiritual y la realidad bella, entre lo latente y lo patente, lo latente es un acto que lleva a cabo nuestro entendimiento respecto de lo que está en la realidad, como dice Osvaldo Lira: “Por ello, el esplendor del que estamos hablando es el esplendor de una forma. Es decir, el de un principio unificador

y configurativo que, por consiguiente, hace ser a la realidad eso mismo que es; sinfonía, catedral, óleo, paisaje natural, etc. Y es ese esplendor-o, si se prefiere, esa patencia latente, o esa latencia- lo que habrá de producir la complacencia calificada con el epíteto de estética”<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> O. Lira, De Santo Tomás a Velázquez pasando por Lope de Vega. Pág. 93. Academia Superior de Ciencias Pedagógicas De Santiago, 1981, Santiago, Chile.



# *La belleza en la obra poética de Wojtyła*

PILAR FERRER RODRÍGUEZ

Profesora en la Facultad de Filosofía,  
Departamento de Antropología  
Universidad Católica San Vicente Mártir de Valencia  
pilar.ferrer@ucv.es

## **Resumen**

Nos proponemos analizar la belleza en la poesía de Wojtyła; para eso, en primer lugar, nos detendremos en su última obra poética *Tríptico romano* y a continuación examinaremos como pone de relieve que a través de la creación artística el hombre se comunica con los otros. El lenguaje hablado resulta así como empobrecido ante el lenguaje artístico. La poesía, con la musicalidad que le es propia, inscrita en las estructuras de la sintaxis poética es capaz de expresar la experiencia del Misterio. Ponemos de manifiesto la continua presencia de la obra poética en la vida de nuestro autor. La poesía de Juan Pablo II expresa el hombre en su integridad espiritual, y busca el sentido de la existencia humana. La poesía de Wojtyła, no menos que sus obras teatrales, está cargada de drama, el drama esencial de la existencia humana, en las obras teatrales, y de modo particular en las más recientes, como *El taller del orfebre*. Así en la poesía y dramas de Wojtyła se ve junto a la filosofía y la ética, su interés por el hombre.

## **Abstract**

We aim to analyze beauty as something transcendental in Wojtyła' poetry, first in his last poetic work, *Tríptico Romano*, and afterwards, we will study how Wojtyła highlights the fact that through artistic creation, man communicates with others. Spoken language is thus impoverished before artistic language. Poetry reveals the mystery. Wojtyła's literary works follow the great Polish tradition. We try to show the continued presence of poetic work

in our author. Poetry, with its own musicality, which is embedded in the writings of poetic syntax, is able to express the experience of the Mystery. John Paul II's poetry expresses man in his spiritual integrity, and seeks the sense of human existence. Wojtyła's poetry is fraught with drama in his plays, but the essential drama of human existence, like in *El taller del Orfebre*. Thus, the interest in man –together with philosophy and ethics- can be appreciated in Wojtyła's plays and poetry.

## Introducción

Tratamos de examinar la belleza a través de la obra poética y dramática de nuestro autor poniendo de relieve la estrecha relación entre ambas y haciendo referencia a algunas obras filosóficas con ellas relacionadas. Los dramas en los que aparece como autor son de poesía dramática. Partimos de su última obra poética *Tríptico romano*, la más cercana a nosotros, continuamos estudiando sus poesías y su obra dramática en la que se refleja la vena poética de nuestro autor, donde culmina lo que se ha llamado el teatro interior.

### 1. El artista y la belleza

Para Wojtyła poesía y drama son un modo de expresión necesaria para acercarse a lo existente. Y así a través de su obra poética penetra en el mundo real más profundamente que con el lenguaje filosófico; es muy elocuente el juicio que Wojtyła, apasionado de la poesía mística, hace en el artículo *Sobre el humanismo de San Juan de la Cruz*, 'la poesía puede transmitir lo que no hace el lenguaje cotidiano, prosaico, ni la terminología científica'. Penetrar en lo real supone conocer de un modo más profundo<sup>1</sup>. El lenguaje necesita una metáfora, un símbolo, una poesía que visualizan la verdad de un modo existencial y más directo, de un modo personal y así al final de su vida regresa a la forma poética<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Citado por M. Burghardt en *KAROL WOJTYLA LE POESIE GIOVANILI*, Cracovia, primavera-estate 1939, Lumsa. Roma Edizioni Studium, 2004, p. 21.

<sup>2</sup> Marek GILSKI y Robert J. WOCNIAK, *La teología poética de Karol Woj-*



La obra poética más conocida de Karol Wojtyła es *Tríptico romano*, la última de su publicación, en 2002. Después de miles de discursos, cientos de publicaciones doctrinales, y de libros de pensamiento e incluso autobiográficos (*Don y misterio*), a los 82 años Wojtyła se asombra, se adentra en el misterio, intuye luces en el mundo visible, busca, goza, sufre, o se abandona. En definitiva, creyentes y no creyentes contemplan con sorpresa a un hombre que desnuda sus pensamientos más íntimos ante el mundo. Y conocen al poeta.

En la creación artística el hombre se comunica con los otros. El lenguaje hablado, resulta así como empobrecido ante el lenguaje artístico. “La belleza es en un cierto sentido la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza. Lo habían comprendido acertadamente los griegos que, uniendo los dos conceptos, acuñaron una palabra que comprende a ambos: «kalokagathia», es decir «belleza-bondad». A este respecto escribe Platón: «La potencia del Bien se ha refugiado en la naturaleza de lo Bello»<sup>3</sup>.

Weigel<sup>4</sup> pone de manifiesto en su emblemática biografía: “Tratan de comprenderme desde fuera. Pero sólo se me puede entender desde el interior”<sup>5</sup>. Tratar de entender desde el interior es algo difícil, pero absolutamente imprescindible si no queremos quedarnos en la superficie de alguien. Con este deseo es necesario enfrentarse a la obra poética de nuestro autor y facilitar algunas claves hermenéuticas que permitan adentrarse en su obra, especialmente en la poesía y el drama<sup>6</sup>. Los poemas son indudablemente una

---

tyła: Sus primeros escritos como fuente de su pensamiento maduro, en *Scripta Theologica* vol 46,2, p 408.

<sup>3</sup> PABLO II, Papa Juan. *Carta a los artistas*. 2000, n. 3.

<sup>4</sup> WEIGEL, G., *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, p. 23.

<sup>5</sup> Ib. p. 24.

<sup>6</sup> Véase a este respecto mi trabajo FERRER, P, *Una aproximación a la obra de Karol Wojtyła*, en JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO (ed), “Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo”, Universidad Católica San Antonio, Murcia 2006, p. 133.

clave importante para conocer mejor a Wojtyła. Nos revelan su visión del mundo, su forma de entender los valores, sus relaciones interpersonales y su actitud para consigo mismo<sup>7</sup>.

*1. 2. La auténtica intuición artística va más allá de lo que perciben los sentidos*

En el tercer milenio y ante la sed de trascendencia de nuestra civilización Wojtyła recupera el lenguaje artístico como esencial para llegar a los hombres de hoy. Tenemos necesidad del arte, en efecto, debemos hacer perceptible, más aún, fascinante en lo posible, el mundo del espíritu, de lo invisible. Debemos por tanto acuñar en fórmulas significativas lo que en sí mismo es inefable. Ahora bien, el arte posee esa capacidad peculiar de reflejar uno y otro aspecto, traduciéndolo en colores, formas o sonidos que ayudan a la intuición de quien contempla o escucha. Necesitamos de aquellos que sepan realizar todo esto en el ámbito literario y figurativo, sirviéndose de las infinitas posibilidades de las imágenes y de sus connotaciones simbólicas<sup>8</sup>.

Los hombres de nuestra generación necesitan asombrarse y reconocer la “sacralidad” que les rodea en el mundo visible. “En contacto con las obras de arte, la humanidad de todos los tiempos, también la de hoy, espera ser iluminada sobre el propio rumbo y el propio destino”<sup>9</sup>.

Podemos decir que su obra supera la profunda escisión de la cultura contemporánea entre las esferas aparentemente autónomas de lo “sagrado” y lo “profano”. Esta poesía sacraliza la plenitud de la existencia humana y es un logro —y no solamente literario— sin parangón<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. Jan Machniak DIOS Y EL HOMBRE EN LA POESIA DE KAROL WOJTYLA , God and Man in The Poetry of Karol Wojtyła – John Paul II, en <http://www.janmachniak.pl>

<sup>8</sup> Cf. Carta, o. c, n.12.

<sup>9</sup> Carta, o. c, n. 14.

<sup>10</sup> JABLONSKA, M. *Juan Pablo II. El escritor que fue Papa*, Aguilar 2015, p.79.

## **2. La poesía en Tríptico romano**

*Tríptico romano* no es lo que se daría en llamar “un escrito de madurez” sino que enlaza perfectamente con la frescura de aquel joven poeta de Cracovia, que cuando quiere expresar a gritos su interioridad, cuando desea hacer partícipe al otro de la grandeza de lo creado, irremisiblemente tiene que hacerlo con su personalísimo estilo poético. *Tríptico Romano* es “una epifanía de la belleza”.

Hacer poesía es naturalmente cuestión de talento literario, pero en el caso de Wojtyła, existen sobre todo motivos de carácter espiritual que explican su obra literaria. Vale la pena reflexionar sobre la continua presencia de la obra poética en la vida de Juan Pablo II. Los periodos de pausa parecen solamente demostrar la importancia de escribir para un hombre de meditación y de contemplación. Lo confirma de modo absoluto el *Tríptico romano*, un poema escrito después de un cuarto de siglo de silencio poético, cuando parecía que la obra poética fuese ya un capítulo cerrado en la vida de Juan Pablo II. Él une la propia enseñanza a la experiencia, que provoca un continuo asombro llega a la poesía como basa de su pensamiento filosófico. Pero ello no significa en absoluto que puede ser completamente traducida a los conceptos del pensamiento sistemático. Solamente la poesía es capaz de expresar la experiencia del Misterio.

*Tríptico romano* comienza con la imagen del torrente:

*La bahía del bosque baja  
al ritmo de arroyos de montaña.*

La observación del torrente, que despierta asombro, es la introducción a la meditación sobre el sujeto mismo.

*Al caer, el torrente no se asombra  
y los bosques bajan silenciosamente  
al ritmo del torrente  
- pero, ¡el hombre se asombra!*

*De este asombro nace la dirección de la meditación:  
Si quieres la fuente encontrar,  
tienes que ir arriba, contra la corriente<sup>11</sup>.*

Estos versos se pueden interpretar como una evocación a los arquetipos del torrente y de la fuente, presentes en la poesía mística del autor del *Cántico espiritual*.

Debemos concordar con Czeslaw Milosz que el poema es una provocación a la mentalidad contemporánea postmoderna. Es incluso ilegible según las categorías de una estética que se refiera exclusivamente a las impresiones de los sentidos, o de la estética de los juegos de palabras. La poesía de Juan Pablo II, como también la poesía de San Juan de la Cruz, expresa el hombre en su integridad espiritual, busca el sentido de la existencia humana. Es una poesía de fe.

### **3. Primeras obras poéticas**

En los años en que asistió al Instituto de Enseñanza Media tienen lugar sus primeros encuentros con los grandes representantes de la literatura polaca clásica. Su poesía continúa la gran tradición de la poesía sapiencial que se inicia en la literatura universal con los cantos del Rey David y cuenta con los poemas de figuras cimeras de Dante, San Juan de la Cruz, Mickiewicz, Norwid y otros. Tal vez Karol Wojtyła aprendió entonces la fuerza de la palabra, que tiene la capacidad de dar fe y esperanza, que modela el corazón del hombre y su espíritu, y que tiene poder para cambiar al hombre entero<sup>12</sup>. Para entender su personalidad hay que tener en cuenta su obra poética.

El interés por la literatura es la primera señal de la búsqueda de la verdad que ocupa la vida de nuestro autor, sobre todo la verdad acerca del hombre. La filosofía, la teología y la poesía expresan la

---

<sup>11</sup> PABLO II, Papa Juan. *Tríptico romano: poemas*. UCAM 2004, p. 23.

<sup>12</sup> Cf. GZIK, J. *Análisis antropológico-moral del amor conyugal en los escritos de Karol Wojtyła*. 1997.

misma verdad, pero de manera distinta. El amor por la literatura empieza en el joven Karol en el liceo de Wadowice, donde había iniciado también una actividad teatral<sup>13</sup>. Había una estrecha relación entre ambos intereses. Así los dramas en los que aparece como actor son obras de poeta y en su mayor parte se trata de poemas dramáticos.

Los primeros escritos datan de los años 1938-1939. Se descubre a primera vista que algunas de sus composiciones poéticas son significativas y conmovedoras, como por ejemplo las recogidas bajo el título *Canto del Dios escondido*<sup>14</sup>, *Meditaciones sobre la muerte*<sup>15</sup>, *Peregrinación a los santos lugares*<sup>16</sup> y *La cantera de piedra*<sup>17</sup>. En esta última Wojtyła presenta, de manera verdaderamente conmovedora el significado del trabajo en una cantera de piedra para sobrevivir después de la guerra durante la ocupación nazi<sup>18</sup>. Sin embargo es necesario reconocer que la vena poética de Wojtyła se revela sobre todo en los dramas por él compuestos.

Para leer, comprender a fondo y gustar, de algún modo las composiciones dramáticas de Wojtyła, es necesario tener bien presentes algunos hechos y eventos esenciales con los que están relacionadas. En su juventud no sólo tuvo una gran pasión por el teatro, sino que quería dedicarse profesionalmente al teatro mismo. Experimentó y vivió en primera persona sus componentes: comenzó ejerciendo el papel de recitante y después de actor; trabajó como ayudante y como director; organizó espectáculos y fue también crítico teatral; tradujo textos como el *Edipo* de Sófocles<sup>19</sup>. Además, Wojtyła estuvo firmemente convencido de que el teatro tiene *una gran fuerza ética*.

---

<sup>13</sup> Cf. TABORSKI, B., Introduzione, en WOJTYLA, Karol. *Tutte le opere letterarie*. Edited by Giovanni Reale. Milan: Bompiani, 2001.

<sup>14</sup> Cf. Ib., p. 44.

<sup>15</sup> Cf. Ib., p. 90.

<sup>16</sup> Cf. Ib., p. 180.

<sup>17</sup> Cf. Ib., pp. 276-409.

<sup>18</sup> Seguimos a G. Reale, *Saggio Introduttivo*, en WOJTYLA, Karol. *Tutte le opere letterarie*. Edited by Giovanni Reale, Milan: Bompiani, 2001, pp XV y ss.

<sup>19</sup> Cf., Ib. pp. 249-275.

Pero “la atención de Wojtyła no se fija tanto en la forma en que se expresa la verdad como en la verdad misma que quiere desvelar y describir. La intención principal no es la belleza de la forma concebida como una meta en sí misma, sino la comprensión de la verdad. Las poesías de Wojtyła testifican no tanto su afán artístico, sino más bien su interés filosófico por la verdad. Hacer poesía significa para él un acto filosófico de búsqueda de la verdad. Es la búsqueda filosófica de la verdad la que conduce a Wojtyła en la dirección de la poesía y posteriormente hacia una teología poética”<sup>20</sup>.

#### 4. Unidad entre poesía y pensamiento

Para Wozniak, existe la unidad de la forma y materia de su discurso poético: “Al inicio y al término está presente la poesía. No solo las primeras, sino también las últimas obras del pontificado (*Tríptico Romano*) tienen forma poética. Este es un factor de la unidad de su pensamiento que muestra que no es posible transmitir toda la riqueza del hombre y del mundo utilizando solamente una especulación rigurosa”<sup>21</sup>.

Antes de adentrarse en el terreno de la escritura especulativa su empeño se centra en la poesía. Esto es importante para comprender el valor trascendente y decisivo que tuvo la poesía en toda su formación y en su postura existencial-intelectual. Aunque después de su elección como sucesor de Pedro Wojtyła deja de escribir poesías, regresa a ella formalmente antes de su muerte con el *Tríptico*.

Así pone de manifiesto Jabloska: “La poesía, al igual que cualquier otra creación artística, puede desempeñar también el papel epistemológico que las formas de creación puramente intelectuales o científicas resultan incapaces de desempeñar. La lectura del puñado de obras de la etapa madura de Karol Wojtyła sugiere que la poesía era precisamente el “laboratorio” de su corazón, de su

<sup>20</sup> WOCNIAK, R. La teología poética de Karol Wojtyła: Sus primeros escritos como fuente de su pensamiento maduro, en *Scripta Theologica* vol 46, 2, p. 407.

<sup>21</sup> *Ib.*, p 409.

imaginación y de su mente, un laboratorio donde ponía a “prueba” lo que no puede expresarse de ninguna otra manera: el misterio del amor humano, la maternidad y la paternidad, la muerte, pero también el secreto de un arroyo en el monte o de una piedra”<sup>22</sup>.

Wojtyła utiliza el lenguaje poético no únicamente como un artista, un poeta, sino sobre todo como un filósofo, y lo hace ya desde los momentos más tempranos de su vida. En efecto, la forma más adecuada y preferida de expresión de su pensamiento es lo poético<sup>23</sup>.

#### *4.1. Temática de su obra*

Muchas de las ideas más importantes de Wojtyła aparecen por primera vez en forma poética y posteriormente son interpretadas y comentadas en otros textos. Así lo vemos en el drama dedicado al amor y al matrimonio *El taller del orfebre*, que encuentra su interpretación en *Amor y responsabilidad*; y lo mismo sucede con los demás temas que importaban a Wojtyła. Todos ellos se pueden encontrar ya antes en su reflexión poética. El hombre es uno de los temas principales de Wojtyła, se interesa por la existencia dramática del hombre.

Describe algunas situaciones existenciales inseparables de la vida humana, muestra el drama de la vida, un drama que empuja al hombre a trascender la mediocridad y lo obliga a elegir entre la santidad y la pérdida de su condición humana. En la poesía de Wojtyła, la cruz y la resurrección son el camino donde se realiza la madurez auténtica del hombre, donde el hombre toma plena conciencia de su valor y de su destino en la comunidad y a través de ella. La poesía de Karol Wojtyła es «mayoritariamente, una poesía contemplativa, y el resplandor que ilumina su interior proviene de una fuente mística. Si no comprendemos esto, no seremos capaces de traspasar su umbral. La belleza, que es la medida de su importancia, se oculta en su interior, es lo que la imaginación

---

<sup>22</sup> JABLONSKA, o. c. Juan Pablo II, p 77.

<sup>23</sup> Cf. WOCNIAK, R. La teología poética, o.c. p. 409.

intenta conseguir abriéndose camino arduamente, lo que piensa con un corazón que ama al hombre y al Dios-Hombre, lo que descubre y en presencia de lo cual la mente y el corazón quedan atónitos, asombrados. Y a veces no ven más que oscuridad»<sup>24</sup>.

#### 4.2. Poeta hasta el final de su vida

Wojtyła afirmaba que, después de su elección como Romano pontífice, la composición de obras poéticas debía considerarse, para él, “un capítulo cerrado”. En 2003, en cambio, con sorpresa de todos, salió el “*Tríptico romano*”. El motivo es claro para el profesor Reale: las tres configuraciones espirituales –en un inescindible nexo estructural- de “poeta”, “filósofo” y “teólogo” son en él lo que Platón llamaba “genio poético”, es precisamente tal genio el que acompaña a Wojtyła, y que está presente en todo lo que él hace y dice<sup>25</sup>.

El *Tríptico romano* es un texto poético, bello y conmovedor, pero su lectura y comprensión no son fáciles si no se adquieren –por usar expresiones de la filosofía hermenéutica- las “pre-nociones” y los “pre-conocimientos”, que nos permiten entrar en el “círculo hermenéutico” preciso, que nos ayude a entender el elemento específico que lo caracteriza<sup>26</sup>.

El lenguaje del poeta está meditado a conciencia. Karol Wojtyła aspira visiblemente a una precisión cristalina, gracias a la cual la idea o la imagen no encuentran estorbo alguno en el lenguaje para revelarse al oyente<sup>27</sup>.

### 5. La obra dramática

Junto a la poesía el interés de Karol Wojtyła por el teatro es particularmente significativo. A través de una participación

---

<sup>24</sup> JABLOSKA, M, o.c, p.77-78

<sup>25</sup> Cf. REALE, G, Saggio introuitivo en WOJTYLA, Karol. Metafisica della persona. *Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, 2003, p. XX y ss.

<sup>26</sup> Cf. Ib.

<sup>27</sup> Cf. JABLOSKA, o. c, p 74.



multiforme como autor, como teórico y, algún tiempo, como actor, ha contribuido al desarrollo de un tipo particular de teatro. Sus dramas son la parte más importante de esa contribución y, como sus poemas, las obras de teatro de Wojtyla tocan el misterio de la existencia humana. Pertenecen a la categoría de dramas enfocados al alma del hombre dejando de lado trama y acción. El teatro de Wojtyla crea lo que es conocido como teatro interior en el cual el tema es la existencia del hombre, su lugar en el mundo. Basado en su experiencia del teatro de la palabra y la rica tradición del teatro del misterio, Wojtyla se empeña en fortalecer el valor de la palabra como medio de expresar la comunión personal con Dios y los seres humanos. La tarea del actor era introducir al oyente en esa intimidad, minimizándose a sí mismo hasta el punto en que la verdad de la palabra hablada llegara a trabar contacto con el oyente. Estuvo influenciado por Kotlarczyk que había querido crear un «teatro de la palabra interior» en el que trama, vestuario y otros elementos habitualmente asociados al teatro quedarán reducidos al mínimo. Lo que contaba era lo que tenía lugar en la conciencia de la audiencia, que se tornaba posible gracias a la destacada y abnegada disciplina de los actores.

El empeño de Wojtyla como dramaturgo abarca unos veinticinco años. De los seis dramas que conocemos, tres han sido escritos después de su ordenación sacerdotal. La mayor parte de sus trabajos dramáticos no está constituida por los dramas para el escenario, aunque pueden ser, y han sido, puestos en escena. “Los textos teatrales compuestos con este espíritu se convierten en “dramas espirituales del hombre”, viajes metafísicos en lo íntimo de las conciencias, como se nota en particular en *Hermano de nuestro Dios*, en *El taller del orfebre* y en *Esplendor de paternidad*”<sup>28</sup>. En esta perspectiva hay que subrayar la importancia de la visión poética del matrimonio, del amor conyugal y de la maternidad y paternidad, que posteriormente da lugar a su conocida teología del cuerpo.

---

<sup>28</sup> REALE, G, *Karol Wojtyla y la palabra del poeta*, en MELINA, L., & GRYGIEL, S. (2008). *Amar el amor humano. Edicep*, Valencia, p. 94.

La poesía de Wojtyła, no menos que sus obras teatrales, está cargada de drama, el drama esencial de la existencia humana. En las obras teatrales, y de modo particular en las más recientes, como *El taller del orfebre*, manifiesta el interés de nuestro autor en la filosofía y en la ética, así como su experiencia e interés por el hombre. En este último el amor humano encuentra su propio sentido en el misterio de Dios mismo. Paralelamente, en *Esplendor de paternidad* el deseo humano de salir de la soledad y entrar en el espacio de la comunión personal conectado con el deseo de dar/transmitir la vida al otro desvelan su fundamento teológico. El carácter relacional del ser humano que en su propia dinámica tiende a la fecundidad es una representación creada del misterio más profundo de Dios mismo: la paternidad/maternidad son iconos de la vida trinitaria<sup>29</sup>.

Esta variedad de modos de acceso a la realidad: filosófico, literario, artístico, existencial, se apoya en la convicción de que la experiencia humana es muy rica y no se puede reducir a un único análisis, por lo que la literatura (y, en concreto, el teatro) se considera una nueva forma de acceso al hombre, que ofrece ámbitos distintos de los que alcanza la indagación filosófica. Por eso Wojtyła siempre unía el arte y el pensamiento como medios más para enaltecer al hombre mismo y a su cultura.

Esta visión del teatro, del poder transformador de la cultura, fue para Juan Pablo II un punto de encuentro y diálogo con artistas e intelectuales, incluso con algunos que no compartían la fe católica ni sus enseñanzas, pero que podían compartir con él la afirmación de Dostoievski: «Se ha dicho, con profunda intuición, que la belleza salvará al mundo», que el Pontífice recoge en su Carta a los artistas.

## Conclusiones

Podemos concluir, después del rápido recorrido de nuestro trabajo, como la belleza en nuestro autor se entronca en la

---

<sup>29</sup> Cf. WOZNIAK, o.c., p. 415.

tradición de la cultura polaca. La poesía y el arte son un lugar de comunicación con los demás, como se pone de manifiesto sobre todo en los dramas; a través de la palabra, el hombre de Wojtyła es un ser en comunión. El artista es un constructor de belleza en la medida en que en la propia vida manifiesta esa belleza. La concepción dramática de la existencia de Juan Pablo II le permite desarrollar una noción de arte profundamente enraizada en la vida. El uso del lenguaje simbólico y poético ayudará a Wojtyła en su comunicación con el mundo contemporáneo. Pero será finalmente el amor, síntesis de dos existencias, el que será capaz de transformar a las personas. Y así Adán dice: El amor no es una aventura. Pose el sabor de toda la persona. No puede durar solo un instante. La eternidad del hombre pasa a través del amor<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> WOJTYŁA, K, *El Taller del orfebre*, BAC, p 55.



***Teresa de Jesús: la vida es sueño.  
Intertextualidad y posicionamiento estético***

MARÍA DEL PILAR GARCÍA BUENDÍA  
UNED  
mmgbuendia@madrid.uned.es

**Resumen**

Teresa de Jesús construye su imagen poética, la analogía de la vida como un sueño, en el contexto de sus lecturas y condicionada por su experiencia individual y por su posicionamiento como autora en el ejercicio del compromiso radical que todo místico ha de asumir (Javierre, 1982; Hunston y Thompson 2012).

El objetivo de este trabajo es presentar el tratamiento del tópico estético La vida es sueño por parte de Teresa de Jesús en *El libro de la vida* (1562-65), que por su originalidad, constituye un ejemplo de intertextualidad y de entretexto dentro de la tradición del pensamiento europeo. Ya por sí misma, la convención filosófica y literaria que equipara simbólicamente la vida al sueño es un potente ejemplo de intertextualidad, definida en este estudio como la relación de reciprocidad de los textos que de esta autora presentamos con otros autores y con otros textos: aquéllos que en su génesis lo precedieron y lo hicieron posible y aquéllos a los que habría inspirado. (Barthes 2009; Beristáin 2006; Bajtín 1986; Kristeva 1978, 1998; Ricoeur 1975).

Los textos a los que nos referimos forman parte del capítulo XVI, del capítulo XXXVIII y del capítulo XL del *Libro de la Vida*. En ellos, la autora equipara sus experiencias comunicativas místicas al sueño y convierte la realización textual de su pensamiento, inconscientemente o no, en un puro entretexto. A la vez, y por ello, estos textos se tipifican como actos discursivos de evaluación en línea con la definición teórica en Alba-Juez y Thompson 2014 y la demostración empírica en García-Buendía 2015.

Este trabajo sitúa a esta autora dentro del desarrollo estético de este tópico utilizado como estrategia retórica en la tradición filosófica y literaria occidental, desde los filósofos griegos hasta los últimos desarrollos en el cine del siglo XX.

### **Teresa de Jesús: el *Libro de la vida***

*El libro de la vida, ejemplo básico de intertextualidad y de contextualidad*, es una obra muy compleja escrita con una apabullante sencillez; tan apabullante como aparente, puesto que se sirve continuamente de símiles y de imágenes de la vida cotidiana para explicar conceptos teosóficos muy complejos. Algunas imágenes son tan sencillas como poderosas, como el vuelo y la levitación. Esta es la mirada poética de Teresa de Jesús en la teología. Esas imágenes poéticas se construyen a partir de su experiencia dentro del grupo social –el convento- y de la sociedad tan contradictoria como peligrosa en la que eligió escribir y sobrevivir.

Aborda la ecuación de la vida - sueño ligada a la locura fingida, con imágenes con las que genera de manera recursiva y dinámica su personal experiencia mística que plasmará en las instancias de comunicación mística (García Buendía 2015) con las que declara su estado en niveles paralelos de conciencia:

“...cuando me saca el Señor de mí; ni creo soy yo la que hablo desde esta mañana que comulgué. Parece que sueño lo que veo y no querría ver sino enfermos de este mal que estoy yo ahora. Suplico a vuestra merced que seamos todos locos, por amor de quien por nosotros de lo llamaron”. (*Vida* 16, 6)

Cómo se imprimen las imágenes culturales de una época en la mentalidad de sus coetáneos y cómo estas imágenes condicionan la mentalidad colectiva -y la de Teresa de Jesús- es el concepto extenso de contextualidad que se maneja en este trabajo, como una característica fundamental de la tarea compositiva de esta autora junto con la proyección relacional de su trabajo, la intertextualidad forjada a través de los iconos culturales que conforman el imaginario colectivo de su tiempo, sus implicaciones

sociales condicionando, determinando, construyendo géneros y textos (Bajtín 1986).

Teresa de Jesús es una ávida lectora; especialmente, de los autores cristianos; entre ellos, San Agustín<sup>1</sup>, quien en sus sermones, en su oficio de predicar, tiene como objetivo, instruir al pueblo. Para ello, decide sacrificar la retórica que dominaba por un lenguaje sencillo que sea inteligible para su auditorio. San Agustín habla de una *diligente negligencia* (Pascual 2013: 39) que Teresa de Jesús asume y practica en toda su obra, escrita en un personal “estilo ermitaño”, como lo denominó Menéndez Pidal, o como “sermo humilis”, según lo califica García de la Concha<sup>2</sup>(1978: 48). San Agustín sabe que ha de llegar al corazón y entretener a quien le escucha. En sus *Obras completas*, editadas en 1526 por J. Froben, figura como prefacio una carta que Erasmo de Rotterdam, dirige a Alfonso de Fonseca, arzobispo de Toledo. Teresa de Jesús conocía esta obra (Pascual 2013: 39-40). Además, es probable que emulase también a San Agustín en su manera de argumentar sin herir, en la ternura que emana del *Libro de la Vida*.

La experiencia mística se expresa en un lenguaje de todos y cumple la triple funcionalidad clásica de instruir, deleitar y conmover sirviéndose de palabras relativas a la Naturaleza para explicar la experiencia sobrenatural del encuentro, de la comunicación directa, de la unión con Jesús. Teresa de Jesús, como todos los místicos, se apoya en imágenes, símiles, metonimias, metáforas que establecen el valor arquetípico de asociaciones fundamentales como la luz con el origen que es Dios; como la tiniebla con el demonio o con la duda o con la dificultad, con los escollos en el camino hacia Dios. El sueño, en Teresa de Jesús es una categoría de la imaginación, es también un estado posterior y es consecuencia de una vivencia, de un arrobamiento.

Decía San Agustín en su definición de la imaginación como potencia independiente que su prototipo es el sueño:

<sup>1</sup> *Vita nostra somnum est*, decía San Agustín.

<sup>2</sup> La palabra sermo, igual que la griega homilía significan originariamente ‘conversación familiar’.

Removet se anima ab his sensibus certo intervallo temporum et eorum motus, quasi per quasdam ferias reparans, imagines rerum, quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat et hoc totum est somnus et somnia.

Para el neoplatonismo esta autonomía de la imaginación cuando los órganos de los sentidos no están afectados es una demostración de su independencia. Para nosotros es, por lo menos, una prueba más del sentido que los vocablos vis y actus y los correspondientes conceptos tienen en este segundo estadio de la ascensión del alma.

La tradición cultural que precede a los autores del Renacimiento europeo es la Edad Media. En este tiempo, uno de los trabajos intelectuales más populares eran los libros de ejemplos y los manuales de educación para príncipes. Entre ellos, destacamos *El príncipe*, de Maquiavelo y *El conde Lucanor*, de Don Juan Manuel. Centramos nuestra atención en este último título por su tratamiento del tópico onírico.

### **1. La vida es sueño en la Edad Media: Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor***

*En el Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio, en el Exemplo XI, “De lo que aconteció a un deán de Sanctiago con don Yllán, grand maestro de Toledo”, a través de Patronio, Don Juan Manuel presenta dos temas tradicionales: el tema de la ingratitud y el tema de la ilusión mágica vs. la realidad de la vida, y los presenta en un marco real y conocido: la ciudad de Toledo, famosa en la Edad Media como sede de la nigromancia. El maestro<sup>3</sup>, don Yllán que conoce previamente la ingratitud del deán, de manera fulminante hace que su carrera se estrelle contra la sencillez de las perdices, que son el nexo fundamental con la realidad.<sup>4</sup> ¿Está entre las lecturas de Teresa de Jesús este tratado de educación de la Edad Media?*

---

3 *Maestro* en las artes de la magia.

4 La nigromancia es, según Joan Corominas, en el *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*: “El arte abominable de executar cosas extrañas y preternaturales por medio de la invocación del demonio y pacto con él”. Esta definición evoca el *Fausto* de J.W. von Goethe.



## **2. La paradoja de la vida es sueño en el Renacimiento: Teresa de Jesús, Cervantes y Shakespeare**

El tratamiento de Teresa de Jesús de este tópico estético ha sido ignorado por la crítica literaria de todos los tiempos. +Resulta sorprendente, insólito, no encontrarla referida a la obra de Teresa de Jesús en ninguno de los manuales de Historia de la Literatura que suelen recomendarse a los estudiantes universitarios de Literatura o de Teoría de la Literatura, o de Lingüística; ni tampoco en aquellos recomendados a estudiantes de niveles preuniversitarios. Sin embargo, la definición de la vida como sueño ha sido ampliamente citada y referida exclusivamente a la obra dramática *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca, estrenada en 1635, y, especialmente, al famosísimo monólogo de Segismundo, -obviando también la alocución *ad hoc* de Rosaura en la obra mencionada. Este es un tema que puede encontrar su explicación en la secular misoginia europea, que está fuera del objetivo de este trabajo.

La ecuación vida = sueño es un tópico cultural muy antiguo. Entre los precedentes de Teresa de Jesús, ya San Agustín decía que nuestra vida es un sueño. Los autores cristianos y los místicos anteriores a Teresa de Jesús y a Pedro Calderón lo han tratado. Revisando la lista de autores cuyas obras eran lecturas de cabecera para Santa Teresa, lo he encontrado en San Agustín, en su Sermón 345, sobre El menosprecio del mundo, que el obispo de Hipona escribió en Cartago entre los años 416 y 428: “Esta vida es un sueño; estas riquezas se escurren como en sueños. Escucha el salmo, ¡oh rico extremadamente pobre! : *Durmieron su sueño, y nada hallaron en sus manos todos los varones ricos.*”

Fray Luis de Granada, otro de los autores de cabecera de Teresa de Jesús, en su obra *De la Oración y Consideración*, Tomo I, Cap. IX, 7 dice:

Porque muy pocos días después de acabada la vida, se acaba también con la vida la memoria, por muy resplandeciente que haya sido la persona. Finalmente parecía tan breve á muchos de aquellos sabios

antiguos esta vida, (f) que uno dellos la llamó sueño; y otro, no contento con esto, la llamó sueño de sombra, paresciéndole que era mucho llamarla sueño de cosa verdadera, no siendo á su juicio más que sueño de cosa vana.

(“De las miserias y condiciones desta vida; y primero de la brevedad della vida”, p. 28).

La expresión “sueño de sombra” en este texto la equipara el autor a “sueño de cosa vana”; sombra como cosa vana. En Teresa de Jesús, sin embargo, podría haberse interpretado ese “sueño de sombra” como una metáfora de la vida física y tangible, la vida que percibimos a través de los sentidos, en un sentido neoplatónico que habría absorbido de las obras de San Agustín, entendiendo este mundo como la antesala de la vida verdadera, como distracción, continente de sombras a las que prestamos toda nuestra atención cuando, en realidad, lo verdaderamente importante es la luz que las proyecta, la luz que se encuentra en otro sitio, la luz que obviamos sistemáticamente, la luz que es la esencia, el origen de todo.<sup>5</sup>

En Teresa de Jesús, a diferencia de en Juan de la Cruz, se percibe una dirección hacia la luz en su explicación del camino hacia la unión con Dios que, en el *Libro de la Vida* y en *Las moradas* se representa a través de metáforas archiconocidas como la de la transformación del gusano en mariposa y su inminente muerte tras la mutación; mientras que en las obras del carmelita descalzo se percibe una dirección hacia la oscuridad o las tinieblas “en su interpretación de la trascendencia inaccesible. San Juan de la Cruz es el místico-poeta de la noche, mientras que Santa Teresa de Jesús refleja en su obra una mística de la luz.” (Fernández Leborans 1978: 53-54).

“No alcanza la imaginación –por muy sutil que sea- a pintar ni a trazar cómo será esta luz ni ninguna cosa de las que el Señor me daba a entender con un deleite tan soberano que no se puede decir; porque todos los sentidos gozan en tan alto grado y suavidad, que ello no se puede encarecer, y así es mejor no decir más.” (*Vida* 38, 3)

---

<sup>5</sup> Esta idea se la debo a Omar Esteban Luna, místico sufi (comunicación personal).

El sueño es a veces un estado posterior a una experiencia sobrenatural, “Porque no hay razón que baste a no sacarme de ella cuando me saca el Señor de mí; ni creo soy yo la que hablo desde esta mañana... Parece que sueño lo que veo...” (*Vida* 16, 6); cuya consecuencia es un tipo de lucidez, de revelación divina, de epifanía (en el sentido teosófico) del verdadero significado de vida en el mundo y de vida en Dios: “Que todo el mundo me parece que no me hace compañía, en especial cuando tengo aquellos ímpetus. Todo me parece sueño lo que veo, y que es burla, con los ojos el cuerpo; lo que ya he visto con los del alma es lo que ella desea y, como se ve lejos, éste es el morir.” (*Vida* 38, 6-7).

Teresa de Jesús funde su identidad personal en el sentido trascendente cristiano, y a partir de ahí, constata, al tomar la pluma, cuando ya tenía 50 años, su identidad estética. Siguiendo el modo de la época, ella es artista, cristiana y carmelita cuando expone, cuando textualiza que Jesús habla a través de ella, siendo ella su instrumento, su conducto (Read, 1967). “Ya en los textos platónicos hallamos testimonios de cómo los artistas eran inspirados y hasta arrebatados por un daimon o espíritu que les llegaba de lo alto, aunque también pudiera ser por un demonio, (...) y esto sucedía especialmente entre músicos y poetas... [entre] pintores y escultores...” (Galán 2015: 16-17). Por tanto, vida y sueño se solapan en una especie de transposición de la conciencia personal: “Y hame dado una manera de sueño en la vida, que casi siempre me parece estoy soñando lo que veo; ni contento, ni pena que sea mucha no la veo en mí.” (*Vida* 40, 22).

Es posible, también, que la autora esté apuntando a la dificultad de discernir en general el conocimiento verdadero del aparente, que ella ha superado identificándolo con el concepto de la divinidad. En el mito de la caverna, presentado en el libro VII de “República” (514a-516d), Platón plantea la duda sobre el concepto de realidad y lo que se nos muestra como real. A partir de este autor, la tradición filosófica ha seguido preguntándose sobre la naturaleza del conocimiento.

¿Es posible que la verdad no sea lo evidente sino que lo que percibimos como real sea esa primera impresión, como la verdad

de lo soñado, de un concepto mucho más profundo? Teresa de Jesús acepta estar dentro de un ámbito onírico al definir la vida real, física, tangible, evidente, la antesala de la eternidad que es la verdadera vida para el cristiano: “Porque ya mi alma la despertó el Señor de aquello, que por no estar yo mortificada, ni muerta a las cosas del mundo, me había hecho sentimiento, y no quiere su Majestad que se torne a cegar”. (*Ibidem*).

Parece que Teresa de Jesús estableciera una relación consecutiva parafraseable como un *Sueño, luego siento y, en la medida en que siento, soy*. Es una definición ostensiva de un yo atemporal, que contiene la definición renacentista del yo-aquí- ahora y la trasciende. ¿Ocurre lo mismo en los demás autores o sólo se preguntan por el sentido de la vida? Intentar contestar a esta pregunta abre una vía aún inexplorada pero rebasa el objetivo del presente trabajo.

Como Teresa de Jesús, autores del siglo XVI como Cervantes y Shakespeare tratarán el tópico de la vida es sueño ligado a la locura, y asociando sueño a sombra en clara evocación a Fray Luis de Granada, de nuevo. El primero, en el episodio de la cueva de Montesinos (capítulo 22 de la segunda parte,) hace dudar a don Quijote, cuerdo y loco, sobre si lo que ha experimentado es ficción o sueño o es realidad. Su experiencia fue un sueño pero él no duda de que lo ha vivido y como consecuencia, afirma: “En efecto, ahora acabo de conocer que todos los contentos desta vida pasan como sombra y sueño o se marchitan como la flor del campo”. (*El Quijote*, Segunda Parte, Capítulo 22). Shakespeare, a través de Hamlet, su héroe filósofo, cuerdo y loco, Shakespeare expresa la misma idea platónica que está en Fray Luis de Granada: “El sueño, en sí, no es más que una sombra”. Y la liga a la locura fingida y a la duda. “Morir, dormir, nada más, y, con un sueño, decir que acabamos el sufrimiento del corazón y los mil golpes naturales que son herencia de la carne”. La vida como valle de lágrimas, a diferencia de en Teresa de Jesús, no se acaba con la muerte, que es el inicio de la verdadera vida en la esencia de la divinidad, idea que estará en la metafísica cartesiana. Apostilla Shakespeare: “Ahí

está el tropiezo, pues tiene que preocuparnos qué sueños podrán llegar en ese sueño de muerte...” una vez que se consuma la vida, “este embrollo mortal”.

## **Conclusiones**

En este trabajo he situado a Teresa de Jesús como *autora* en la intensidad de su original aportación estética al tratamiento del tópico estético tradicional La vida es sueño, que esta autora liga al concepto de locura, al igual que hicieran dos de sus coetáneos más ilustres: Miguel de Cervantes y William Shakespeare. En su obra *Libro de la vida*, de Jesús expone la realización estética discursiva de este tópico en forma de comunicaciones místicas (según la definición y demostración empírica de García Buendía 2015), diálogos místicos o instancias de transverberación, una técnica retórica originalísima de la que se sirve la autora para realizar su contribución teológica en un momento de profunda crisis espiritual, social y económica, como es el siglo XVI en España y en Europa.

La mención de este tema en la obra de Teresa de Jesús por parte de los autores del siglo de Oro, como por la de autores, estudiosos y críticos de las épocas posteriores destaca por no haber sido reconocida ni como influencia ni como confluencia. La crítica filológica ha abordado en la obra de Teresa de Jesús aspectos relativos a su lenguaje (García de la Concha 1978, Menéndez Pelayo 1957, Disandro 1947, Marcos 2001); la influencia de la obra de Agustín de Hipona sobre la obra de Teresa de Jesús (*cf.* *Libro de la vida*, capítulos IX, XIII y XL).

Con este trabajo he querido llamar la atención sobre este hecho y llenar ese elocuente vacío que, como el subconsciente de los sueños “está motivado por los sentimientos, no por la razón”. Por las razones apuntadas en este trabajo, es imprescindible definir propiamente el lugar de Teresa de Jesús, autora por su originalidad, por su actitud, por su posicionamiento estético (Read, 1967), dentro de la tradición del pensamiento y de la estética occidentales que le corresponde.

## Referencias

ALBA-JUEZ, L. y G. THOMPSON 2014. *Evaluation in Context*. Amsterdam: John Benjamins.

BARTHES, R: *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Trad. C. Fernández Medrano 2009. Barcelona: Paidós.

BERISTÁIN, H. 2006. *Alusión, referencialidad, intertextualidad*. Méjico: Universidad Autónoma.

BAJTÍN, M. 1986. *Problemas de la poética de Dostoievsky*. Fondo de Cultura Económica: Méjico.

--- 1971. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona: Seix Barral..

CALDERÓN DE LA BARCA, P. 1635. *La vida es sueño*. Espasa Calpe. Madrid,1999.

de CERVANTES, M. 1999. *Don Quijote de La Mancha*. Edición del Instituto Cervantes. Dir. Francisco Rico. Ed. Castalia. Barcelona.

FERNÁNDEZ LEBORANS, M.J. 1978. *Luz y oscuridad en la mística española*. Cupsa Editorial. Madrid, 1978.

GALÁN, I. 2015. El castillo: Teresa de Jesús ante Kafka. (La genial inculca alegre frente al culto genio amargado). Madrid: Dykinson.

GARCÍA BUENDÍA, M. 2015: “Las comunicaciones místicas de Teresa de Jesús como actos de evaluación pragmática”. *LEMIR*, 19. Universidad de Valencia.

GARCÍA DE LA CONCHA, V. 1978. *El arte literario de Santa Teresa de Jesús*. Ariel, Barcelona.

DE GÓNGORA Y ARGOTE, L. “Soledades”. Edición de John Beverley, 1979. Ed. Cátedra. Madrid.

DE GRANADA, LUIS *De la Oración y Consideración*, Tomo I. <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=1000101>

HUNSTON, S. y G. THOMPSON (eds.) 2000 *Evaluation in Text. Authorial Stance and the Construction of Discourse*. Oxford: Oxford University Press.

DE QUEVEDO, FRANCISCO: *Poemas escogidos*. Edición de J.M. Blecau. Madrid, Castalia, 1982.

RICO, F. 2002. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Barcelona: Destino.

RICOEUR, P. (1975) *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: ediciones Megápolis.

---. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. E. Corona. (2006) Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

SHAKESPEARE, W. 2008. *Hamlet*. Edición bilingüe del Instituto Shakespeare dirigida por Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer. Madrid: Cátedra.

DE SANTA TERESA, S. (1954). *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Editorial del Monte Carmelo, Burgos.

VILLALOBOS RACIONERO, I. 2015. *En torno a las lecturas de Santa Teresa. (Hacia una catalogación teórica de sus actos lectivos)*. <http://redined.mecd.gob.es/xmlui/handle/11162/73172>





# ***Metafísica de la imagen: acceso a una trascendencia immanente***

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO

Doctor en Filosofía y Licenciado en Teología  
Histórico-Dogmática  
Facultad de Teología, Granada, España  
frangarcialozano@gmail.com

## **Resumen**

En esta comunicación intentamos ofrecer una aproximación a las claves de lo que es y significa la imagen como acceso a la trascendencia. La imagen espiritual, próximo en apariencia al cine religioso, se diferencia de éste en cuanto que sirviéndose de un “tercer sentido” es capaz de crear y ofrecer al espectador conatos de trascendencia, y representar lo absolutamente otro.

## **Introducción**

La obsesión por la imagen en movimiento, emulando al máximo posible la realidad, ha perseguido al hombre desde que es hombre. Desde los primeros relatos al calor de una hoguera, utilizando sombras proyectadas para ilustrar lo narrado, cuyas formas e imágenes móviles imitan las de seres y acontecimientos reales, esa obsesión tiene algo de impulso fáustico por sustituir lo real por lo ficticio. La aparición del cine a finales del siglo XIX con los hermanos Lumière y su proyección de *L'arrivée d'un train à La Ciotat* en 1895, supuso un gran impacto social y ha marcado todo el siglo XX con una aureola de magia, misterio y creación de la realidad, por la que podemos afirmar que pocos inventos a lo largo de la historia de la Humanidad, si exceptuamos la imprenta, han dejado tanta huella.

El cine supone una forma más de aproximación a la realidad del hombre, al misterio de lo humano, poliédrica e imprecisa, a veces,

pero muy elocuente y de un gran poder de comunicación. Es ésta una dimensión antropológica del cine que expresa aspectos más o menos significativos de la condición humana<sup>1</sup>. De hecho, el cine es por excelencia el lugar de lo particular con alcance universal: un lenguaje metafórico, lleno de alegorías y símbolos y, por lo tanto, abierto a diversos niveles de interpretación. Una película es, como cualquier otra forma de discurso, un pozo semántico sin fondo que reclama para sí un abordaje reflexivo de su *inmanencia* estética<sup>2</sup>. Como gustaba decir a Wittgenstein, “*el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo*”<sup>3</sup> y, aunque no podamos decirlo, se *muestra* en una realidad opaca que no llega, pero que está por llegar. La imagen, el cine, apunta mejor que ninguna otra realidad a ello. La imagen es signo y como signo apunta a algo fuera de sí, que representa y sustituye. Pero sólo algunas imágenes-signos poseen la categoría de símbolos, que son los que donan un sentido segundo. Dicho sencillamente, sólo algunas imágenes-signos dan que pensar: “*el símbolo da qué pensar, hace una llamada a la interpretación, precisamente porque dice más de lo que no dice y jamás termina de decir*”<sup>4</sup>. Establecido este principio de realidad filmica, en el presente artículo nos proponemos mostrar algunos ejemplos de cierto tipo de cine abierto a la trascendencia o al sentido espiritual de lo humano<sup>5</sup>, señalando algunos de los aspectos que lo definen: la justicia, el mal, la libertad, el perdón,

---

<sup>1</sup> “Puede haber una antropología cinematográfica, porque el cine es, con métodos propios, con recursos de los que hasta ahora no se había dispuesto, un análisis del hombre, una indagación de la vida humana”, en MARÍAS, J., *Reflexión sobre el cine*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid 1990, 22.

<sup>2</sup> AUMONT, J., y MARIE, M., *Análisis del film*, Paidós, Barcelona 1990, 59 ss.

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.41.

<sup>4</sup> RICOEUR, P., “Estructura y hermenéutica”, en *Los conflictos de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires 2003.

<sup>5</sup> Tenemos como trasfondo la distinción que hace Pedro Sánchez Rodríguez entre *cine religioso* y *cine espiritual*: “El cine religioso cristiano se caracteriza porque, argumentalmente, trata temas bíblicos, vidas de santos o de personajes que son testimonio por su fe o vida eclesial. (...) A su vez, el cine espiritual, argumentalmente, se caracteriza por las cuestiones antropológicas que trata, tales como la lucha del bien contra el mal, la búsqueda de la libertad, la posibilidad del perdón. Estilísticamente, se preocupa por la experiencia estética de la belleza como acercamiento a lo sagrado e incorpora símbolos abiertos a una interpretación trascendente”, en *Vida Nueva* nº 2.746, marzo 2011. (Subrayado nuestro).

la bondad... Los presentamos como conatos de una posible hermenéutica inmanente de la trascendencia<sup>6</sup>.

### **El desde dónde**

La televisión y la revolución de la difusión digital de la imagen del último cuarto del siglo XX, las herederas del cine, justo cuando parecía que lo iban a condenar al museo de antigüedades, han conseguido resucitarlo y hacerlo omnipresente en todos los medios y espacios vitales<sup>7</sup>. La modernidad cultural del siglo XX vino acompañada del arte moderno y las vanguardias, constituyéndose una cultura radicalmente nueva, con el rechazo de todas las tradiciones de la profesión, de todas las formas clásicas de expresión, de todos los estilos vigentes, en todos los dominios de la cultura. Igualmente aparecen las primeras configuraciones de lo que la Escuela de Frankfurt llamará “*industria cultural*”, es decir, el lanzamiento de obras reproducibles, entre ellas el cine, destinadas al mercado de gran consumo y caracterizada, según ellos, por ser inauténticas, mediocres, estandarizadas y sin más papel que “*legitimar la porquería que producen deliberadamente*”<sup>8</sup>. La bicefalia de lo cultural en el siglo XX, esto es, la ruptura y revolución frente al mercado y la fagocitación indiscriminada de la misma por la cultura industrial, ha producido más de una suspicacia en la intelectualidad, ya que lo cultural, a semejanza de cualquier otro producto fabril, se ha visto inserto en la estandarización y la producción en serie.

La cultura ha sido desde siempre, y en concreto el arte, un potente configurador de lo social y, sin embargo, la desintegración del mismo concepto de “cultura” ha generado una nueva gramática

<sup>6</sup> “El cine, con su fuerza expresiva y con la capacidad narrativa propia que le compete, puede enriquecer la investigación teológica; puede presentarle las instancias típicas de una época y hacerle conocer el *sensus hominis* que encierra en sus secuencias”, en “Cine y teología: una provocación recíproca”, en *Simposio “Arte, vida y espectáculo cinematográfico”*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_06031999\\_doc\\_i-1999-sym\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_06031999_doc_i-1999-sym_en.html) (22-5-2012).

<sup>7</sup> Cf. LIPOVETSKY Y SERROY, J., *La pantalla global*, Anagrama, Barcelona 2009.

<sup>8</sup> HORKHEIMER M., y ADORNO, T. W., “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 1999, 166.

ambigua y difícilmente encuadrable en una definición unívoca<sup>9</sup>, además de que “en la actualidad existe una tendencia a designar con este término todas las actividades que realiza el hombre, aún las más negativas: cultura de la droga, cultura de la violencia o cultura de la muerte”<sup>10</sup>. Incluso polarizaciones terminológicas como “cultura de masas” - “cultura de élite” comienzan a tornarse difusas y desfasadas, con los medios masivos de comunicación. La cultura de élite no desaparece con el surgimiento de la cultura de masas, sino que, muy por el contrario, se suma a la cultura creada por y para los *media*

En consonancia con esto, el cine, como señalaba agudamente Malraux en los años 60, se comienza a ver como “*un arte, pero también como una industria*”. El cine, considerado como arte unánimemente, resulta ser también una industria y, sin embargo, puede reencontrarse con lo artístico permanentemente, como profetizaba W. Benjamin en *El arte en la época de la reproductibilidad técnica*<sup>11</sup>, donde entiende, a diferencia de Horkheimer y Adorno, que para analizar la cultura de masas es necesario comprender ante todo el nuevo modo de percepción de la realidad y de experiencia de lo social con que ésta se origina<sup>12</sup>.

Una última perspectiva, la de Umberto Eco, afirma que existen dos posturas ante la cultura de masas: por un lado, los *apocalípticos*,

---

<sup>9</sup> “Podemos distinguir una gama de significados que va: desde 1) un estado de desarrollo de la mente, como es el caso de una persona con cultura, una persona culta; hasta 2) los procesos de este desarrollo, como es el caso de los intereses culturales y las actividades culturales; y 3) los medios de estos procesos, como las artes y las obras humanas intelectuales en la cultura. Este último es el significado más común en nuestra propia época, aunque todos se utilizan”, en WILLIAMS, R., *Sociología de la cultura*, Paidós, Barcelona 1994, 11.

<sup>10</sup> RODRÍGUEZ PASTORIZA, F., *Cultura y televisión: una relación de conflicto*, Gedisa, Barcelona 2003, 12.

<sup>11</sup> Cf. BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1990.

<sup>12</sup> “Para la razón ilustrada, la experiencia es lo oscuro, lo constitutivamente opaco, lo impensable. Para Benjamin, por el contrario, pensar la experiencia es el modo de acceder a lo que irrumpe en la historia con la masa y la técnica. No se puede entender lo que pasa culturalmente en las masas sin atender a su experiencia”, en MARTÍN-BARBERO, J., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Ediciones G. Gili, Barcelona 1987, 56.

para los cuales la cultura es un hecho aristocrático, produciendo su extensión una anticultura; y, por otro, los *integrados*, para los cuales estamos en una época de extensión de la cultura, beneficiosa para todos, no planteándose si esta extensión nace de abajo o de arriba. “*El Apocalipsis es una obsesión del disenter, la integración es la realidad concreta de aquellos que no disienten*”<sup>13</sup>. En el fondo, argumentaba Eco, la posición apocalíptica es un consuelo para el lector, que cree formar parte de una pequeña comunidad de críticos elevada sobre la vulgaridad de la cultura de masas. Lector y autor serían, así, representantes de la cultura elitista o aristocrática. Y es que el término cultura de masas goza de la imprecisión de no definir lo que es masa ni lo que es cultura. Los apocalípticos, además, no suelen realizar un verdadero análisis de los contenidos culturales, limitándose a rechazarla como un todo. Y, por otro lado, no investigan las audiencias como tales, sino que las caracterizan con el estereotipo del hombre masa.

Concluyendo esta panorámica, podemos afirmar que hoy, bajo la metáfora de la “pantalla”, caminamos hacia el “*homo pantalicus*”<sup>14</sup> como nueva evolución de lo humano, ya que nace, vive, trabaja, se divierte, envejece y muere rodeado de pantallas: la “*pantallasfera*”<sup>15</sup>. Es pantallasfera la sofisticada e intangible red de un mundo audiovisual paralelo que sirve de entretenimiento, información, comunicación y formación<sup>16</sup>.

Pues bien, todo lo anterior invita, entre otras cosas, a efectuar una seria revisión didáctica y actualizadora de los lenguajes entre lo

---

<sup>13</sup> ECO, U., *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona 1993, 28.

<sup>14</sup> LIPOVETSKY Y SERROY, J., *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Anagrama, Barcelona 2010, 83.

<sup>15</sup> LIPOVETSKY Y SERROY, J., *La pantalla global*, 11.

<sup>16</sup> “*El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad y transformándola —como suele decirse— en una «aldea global».* Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales”, en JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990, n.37, [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jpii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html) (22-5-2012).

teológico-metafísico y la cultura, como también a incluir pistas que hagan de puente entre ambas, así como a analizar las mostraciones de la trascendencia que, en muchas ocasiones, es la que orienta y da sentido a lo visible. Como señala Steiner, en un ámbito artístico “donde la presencia de Dios ya no es una suposición sostenida, donde su ausencia ya no es un peso sentido y, de hecho, abrumador, ya no pueden alcanzarse ciertas dimensiones del pensamiento y la creatividad”<sup>17</sup>. Y, sin embargo, la presencia real (una “suposición sostenida”) o la ausencia real (“un peso abrumador”) de Dios, hacen que lo artístico filmico esté en condiciones de soportar una mirada personal propiamente humana, una mirada que incluya la trascendencia<sup>18</sup>.

### En busca del tercer sentido I: “locus theologicus”

Roland Barthes, en 1970, en la revista *Cahiers du Cinéma*, publicó un texto titulado “El tercer sentido”<sup>19</sup>, donde asumía el reto de observar meticulosamente los procesos de percepción y sus repercusiones desde distintas perspectivas analíticas. En este

---

<sup>17</sup> STEINER, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 278.

<sup>18</sup> La profunda interacción entre ambas realidades queda patente en la multitud de publicaciones que abordan tal temática, por mencionar las más recientes: GARRETT, G., *El Evangelio según Hollywood*, Sal Terrae, Santander 2008; ORELLANA J., *Como un espejo. Drama humano y sentido religioso en el cine contemporáneo*, Encuentro, Madrid 2004; SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, P., *Dios, la muerte y el más allá en el cine contemporáneo*, PPC, Madrid 2007; MARSH, C., Y ORTIZ, G., *Explorations in Theology and Film. Movies and Meaning*, Blackwell, Oxford 1997; CASTELLANI, L., *Temi e figure del film religioso* Leumannn, Torino 1994; MAY, J.R., (ED.), *La nueva imagen del cine religioso*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; RODRÍGUEZ PANIZO, P., *Hacia una teología del cine*, Cuadernos Fe y Secularidad, Santander 2001; CLAVERAS, M., *La pasión de Cristo en el cine*, Encuentro, Madrid 2010; GARRETT, G., *La fe de los superhéroes. Descubrir lo religioso en los “comics” y en las películas*, Sal Terrae, Santander 2009; NEAL, C., *El evangelio según Harry Potter*, Obelisco, Barcelona 2007. Asimismo otras actividades como *La Semana y Muestra de Cine espiritual*, en <http://www.semanacineespiritual.org/>.

<sup>19</sup> Cf. BARTHES, R., «Le troisième sens», *Cahiers du Cinema* (1970). Recogido en *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona 1995, 49 ss.

texto, identifica tres niveles de sentido: el primero es el nivel de *comunicación*, el segundo el de *significado* y el tercero el de *significancia*. El primero proporciona información; indica cuáles son los objetos importantes. El segundo nivel dice lo que significa el objeto, donde el significado se basa en un léxico común y es intencional; en este nivel se descifran los signos. En el tercer nivel, por su parte, tiene lugar la significancia, que, al igual que la interpretación, es un acontecimiento; extrae un sentido no obvio, que se da por añadido, como un suplemento a la intelección, sólo que en ella las personas están más pasivas que en la interpretación. La significancia saca al signifiante del flujo narrativo y él mismo no tiene cabida en los códigos que gobiernan la circulación de los signos, que es el lugar de lo estable, lo general y lo obvio.

El *tercer sentido*, pues, contrariamente a los signos, es inestable, fugitivo y errático, y como tal requiere una lectura vertical del signifiante que lo separa de la serie horizontal de signos, el contexto, en la que aparece. La disyunción molesta, subvierte, es indiferente a la ley de la narración y discontinua con ella. Barthes califica este sentido de “*obtuso*”; al superar la perpendicular, puede parecer que un ángulo obtuso abre indefinidamente el campo del sentido, superando los sentidos obvios del conocimiento y la cultura. Este *tercer sentido*, para Barthes, es huidizo, ya que no se deja atrapar por ningún metalenguaje. Así, frente a la obiedad de los dos primeros sentidos, se impone el tercer sentido, el sentido obtuso, que surge de la representación misma que la excede y que no puede ser representada, pero sí experimentada. Como el mismo Barthes señala, “*igual incertidumbre se experimenta cuando se pretende describir el sentido obtuso (dar una idea acerca de dónde viene o adónde va); el sentido obtuso es un signifiante sin significado; por ello resulta tan difícil nombrarlo: mi lectura se queda suspendida entre la imagen y su descripción, entre la definición y la aproximación*”<sup>20</sup>.

Consecuentemente, el cine no es un momento aislado, sino un elemento generador de ideas a partir de que es vivido, motivando

---

<sup>20</sup> Cf. BARTHES, R., *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, 61.

al pensamiento a ir en busca de resonancias. Así, la experiencia estética que genera el cine no es otra cosa que una forma de conocimiento, una vivencia singular, una experiencia pura no conjugable, incrementada por lo “*obtusos*” barthesiano como indicador simbólico de trascendencia; un sujeto intencional desde el momento en el que interpreta lo próximo y lo lejano desde y hacia el filme, lo que le hace significar a su vez una realidad. Así, como señala I. Zumalde, “(...) *puede afirmarse que una de las materias que mayor interés y discusión viene suscitando de un tiempo a esta parte en el ámbito de la reflexión cinematográfica tiene que ver precisamente con la intrincada fenomenología de lo patémico filmico que atrae nuestro interés. Controversia cuyo epicentro se sitúa en conceptos marcadamente divergentes acerca del modo en que los textos filmicos activan, promueven y administran la emotividad del espectador empírico*”<sup>21</sup>. El cine retroalimenta lo que somos, como elemento subversivo, generando incluso espacios de interrogación metafísica<sup>22</sup>.

## En busca del tercer sentido 2: una cuestión de estilo

Ahora bien, ¿dónde podemos localizar y cifrar el tercer sentido en la capacidad reflexiva del arte en general y del cine específicamente? Podemos hacerlo en la “huella” o elementos afectivos o páticos que dejan en el espectador, en la captación del sentido del objeto. Por lo anterior, es pertinente abrir un espacio para reflexionar en torno a la experiencia estética con el cine y a una posibilidad de estudiar el filme ya no sólo como un conjunto de imágenes en

---

<sup>21</sup> ZUMALDE, I., *La experiencia filmica. Cine, pensamiento y emoción*, Cátedra, Madrid 2011, 72-73.

<sup>22</sup> “*Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detiene ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el continuum entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y “el otro”. En este sentido exacto y común, la poiesis se abre a lo religioso y lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas ¿qué es la poesía, la música, el arte?, ¿cómo pueden no ser? o ¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción? son, en última instancia, preguntas teológicas*”, en STEINER, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, 275. (Subrayado nuestro).



movimiento sino con una perspectiva estética, como lo señaló el Instituto de Filmología de la Sorbona (1947-1959), en París. Y, con esta posibilidad, resulta factible encontrarnos con un universo filmico aprehendido “*a partir del cuerpo de nociones de la fenomenología*”<sup>23</sup>.

El cine como arte, en efecto, puede convertirse en un campo de experimentación de nuevas formas de temporalidad por medio de ejercicios deconstructivos, de alteración o de retorsión que produzcan experiencias perceptivas novedosas, como forma de pensar la temporalidad más *allá* de un concepto.

Se trataría de articular una teoría del acontecimiento cinematográfico en tanto que generador de una experiencia estética de la temporalidad que pudiera vehicular un ejercicio teórico y práctico de resignificación, para una relectura de la temporalidad misma. Por esta razón, puede sernos útil referirnos a las películas como *universos filmicos*<sup>24</sup>. Si el cine contiene mecanismos retóricos fundamentales y elementos específicos de su discurso, es posible ampliar la noción de obra cinematográfica a un acto creativo con una finalidad perceptiva, es decir, ver en el cine “obras de arte” llamadas universos filmicos. Desde otra perspectiva, Lev Manovich<sup>25</sup> estima que, desde el concepto de *arte del índice*, que es la labor del analista filmico, deberíamos pasar a un *arte del símbolo*, ya que deberíamos pasar de ver a observar, de oír a escuchar<sup>26</sup>, como momentos de actualización donde los

---

<sup>23</sup> AUMONT, J., *Diccionario teórico y crítico del cine*, La Marca, Argentina 2008, 99.

<sup>24</sup> “El universo filmico es aprehendido a partir del cuerpo de nociones de la fenomenología; se basa en la disociación entre percepción de pantalla (pantalla plana, dimensión constante, duración objetiva: los juegos de luminosidad y oscuridad, las formas, lo que es visible) y percepción diegética, puramente imaginaria reelaborada por el pensamiento del espectador, espacio en el cual se supone que pasan todos los acontecimientos que presenta el film, en el que el personaje parece moverse”, en AUMONT, J., *Ibid.*

<sup>25</sup> Cf. MANOVICH, L., *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación. La imagen en la era digital*, Paidós, Barcelona 2005.

<sup>26</sup> “Los antropólogos han observado que los comportamientos nutritivos del ser vivo están relacionados con el tacto, el gusto y el olfato, y los comportamientos afectivos con el tacto, el olfato y la visión; la audición, por su parte, parece esencialmente ligada a la evaluación de la situación espacio temporal (a

signos de cada fotograma son dinamizados por el espectador dando paso al cinegrama<sup>27</sup>.

Puede sorprender que un cine abierto al sentido o a la trascendencia carezca de una explícita fe tematizada. Sin embargo, como señalaba R. Otto<sup>28</sup>, son muchos los estímulos (silencios, vacíos, oscuridad...) que catalizan el acceso de lo numinoso que siempre escapa a lo objetivante. Para esto el cine tiene una predisposición mayor que otros lenguajes por la posibilidad que le es propia y la peculiaridad de combinar el símbolo y la narración<sup>29</sup>.

Un cine que busque plasmar imágenes evocadoras de la idea, o mejor, de la sensación de trascendencia en el espectador, ha sido la meta de una corriente que el gran director y guionista norteamericano Paul Schrader (*Mishima, Cat People, The Last Temptation of Christ, Taxi Driver*) ha denominado “*estilo trascendental*”<sup>30</sup>. En su texto (básicamente dedicado a tres directores “de culto” como Carl Dreyer, Robert Bresson y Yasujiro Ozu), Schrader distingue tres fases muy definidas para captar o inducir en el espectador un estado tan etéreo como la sensación de trascendencia: *cotidianeidad, disparidad y estasis*. Denomina como “*la cotidianeidad*” a la plasmación minuciosa, en lo posible lenta y silenciosa, de hechos cotidianos inherentes a la historia,

---

la que el hombre añade la vista y el animal el olfato)”, en BARTHES, R., *Lo obvio y lo obtuso*, 244.

<sup>27</sup> “Podríamos decir que, así como nosotros miramos las cosas, así nos miran las cosas con la esperanza de ser acogidas por nosotros y con el ofrecimiento de enriqueceros en la unión cognoscitiva. Las cosas nos dicen que podrían ser “interesantes” si penetrásemos hasta sus niveles más profundos y experimentásemos su particular poder de ser”, en TILLICH, P., *Teología sistemática*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1981, 132. (Cinética: movimiento; grama: escritura. Cinegrama: escritura del movimiento).

<sup>28</sup> Cf. OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000.

<sup>29</sup> Cf. BLANCH, A., *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, PPC, Madrid 1995; RICOEUR, P., *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, Madrid 1996.

<sup>30</sup> SCHRADER, P., *El estilo trascendental en el cine: Ozu, Bresson, Dreyer*, Ediciones JC, Madrid 2008.

usualmente enmarcados en la naturaleza, sugiriendo la unidad entre el hombre y su entorno. Esta unidad es rota por la irrupción de un hecho externo inexplicable, o un hecho interno como la aparición de la duda o la percepción de algo más allá de la misma naturaleza. Schrader denomina a esta fase “*la disparidad*”. Finalmente, esta disparidad es trascendida y la unidad original restaurada a través de la comprensión interna que produce la contemplación, en la fase denominada “*la estasis*”: “*la estasis completa el movimiento congelado, es el denominador común del arte religioso en todas las culturas. Establece la imagen de una segunda realidad que puede situarse al lado de la realidad habitual: representa lo completamente otro*”<sup>31</sup>. La diégesis<sup>32</sup> del cine deja entonces de ser un sistema lineal para volverse un espacio de significaciones que se puede fragmentar eludiendo el orden lineal del discurso.

### **Conclusión: el cine, espacio de sentido y trascendencia**

El cine supone un haz sin restricciones de conocimiento y una constante profundización en las vivencias y formas de entender el mundo. Particularmente susceptible de esa clase de indagación que se abre al *tercer sentido*, constituye un singular espacio de encuentro con los conatos de trascendencia y con ese carácter de la realidad de la trascendencia misma por el que nunca nos llega en su totalidad, estimulando así el gradual paso de nuestro captar al creer y del creer al entender, como nueva forma de conocer, de inteligencia de la fe. En efecto, una fe que busca comprender puede encontrar en el cine una forma de dilatar nuestro propio ser y horizonte. Así lo ha señalado vivamente Greg Garrett: “*Lo único que sabía es que, al salir de la sala, era una persona ligeramente distinta de la que había entrado: algo más esperanzada, algo más abierta a la posibilidad de que tal vez exista Dios (y a la posibilidad de que Él o Ella dirija mi vida) y bastante deseosa de volver a vivir esa clase de experiencia de lo sagrado*”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 195-196.

<sup>32</sup> En el análisis de obras literarias, dramáticas o cinematográficas, relato, entendido como secuencia lógica y temporal de las acciones.

<sup>33</sup> GARRETT, G., *El Evangelio según Hollywood*, Sal Terrae, Santander 2008, 13.



# *El arte de vanguardias: (re)descubriendo a Giorgio De Chirico y la pintura metafísica*

ANA MARTÍN GARCÍA

Historiadora del Arte (UAM), Madrid, España

ana.marting93@gmail.com

La figura de Giorgio de Chirico es, posiblemente, una de las más inadvertidas o, incluso eludidas, por el estudio bibliográfico y crítico de la historia del arte de la primera mitad del siglo XX. Si bien se atenúa su figura y trayectoria artística, es lícita e incuestionable la trascendencia de su obra en otros movimientos posteriores dominantes como el surrealismo. Al descubrir Guillaume Apollinaire su pintura, la calificó como “metafísica”, concepto que, para el artista, representa lo oculto tras el aspecto conocido y común de las cosas, puesto que los elementos toman sentido en la realidad por medio de quien los percibe.

La revelación de Chirico es fruto de un proceso interno gradual de depuración, rechazando entender la pintura como un sistema de representación de la realidad, intentando prescindir y desposeer de significado los objetos, rompiendo el sentido de las relaciones entre personas y elementos, mirándolos por primera vez, utilizando el simbolismo y aspirando a obtener composiciones desvinculadas de toda lógica de representación. Así, para discernir y comprender su pensamiento, modo de ver y plasmar la realidad sobre sus lienzos, no predominan solo sus estudios artísticos y escritos, sino también su formación en filosofía, destacando su fervor y fascinación por Nietzsche.

## **Introducción**

Giorgio de Chirico (Volos, Grecia, 1888 – Roma, 1978) pertenece a la denominada vanguardia artística contextualizada en los primeros años del siglo XX, un período especialmente fructífero que gestó diferentes movimientos artísticos con dispares propuestas teóricas y manifiestos. Los artistas, en este momento

en particular, comenzaron a expresar sus pensamientos, creencias e ideas a través de escritos, no únicamente con sus obras.

De Chirico, se definía a sí mismo como un “pintor clásico”, dado que para oponerse y refutar la ideología racionalista de su época, se inspiró asiduamente en las fuentes históricas (desde la Antigüedad clásica, pasando por el Renacimiento y llegando al Siglo de las Luces). Fue un pintor con una trayectoria artística única que, además, nos ha dejado una considerable cantidad de publicaciones, no únicamente para explicar el por qué de su pintura, sino también relatos autobiográficos.

No obstante, la realidad es que Giorgio de Chirico (y, por ende, la pintura metafísica) no aparece en muchas publicaciones, ensayos y manuales de historia del arte que hacen referencia o, incluso, se centran en las primeras vanguardias artísticas, sea o no de una manera intencionada. El hecho objetivo es que la historiografía o el estudio bibliográfico y crítico de la historia del arte de la primera mitad del siglo XX ha eludido su existencia. A fin de cuentas, fácilmente se encuentra una marcada línea historiográfica que analiza y presenta el *fauvismo*, las obras del grupo *Der Blaue Reiter* (El jinete azul), la revolución del cubismo, la estética y teoría de la velocidad del futurismo, la protesta y crítica del dadaísmo, el inconsciente del surrealismo y la abstracción con el suprematismo, constructivismo y neoplasticismo. Sin embargo, la pintura metafísica no tiene cabida, se queda postergada y omitida en la mayor parte de la bibliografía que actualmente se puede consultar sobre el arte realizado en la primera mitad del siglo XX.

### **El contexto histórico de la pintura metafísica**

Resulta de gran importancia conocer y hacer referencia a cómo se incluye la pintura metafísica dentro del contexto histórico para intentar explicar la omisión de la figura de Chirico en los manuales de historia del arte de las primeras vanguardias. Esto es, en este caso, tener en cuenta que se trata de un período caracterizado por una fuerte transformación social y, el hecho de que nuestro artista haya pasado en gran medida desapercibido se debe también, en

gran parte, a que su trayectoria artística coincide con las tendencias dominantes de la escena moderna. Y que, además, se distancia de las mismas de manera anti moderna y polémica.

Por otro lado, es necesario no olvidar que dos años antes del inicio de la segunda guerra mundial, en 1937, el régimen nazi organizó una exposición de los mayores exponentes del arte de vanguardia, entre ellos, de Chirico. Sin embargo, los dirigentes nazis pretendían llamar la atención con esta muestra sobre lo que el Führer había definido como el “arte degenerado”, sancionando a los artistas, menospreciando su obra e, incluso, en casos extremos, prohibiéndola. Entre estos artistas se encontraban, entre otros, Van Gogh, Paul Cézanne, Pablo Picasso, Amedeo Modigliani, Ernst Ludwig Kirchner, Marc Chagall, Otto Dix, Max Ernst, Wassily Kandinsky, Franz Marc, Edvar Munch y Paul Klee. Esto es, los movimientos cubista y expresionista, el *fauvismo*, el impresionismo, el surrealismo y el dadaísmo.

### **Las relaciones entre el arte de vanguardias y la pintura metafísica**

En relación con el arte de sus contemporáneos, los artistas que conformaban el grupo metafísico<sup>1</sup> se aislaron conscientemente exaltando su individualidad. Entre otras cosas, a través del culto al genio y rechazando, negando y obviando cualquier posibilidad de acción o actividad organizada que los relacionase con otros grupos sociales o movimientos artísticos contemporáneos en desarrollo. Asimismo, en el ámbito artístico, se declaraban y definían directamente como “anti-vanguardistas”.

Pero, no obstante y a pesar de su omisión, de Chirico es una de las figuras cruciales del arte de la primera mitad del siglo XX, puesto que configura y expresa en sus composiciones y escritos una nueva

---

<sup>1</sup> Junto con Carlo Carrà, Giorgio de Chirico fundaron en 1916 la denominada *escuela metafísica*, en oposición divergente a la filosofía y teoría que predicaba la *escuela futurista*, que en esos momentos, estaba en pleno y progresivo desarrollo. No obstante, la escuela metafísica fue una trascendental corriente pictórico-poética.

mirada sobre el mundo que le rodea. Una mirada reflexiva que procura descubrir lo que los objetos ocultan. Intenta así, mirando por primera vez los elementos, prescindir de los significados inherentes y desvelar sus formas.

La historiografía tradicional sostiene que la pintura metafísica se plantea casi como una reacción al futurismo, dada la antítesis existente entre ambas estéticas. De hecho, la pintura metafísica se interesa por la tradición clásica y la mitología, pero también se centra en la fascinación por los objetos en sí mismos descontextualizándolos, al margen de cualquier función, de cualquier relación o lógica. Sin embargo, es de justicia decir que tenía, sin lugar a dudas, auténticas afinidades con el surrealismo, movimiento con el que intercambió ideas e influencias. De esto se sigue que algunos autores, marquen relaciones entre Salvador Dalí, Max Ernst y el artista italiano.

### **La pintura metafísica: concepto y características**

En París su obra impresionó a Guillaume Apollinaire (máximo protector del arte moderno en esta época y, en concreto, del cubismo) y calificó su pintura, hacia 1913, como “metafísica” y, en este sentido, cabe señalar que (re)descubrir a de Chirico implica, también actualmente, confrontarse con su pensamiento y mirada. El término “*metafísica*” deriva, como es sabido, del término griego “*metà fysis*”, cuyo significado literal podría traducirse como “más allá de la naturaleza”. Y Apollinaire lo utilizó para designar la obra de nuestro artista porque, según él, trascendía lo rutinario, lo cotidiano, y se introducía más allá de la realidad, enfatizando una nueva percepción y una nueva mirada del mundo y sus objetos.

De hecho, de Chirico, que rompe las relaciones de sentido entre personas y elementos, elabora composiciones inquietantes y conmovedoras buscando los diferentes fenómenos del mundo “más allá de las cosas”. Así, destacan las formas compactas, sólidas y pesadas, simplificando en gran medida las estructuras arquitectónicas en primer lugar y, posteriormente, el anonimato de los personajes sin rostro que aparecen en sus composiciones. Las principales características de sus obras son el misterio y



la melancolía. Repletas de significado, simbolismo y poética, anuncian y declaran la mente y las ideas del artista. No obstante, en cualquier caso, la atribución del concepto por Apollinaire hizo que la pintura metafísica, para la historiografía posterior, fuera un movimiento pictórico.

Esta pintura metafísica es fruto de una teoría que trasciende la realidad, que va más allá de lo cotidiano y diario de la vida y procura otorgar a los objetos un valor absoluto en sí mismos mediante la búsqueda de la introspección. Por lo tanto, en su obra destaca una particular estética que se caracteriza por una perspectiva exagerada, unos acentuados contrastes de luces y sombras y unos maniqués sin rostro. Sus composiciones quedan determinadas por la aparición de signos figurativos de un mundo marcadamente poético, nostálgico, melancólico y atemporal, que se expresa a través de los espacios solitarios y vacíos.

Por otro lado, su apertura a la dimensión onírica y al inconsciente anticipa el surrealismo. De hecho, en sus composiciones los sueños unen el pasado con el presente, lo que dio como resultado un mundo de poesía arquitectónica definido por el mismo pintor como una “*arquitectura metafísica*” que después se enriqueció con la aparición de maniqués articulados y la espectralidad de las estatuas, pero sin perder nunca el sentido clásico.

Para poder entender e interpretar su trayectoria artística, así como la evolución de su obra, es esencial no olvidar dos cuestiones indiscutiblemente presentes: siempre permaneció en contacto con el arte italiano y la Antigüedad clásica. De la misma forma, poseía una indiscutible visión intelectual y filosófica del arte. Y afirmaba que las cosas tienen dos aspectos: uno corriente, que es el que se ven las personas casi siempre y el interior, el metafísico. Por otro lado, es importante tener en cuenta que quedó impresionado y sobrecogido por las diferentes ciudades europeas que visitó<sup>2</sup>, por lo que experimentó y exploró con una nueva estética, pensamiento,

---

<sup>2</sup> Destacando Florencia, Milán, Venecia, Ferrara, Múnich y París, siendo la ciudad de Turín la que marcó la evolución de su trayectoria artística con la incorporación de sus decimonónicas e imponentes plazas, arquerías y torres.

mirada y óptica de vanguardia que tuvo como consecuencia que en una única composición combinara y fusionara escenas propias de la vida contemporánea diaria y cotidiana con hipotéticas visiones de la Antigüedad clásica.

### **Períodos de la trayectoria artística de Giorgio de Chirico**

Al analizar su trabajo se diferencian varias etapas que facilitan en gran medida su estudio y la comprensión de su trayectoria artística. En primer lugar, en el período alemán destacan las influencias de Arnold Böcklin y Max Kingler. Posteriormente, en el periodo florentino, traduce su pensamiento filosófico a la influencia plástica y crea la figura del maniquí anónimo, sin rostro, como un significante directo del proceso social de la época, por el cual la tecnología crea una maquinaria que rige la sociedad moderna, donde el individuo se vincula a la era tecnológica y sufre un proceso en el que pierde su sentido humano, puesto que tiene una transformación mimética. Posteriormente, se consolida la escuela cuando se unen Carlo Carrà Giorgio Morandi, Alberto Savinio y Filippo de Pisis, en lo que se ha denominado el período ferrarense y, por último, el final, período donde interrumpe su interés y ambición por presentar la transformación de la esencia del mundo material en lo eterno espiritual, la aprehensión de lo temporal eternizándolo en la inmovilidad.

Aunque su particular obra ha sido calificada por sus contemporáneos y, después, por generaciones posteriores, como “armoniosa” por unos y, por otros, de “inquietante” o “conmovedora”, realiza un trabajo único que deja que el espectador quede incorporado en lo que es denominado por algunos autores como «una embriaguez metafísica».

### **Las influencias pictóricas y la importancia de la filosofía en la obra de Chirico**

Cuando se habla de la figura de Giorgio de Chirico es necesario hacer referencia no únicamente a sus estudios artísticos, sino también a su formación en filosofía, destacando su fascinación por las obras de Nietzsche y Otto Weininger. De hecho, es necesario

tener presente que la pintura metafísica está impregnada en su totalidad de referencias filosóficas (en gran medida de los textos de Nietzsche) y literarias (por los intelectuales Soffici y Papini, absorbiendo, además, las influencias de la pintura simbolista de Böcklin). Es decir, Arnold Böcklin, Max Kingler y Alfred Kubin, entre otros, influenciaron las ideas, pensamiento y obra de Chirico, tanto por sus concepciones artísticas como por su espíritu. De hecho, es vital tener presente la relevancia de los escritos filosóficos, contribuciones conceptuales y formales que dieron forma a su trayectoria artística, puesto que esta formación es muy característica suya y propia, además de ser muy diferente a la de sus compañeros artistas italianos contemporáneos.

La arquitectura, la filosofía, el existencialismo, el simbolismo, su atracción por el mundo de la Antigüedad clásica y el carácter monumental de la obra renacentista italiana condensan los puntos fuertes de sus influencias, que gestan, elaboran y desarrollan su interior, plasmándose posteriormente en sus obras. De Chirico habla de “revelaciones”, que junto con una intensa lectura filosófica, crean el germen de su inspiración. Lo cierto es que, para el artista, el primer y más fuerte impulso vino tras la lectura de los escritos de Nietzsche, quien, a partir de ese momento, fue su modelo a seguir y una figura de identificación para él.

La impresión y la fascinación de Chirico con Nietzsche residía en su forma de escribir, en su enérgica palabra, que conseguía, según el artista italiano, transformar lo escrito en algo nuevo y diferente. De esta manera, comenzó a seguir muy intensamente al filósofo, pero también en lo referente al concepto de un arte “metafísico”. Pues, de hecho, recordemos que Nietzsche utilizaba una y otra vez el término de “metafísica” de una manera absolutamente ambivalente<sup>3</sup>. Y, como de Chirico afirmaría después, sostenía que el arte era la actividad realmente metafísica de la vida.

---

<sup>3</sup> Aunque en el sentido usual y tradicional del concepto de metafísica se hace referencia a lo que tiene última validez, al más allá, e incluso a lo divino e ideal, de Chirico sigue a Nietzsche cuando constata que lo que hay vivo en el interior, las experiencias metafísicas que son intensas, enigmáticas y recónditas, se fundamentan en el mundo inmanente.

## Giorgio de Chirico como teórico y escritor

Para poder comprender el pensamiento del artista es necesario acudir a sus propios escritos. La pintura metafísica se apoya en gran medida en los propios textos de Giorgio de Chirico, pero también en diversos manifiestos que apoyan la propuesta metafísica, destacando: «Nosotros, los metafísicos» (1919) y «La pintura metafísica», texto escrito por Carlo Carrà un año después.

Es necesario destacar que de Chirico «se empeñó, en efecto, en ello, [en explicar sistemáticamente su pintura] y ahí están, como prueba, los escritos (...). Se empeñó en dejar bien claro de dónde venía y dónde iba el misterio terrible y profundo que envuelven los objetos de sus pinturas, se empeñó en explicar los mecanismos de ese misterio, en desvelar los secretos de su imaginería»<sup>4</sup> y, dado que actualmente se conservan los textos y el acceso a los mismos es posible, inconscientemente se nos invita y permite dedicar un tiempo de análisis e investigación más completo del artista, con el objetivo de darle el valor que la historiografía general le ha negado y a (re)descubrir su particular e interesante pensamiento y mirada.

## Conclusiones

En definitiva, su pintura es el reflejo de sus ideas, de los secretos más profundos de su mente, que como respuesta a su espíritu, manifiestan y representan mediante pinceladas una realidad que existe, pero que es inasequible de asir por nuestros sentidos. Mediante sus composiciones, revela sus inquietudes intrínsecas, modeladas a partir de un cosmos personal completo de enigmas, misterios y realidades que no se alcanzan a comprender e interpretar en su totalidad. Crea un lugar donde los objetos se asocian y combinan de manera insólita en el empeño de esclarecer su posible significado psicológico interno.

---

<sup>4</sup> Lahuerta, Juan José, en De Chirico, Giorgio, *Sobre el arte metafísico y otros escritos*, en Jarauta Marión, Francisco; Albadalejo, José López (Dirs.), *Colección de Arquitectura*, Núm. 23, Valencia, 1990, p. 12.

Su trayectoria artística, junto con sus textos, son el resultado de un diálogo interno que representa sus más profundas inquietudes. En este sentido, se considera que fue el primer artista en poner por obra la equivocidad de todo lo posible. Sin embargo, esta revelación, no habría sido posible sin su particular proceso interno gradual de depuración y purificación. Porque para de Chirico, el término de metafísica reproduce lo que se encuentra velado tras el aspecto que se percibe y que es habitual de las cosas, puesto que los elementos toman sentido en la realidad por medio de la memoria de quien los percibe. Aunque es objeto directo de muchas controversias, es un artista prolífico que aspiraba a obtener una pintura desvinculada de toda lógica de representación. Empero, indudablemente y, más allá del término que se adjudicó a su pintura, se le puede considerar dentro del ámbito de lo metafísico.

En conclusión, de una naturaleza puramente artística e intelectual surgió la pintura metafísica apoyándose en la siempre viva tradición del arte clásico. Así, junto con la nueva mirada de Chirico, tuvo como resultado una nueva estética y un nuevo lenguaje poético. Y, quizá, los registros del artista sean múltiples, complejos y opuestos, puesto que dado su carácter polifacético, podía crear registros contradictorios, pero eso no impide afirmar la coherencia y el enigma intrínseco de la trayectoria artística que de Chirico tiene esconde entre sus pinceladas y que exige una solución que únicamente el espectador, esforzándose y afanándose en ello, puede dar solución, sentido y vida al enigma.

La obra de Giorgio de Chirico es una búsqueda de lucidez que le poseía por entero, en mente y alma, que desea ir más allá de la experiencia diaria, más allá de la naturaleza, intentando complicar las diferencias entre la realidad y la proyección de la misma. De Chirico, con su pintura metafísica, proclama, entre otras cosas, el irracionalismo como vía de conocimiento metafísico de la realidad.

## Referencias bibliográficas

De Chirico, Giorgio, *Sobre el arte metafísico y otros escritos*, en Jarauta Marión, Francisco; Albadalejo, José López (Dirs.), *Colección de Arquitectura*, Núm. 23, Valencia, 1990.

De Chirico, Giorgio, *Memorias de mi vida*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004.

Durozoi, Gérard (Dir.), *Diccionario Akal del Arte el siglo XX*, Akal, Madrid, (1993) 2007.

*El siglo de Giorgio de Chirico. Metafísica y arquitectura. 18 diciembre 2007 – 17 febrero 2008*, Institut Valencià d'Art Modern, Valencia, 2007.

Far, Isabella, *Le grandi monografie. Pittori d'oggi: Giorgio De Chirico*, Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1968.

Gimferrer, Pere, *Giorgio De Chirico*, Ediciones Polígrafa, Barcelona, 1989.

*Giorgio De Chirico. Exposició al Saló de la Caixa de Sabadell. Del 8 de Novembre de 2001 al 6 de Gener de 2002*, Fundació Caixa Sabadell, Barcelona, 2001.

Helwig, Werner, *De Chirico. Pintura metafísica*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1962.

Marchán Fiz, Simón, *Historia general del arte. Las vanguardias en las artes y la arquitectura (1900-1930)*, Vol. I., Editorial Espasa Calpe, Madrid, (1994) 2000.

Poletti, Federico, *El siglo XX. Vanguardias*, Electa, Barcelona, 2006.

Ruhrberg, Karl, *Arte del siglo XX. Primera parte. Pintura*, Taschen, Barcelona, 2001.

Sáenz, Olga, *Giorgio de Chirico y la pintura metafísica*, Instituto de Investigaciones estéticas. Monografías de arte, Núm. 19, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

# *Metafísica de la luz en Suger de Saint Denis: escalera estética hacia la mística*

ROBERTO JOSÉ MERIZALDE<sup>1</sup>

Coordinador de filosofía en el Seminario de los  
Heraldos del Evangelio – San Pablo, Brasil

## **Resumen**

Suger de Saint Denis, primer arquitecto del gótico, tuvo como intención prioritaria en el nuevo estilo naciente interpretar artísticamente la *luz metafísica* plasmándola en el interior del recinto sagrado. Para captar un tipo determinado de luz, el abad consiguió aplicar nuevas técnicas en la construcción, que le permitieron lograr una amplia transparencia de los muros, de tal manera que la luz podría penetrar en el recinto con ángulos e intensidades determinados para despertar un movimiento místico que lograra potenciar la relación Creador-criatura. La estudiada luz inefable que baña el recinto sagrado tiene el papel de escalera trascendente al plasmar la luz metafísica en una representación material.

## **Palabras clave**

Luz, metafísica de la luz, mística de la luz, Suger de Saint-Denis.

## **Abstract**

Suger of Saint Denis, the first architect of the Gothic, had, as a primary intention in the new emerging style artistically interpret the metaphysical light shaping it into the sacred precinct. To capture light, the abbot applied new techniques in construction, which allowed him to achieve a comprehensive transparency of

---

<sup>1</sup> El autor es Magister en Filosofía por la UPB de Medellín, y Doctor en Filosofía por la Universidad Salesiana de Roma; profesor y coordinador de filosofía en el Seminario de los Heraldos del Evangelio en la Casa Madre de San Pablo (Brasil).

the walls, so that the light could penetrate the enclosure with certain angles and intensities to awaken a mystical movement to enhance the Creator-creature relationship. The studied ineffable light bathing the sacred precinct has the role of a transcendent metaphysical ladder while capturing the light in a material representation.

## Keywords

Light, metaphysics of light, mystic of light, Suger of Saint-Denis.

## Introducción

Suger de Saint-Denis,<sup>2</sup> el primer arquitecto del gótico, creó varias novedades en la arquitectura del estilo que nació en la abadía que regentaba.<sup>3</sup> Su preocupación prioritaria era la de establecer un puente místico entre la luz material y la luz metafísica,<sup>4</sup> a través de elementos materiales, según sus propias palabras: “*De materialibus ad immaterialia trasferendo*”.<sup>5</sup>

Para poder comprender la hermenéutica de la estética de la luz en Suger, es necesario reportarse al concepto metafísico de ella

---

<sup>2</sup> El autor viene profundizado en este tema, ya ha publicado: *La “metafísica de la luz” en Suger de Saint-Denis*. XV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Santiago de Chile. 7 -11 Abr. 2015. Verticalidad y luminosidad elementos prioritarios en el lenguaje sacral del arte gótico. In: *Pulcritudine Fulgens*, Vol. 1 No. 1, enero – junio, 2015, p. 71. *Suger de Saint-Denis y la representación metafísica de la luz*. In: Estudios Medievales N°8, Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, Marzo de 2016 (en etapa final de edición).

<sup>3</sup> Este estudio está basado en la recopilación y traducción al inglés realizada por Erwin PANOFKY, de la edición de las *Ouvres complètes de Suger de Saint-Denis*, Paris, 1867, en su libro: *Abbot Suger. And its art treasures on the abbey church of St.-Denis*. Princeton: Princeton University Press, 1979. La traducción al español es personal.

<sup>4</sup> DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la Estética*. Madrid: BAC, 1963. Vol. II. p. 248. En el resplandor creado brilla la luz divina e increada, en la armonía finita se manifiesta la unidad divina; la luz y la unidad simple sólo son nombres de una misma y divina realidad.

<sup>5</sup> SUGER DE SAINT-DENIS. *De rebus in administratione sua gestis*. XXXIII, 30. Pasar de las cosas materiales a las inmateriales.



en el pensamiento del Pseudo-Dionísio, pues la visión de este autor se convirtió en presupuesto filosófico para los arquitectos medievales.<sup>6</sup>

El Aeropagita ve a Dios como “*lux pura*”, que trasparece por medio de las criaturas, él afirma que “luces materiales, son imagen del transbordamiento de la luz inmaterial”.<sup>7</sup> El Creador es la “luz inmaculada y sublime, de esplendida e inefable belleza”.<sup>8</sup> Así, la imagen de Dios se difunde por toda la creación a través del brillo de su ser, pues según su visión: “La luz procede del Bien y es imagen suya. Se alaba al Bien, llamándolo luz”.<sup>9</sup>

Según la concepción de Dionisio las cosas bellas son emanaciones de la Belleza de Dios,<sup>10</sup> sea ella espiritual o sensible, la belleza siempre es una forma de luz, y en cuanto tal es una “iluminación” del Creador, un reflejo de la luz increada. Por tanto las cosas visibles son ‘luces materiales’ que reflejan lo que es inteligible y, por último, la verdadera luz que es el mismo Dios.<sup>11</sup>

De la visión del Aeropagita sobre la emanación de la luz divina, nacen sus apreciaciones acerca de la analogía de la luz.<sup>12</sup> El Pseudo Dionisio teje relaciones anagógicas directas Dios-Sol, el Creador es como “un gran Sol, refulgente y esplendido (...) que ilumina todo lo que puede recibir su luz sin perder nada de su plenitud”.<sup>13</sup>

---

<sup>6</sup> CASALE, Umberto. *Percorsi della Bellezza*. Per un'estetica teológica. Torino: Lindau, 2014, p. 88. *Corpus Dionisianum*, che avrà notevole importanza in tutto il Medioevo.

<sup>7</sup> PSEUDO-DIONISIO. *De Caelesti hierarchia*, I, 3, 121 D.

<sup>8</sup> Ibidem., II, 4, 144 A.

<sup>9</sup> Idem. *De Divinis Nominibus*, IV, 4, 697 BD.

<sup>10</sup> DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la Estética.*, p. 249.

<sup>11</sup> PANOFKY, Erwin, *Abbot Suger*. Ans its art treasures on the abbey church of St.-Denis. Princeton : Princeton University Press, 1979., p. 20. But this is possible because all visible things are ‘material lights’ that mirror the ‘intelligible’ ones and, ultimately, the *vera lux* of the Godhead Itself.

<sup>12</sup> CASALE, Umberto. *Percorsi della Bellezza.*, p. 90. La teoría dell'emanazione si fonda, anche per l'aeropagita, sull'analogia della luce: questa acquista un valore fondamentale nella riflessione sulla bellezza, e soprattutto nell'estasi, che è la più alta conoscenza di Dio.

<sup>13</sup> PSEUDO-DIONISIO. *De Divinis Nominibus*, IV, 4, 697 D.

El astro es análogo al “Sol divino” que ilumina las almas; así como la luz y el calor que dan vida a la tierra,<sup>14</sup> Dios ilumina y sustenta la vida espiritual, de tal forma que cuanto más próximo este un ser de la luz divina, será más intensamente iluminado.<sup>15</sup>

Los artistas del medioevo, inspirados en Dionisio, concebían la belleza de Dios como una luz que se revela al mundo. En consecuencia ellos buscan la forma de construir un puente capaz de plasmar la belleza divina metafísica haciéndola asequible a la sensibilidad para la generalidad de los hombres, pues el pensamiento del areopagita buscaba el auge de la transposición de conceptos estéticos metafísicos rumbo a la trascendencia,<sup>16</sup> llegando a afirmar “mediante la belleza visible se puede alcanzar la invisible”.<sup>17</sup>

### 1. Suger de Saint-Denis y la metafísica da la luz

La valoración estético-trascendente de Dionisio queda evidente en sus estudios del *Corpus Areopagicum*. La mayoría de los comentaristas certifican la unión fundamental entre Dionisio y Suger: “La luz y la armonía eterna tenían en el Pseudo-Areopagita su testimonio inspirado, y es la visión de este teólogo, lo que Suger se había propuesto transmitir en la concepción de su iglesia”.<sup>18</sup>

Si bien la intencionalidad del Abad queda clara cuando se preocupa de representar la luz divina, el desafío es inmenso, pues plasmar en piedra una determinada concepción filosófica-teológica de la luz, era algo completamente inédito.<sup>19</sup> Suger tuvo el indiscutible mérito de ser intérprete fiel del anhelo de trascendencia que marcó

---

<sup>14</sup> DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la Estética.*, p. 246

<sup>15</sup> Cf. AZEVEDO RAMOS, Felipe de. Luz, esplendor e beleza em Pseudo-Dionísio Aeropagita. In: *Lumen Veritatis*. São Paulo, vol. 5, n. 20, jul./set. 2012., p. 40.

<sup>16</sup> Cf. ZAMBRUNO, Pablo. *La belleza che salva. L'estetica in Tommaso D'Aquino*. Napoli: Domenicana Italiana, 2.008, p. 29.

<sup>17</sup> PSEUDO-DIONISIO. *Carta X*.

<sup>18</sup> Cf. VON SIMSON, Otto. *La catedral gótica*. Madrid: Alianza, 1980, p. 134-138.

<sup>19</sup> Cf. SCRUTON, Roger. *Beleza*, Tradução, Hugo Langone, São Paulo: Loyola, 2013, p. 25. Se tratan de triunfos artísticos sublimes con una belleza arrebatadora.

su época transponiéndolo en forma plástica.<sup>20</sup> Según sus propias palabras: “El trabajo luce noble, pero más que el trabajo. Clarifica las mentes la luz de la verdad”.<sup>21</sup>

Las referencias en la Biblia acerca de la identidad de Dios con la luz son múltiples y se refiere al tema desde ángulos diversos. Entre ellas la más clara es la referencia evangélica: “Yo soy la luz del mundo” (Jo 8,12), esta autodefinición de Jesús según la estética del medioevo, era fundamental que fuese representada en el recinto sagrado. La definición de la divinidad trinitaria en el Credo Niceno-Constantinopolitano también es fundamental para la concepción lumínica de la teología: Luz de luz, Dios de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero.

Desde su perspectiva la belleza sensible es un reflejo de la belleza *in sé*, infinita, supra-esencial, completamente pura,<sup>22</sup> pues “Dios se llama luz en sentido propio, y cuanto más Él se aproxima de un ser, lo hace más luminoso”.<sup>23</sup> El abad de Saint-Denis logró construir en piedra aquello que había estudiado en los libros de teología.<sup>24</sup> Como es lógico el concepto de la luz divina tiene un sentido metafísico-espiritual, aun así el sentido material no se puede excluir, pues Dios que es la Causa Primera es también el hacedor supremo de toda luz física.

Suger deja claro las metas trascendentes que busca en su obra: “Crece en el Señor el templo santo. En el cual nosotros, mientras tratamos de edificar materialmente mejor, tanto más por nosotros mismos co-edificamos en el habitáculo de Dios (el alma), y somos educados por el Espíritu Santo.”<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Cf. ZAMBRUNO, Pablo. *La belleza que salva*. p. 32.

<sup>21</sup> SUGER DE SAINT-DENIS. *De rebus in administratione sua gestis*. XXVII, 25. *Nobile clarete opus, sed pus quod nobile claret. Clarificet mentes, ut aunt per lumina vera.*

<sup>22</sup> Cf. DE BRUYNE, Edgar. *Histotia de la estética*, 629 – 650.

<sup>23</sup> Idem., *Estúdios de Estética Medieval: el siglo XIII*. Madrid: Gredos, 1959, vol. III, p. 27.

<sup>24</sup> Cf. SUGER DE SAINT-DENIS, *De Consecratione ecclesiae*. IV.

<sup>25</sup> Ibid., V, 20. *Crescit in templum sanctum in Domino. In quo et nos quanto altius, quanto aptius materialiter aedificare instamus, tanto per nos ipsos spiritaliter coedificari in habitaculum Dei in Spiritu sancto edocemur.*

El abad de Saint- Denis tenía como finalidad reconstruir algunos muros de la iglesia de su abadía, pero al avanzar los trabajos la inspiración artística comenzó a brillar consiguiendo una meta mucho más alta de la que se proponía en un primer momento. Suger se vió inspirado por la voluntad divina a aumentar y ampliar la noble iglesia consagrada por la mano de Dios para venerar los santos mártires Denis, Rustico y Eleuterio.<sup>26</sup>

La inspiración divina llevó a Suger a representar la analogía entre la luz increada y la luz física, interpretando así el sueño trascendente de su época y plasmándolo en un esplendoroso paraíso de piedra.<sup>27</sup> Él concibe como luminoso aquello que está intensamente unido a la luz, la unión con la luz ha de ser superlativa. En el recinto sagrado los cuerpos han de ser iluminados de manera esplendorosa y suave, tal como las almas son iluminadas por la luz divina.<sup>28</sup> La unión luz-objeto se reporta directamente a la relación Creador-creatura, por medio de una anagogía directa. Dentro de esta concepción, el edificio ha de brillar con una luz nueva y particularmente sublime.

Suger deja patentemente clara su intención de la construcción de un puente metafísico-místico al buscar una concordancia entre las cosas divinas y humanas, en su obra *Libellus alter de consecratione ecclesiae Santi Dionysii*: “La admirable fuerza de la razón puede unir las disparidades divinas y humanas, y lo que por su origen y naturaleza inferior parece repugnar, sólo ella, la razón, puede armonizar de forma agradable y conveniente.”<sup>29</sup>

La escalera mística trascendente que se construye busca establecer una armonía equilibrada entre la trans-realidad divina y la

---

<sup>26</sup> Cf. Idem. *De rebus in administratione sua gestis*. I – II.

<sup>27</sup> Cf. Ibidem, XXVII.

<sup>28</sup> PANOFSKY, Erwin. Op. cit., p. 6. What Suger could realize only in part within the macrocosm of the kingdom, he could realize in full within the microcosm of his Abbey.

<sup>29</sup> SUGER DE SAINT-DENIS. *Libellus alter de consecratione ecclesiae Santi Dionysii*. I, 1. Divinorum humanorumque disparitate unius et singularis summaeque rationis vis admirabilis contemperando coaequat; et quae originis inferioritate et nature contrarietate invicem repugnate videntur, ipsa sola unius superioris moderate armoniar convenientia grata concopular.

sensibilidad material. Así, por esta escalera puede “descender” el misterio divino y “ascender” la contingencia humana. Se trata de una “luz nueva” que ilumina toda la obra:

Lo nuevo se armoniza con lo antiguo.

Y en el aula está el centro que todo lo clarifica

Reluce claramente lo que se relaciona claramente entre sí

Y una luz nueva ilumina toda la obra.<sup>30</sup>

Según la visión del abad de Saint-Denis, la luz es una vía privilegiada para elevarse rumbo a la comprensión de lo incomprensible, a la visión de lo invisible.<sup>31</sup> La “ventana analógica” de la luz tiene la capacidad de evocar lo divino y ponerlo al alcance del género humano, insinuando los atributos divinos al representar un brillo sublime.<sup>32</sup> “*Ab hac etiam inferiori ad illam superiorem anagogico more Deo donante posse transferri*”. (Con la ayuda de Dios, se puede pasar de las cosas inferiores a las superiores por medio de las analogías).<sup>33</sup>

La *Vera Lux* de la esencia divina, puede ser alcanzada por los hombres en su representación analógica en el arte ojival. En la contemplación de la luz que penetra tamizada en el recinto sagrado, no es otra cosa que una “iluminación analógica”, de una intensidad y expresividad tal que se pone al alcance de cualquier mortal. De este modo el alma es guiada por medio de la luz material (*lumina vera*) hasta los destellos espirituales de la verdadera luz (*verum Lumen*), que es Cristo.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Idem. *De rebus in administratione sua gestis*. XXVIII, 10.

Pars nova posterior dum jungitur anterior,

Aula micat médio clarificata suo.

Claret enim claris quod clare concopulatur,

Et quod perfundit lux nova, clarete opus

<sup>31</sup> Cf. Idem. *De rebus in administratione sua gestis*. XXXIV, 30.

<sup>32</sup> Ibid, XXXIV, 30.

<sup>33</sup> Ibid, XXXIII, 30.

<sup>34</sup> Cf. PANOFKY, Erwin. *Abbot Suger*. p. 23-24.

Verdadera luz, donde está Cristo, la verdadera puerta.

Quien puede entrar por esta puerta dorada?

Por las cosas materiales subir a la verdad,

Y así vistas, relucen con esa luz.<sup>35</sup>

El sentido de la Casa de Dios ha de ser el de representar la presencia divina por antonomasia, de tal modo que sea capaz de saciar el ansia de sublimidad que habita en lo más profundo de hombre, y de manera tal que el sentimiento de lo sagrado eleve al visitante al ámbito de lo sagrado y lo divino.<sup>36</sup> Suger consiguió la iluminación de la mente y el espíritu por medio de una luz física, según sus propias palabras: "*Materiam superabat opus*". (La obra sobrepasó el ámbito de la materia).<sup>37</sup>

Con certeza Suger se preguntó a si mismo muchas veces: ¿Cómo construir una escalera entre la luz metafísica y la luz sensible? Para lograr una intensa luz interior tamizada de manera a invitar a un atrayente recogimiento interior, Suger uso de la ingeniería para auxiliar a la arquitectura permitiéndole comunicar con libertad el mensaje anhelado. Con el perfeccionamiento técnico de los contrafuertes, la innovación de las nervaduras, y la ingeniosa creación de los arbotantes. El arquitecto ojival consiguió que los muros principales fueran translúcidos, permitiendo que una "luz nueva" bañara todo el recinto.<sup>38</sup>

Al lograr tres pisos de amplios vanos, se consiguió que la luz inundara el recinto, de tal modo que la catedral queda convertida

---

<sup>35</sup> SUGER DE SAINT-DENIS. *De rebus in administratione sua gestis*. XXVII, 25.

Ad verum lumen, ubi Christus janua vera.  
Quale sit intus in his determinat aurea porta:  
Mens hebes ad verum per materialia surgit,  
*Et demmresa prius hac visa luce resulgit.*

<sup>36</sup> Cf. Idem. *De Cosacratione*, VII.

<sup>37</sup> Idem. *De rebus in administratione sua gestis*. XXXIII, 5.

<sup>38</sup> PANOFSKY, Erwin. *Abbot Suger*, p. 22. The whole building would be pervaded by a light more brilliant than before.

en un sagrario de luz, que evoca realidades superiores invitando a subir por esta escalera en búsqueda de la luz espiritual más pura. “El proceso de desmaterialización de los muros que se había iniciado con el románico se acentuó al introducirse la ojiva. Le dio al arquitecto la posibilidad de ver un edificio bien articulado, construido a base de nervio, sin masa inútil”.<sup>39</sup>

Por su parte, los vitrales filtran y tamizan la luz del sol haciendo que su brillo penetre al mismo tiempo pleno, multicolor y tenue; invitando al recogimiento y la alegría espiritual. El mismo Suger definió los vitrales de “sagrados”, pues a través de ellos se filtra una luz casi milagrosa.<sup>40</sup>

Así, mediante la luz visible, Suger hizo posible alcanzar la luz invisible, haciendo de la Casa de Dios una escalera para subir al Cielo.<sup>41</sup> La luz inefable inspira realidades palpables superiores que acogen al peregrino y lo elevan a una visión mística de la realidad.

## **Conclusión**

Uno de los principales signos de trascendencia en múltiples civilizaciones es la luz.<sup>42</sup> En ella se puede discernir un lenguaje propio a cada el tipo de destello. Así, es posible percibir luces pragmáticas o reflexivas, excitantes o relajantes, etc., la luz tiene diferentes mensajes según la variedad de su representación, es un elemento estético con lenguaje propio.

---

<sup>39</sup> SEBASTIAN, Santiago. *Mensaje simbólico del arte medieval*. Arquitectura, liturgia e iconografía. Madrid: Encuentro, 5ª. ed., 2012, p. 342.

<sup>40</sup> Cf. SUGER DE SAINT-DENIS. *De Cosacratione*, IV.

<sup>41</sup> Cf. ORGAN, Christopher. *Divine Showings and the Efficacy of Symbols*. Virginia Beach: Regent University, Thesis of Master degree. 2013., p. 7. One twelfth-century approach to investigate and apprehend the spiritual was through symbol. Symbols were seen as vehicles to knowledge and experience of God. (...) Symbols functioned to help understand the meaning of the created world, to make known truths about invisible reality, to provide moral guidance, and to facilitate meditation and contemplation.

<sup>42</sup> ECO, Umberto. *Storia della Bellezza*. Milano: Bompiani, 2004, p. 102. Una delle origine dell'estetica della claritas deriva certamente del fatto che in numerosi civiltà Dio veniva identificato con la luce.

Suger se preguntó sobre la forma de representar la luz increada que es el mismo Dios, y buscando una respuesta estética consiguió representar, en sus construcciones de piedra, un tipo determinado de luz de lenguaje místico, que permite alcanzar el misterio metafísico a través de impresiones palpables e inefables.<sup>43</sup>

La escalera mística lumínica ideada por Suger nos cuestiona casi mil años después. ¿Es posible elevarse hasta el Creador a través de un determinado lenguaje de la luz? Según su visión esta escalera es una realidad que está al alcance de todo el género humano, pues es a la vez sublime y sensible, espiritual y palpable, divina y humana.

Este trabajo busca inspirar otros estudios que profundicen en el lenguaje lumínico, específicamente en su capacidad de transmitir un mensaje trascendente y místico. Para profundizar en este tema es indispensable tener presente la relación analógica entre la luz Increada y la sensible, pues ella es capaz de fortalecer la fe sobrenatural del hombre, al hacer sentir a Dios al mismo tiempo tan alto y tan cercano.

En nuestro tiempo, cuando el materialismo es el valor prioritario, es particularmente útil reflexionar acerca de la luz espiritual que es al mismo tiempo metafísicamente perenne y sensiblemente mística. Se trata de una luminosidad capaz de comunicar la presencia divina a través de los siglos.

## Bibliografía

AZEVEDO RAMOS, Felipe de. Luz, esplendor e beleza em Pseudo-Dionísio Aeropagita. In: *Lumen Veritatis*. São Paulo, vol. 5, n. 20, jul./set. 2012.

BENEDICTO XVI. *Audiencia general*, Castelgandolfo, 31/08/2011.

CALCIDIO. *Comentario a Timeo*.

---

<sup>43</sup> BRUYNE DE, Edgar. *La estética de la Edad Media*. Madrid: Visor, 1994, p. 99. Un mundo duplicado, uno físico y otro sobrenatural. Ambos, al ser obra del Dios único tienen en cierta medida rasgos en común. (...) Lo visible está emparentado con lo invisible.



CASALE, Umberto. *Percorsi della Bellezza*. Per un'estetica teológica. Torino: Lindau, 2014.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plinio. *A beleza*. São Paulo: Conferência, 7 dez. 1988. (Arquivo ITTA-IFAT)

DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la Estética*. Madrid: BAC, 1963. Vol. II.

DIOS, Alicia. *Baja Edad Media: Gótico*. Buenos Aires: Centro de Estudios en Diseño y Comunicación. 2011.

ECO, Umberto. *Storia della Bellezza*. Milano: Bompiani, 2004.

MALÊ, Êmile. *El arte religioso en Francias en el siglo XIII*. Madrid. Encuentro, 2001.

MERIZALDE, Roberto Jose. *Las principales fuentes de la visión estética de Tomás de Aquino*. XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Tucumán – Argentina, 11 a 14 de septiembre, 2013.

SEBASTIAN, Santiago. *Mensaje simbólico del arte medieval*. Arquitectura, liturgia e iconografía. Madrid: Encuentro, 5ª. ed., 2012.

SUGER DE SAINT-DENIS. *De rebus in administratione sua gestis*. XXXIII, 30. *Ouvres completès de Suger*, Paris, 1867.

\_\_\_\_\_. *De Cosacratione*.

\_\_\_\_\_. *Libellus alter de consecratione ecclesiae Santi Dionysii*.

SCRUTON, Roger. *Beleza*, Tradução, Hugo Langone, São Paulo: Loyola, 2013.

ORGAN, Christopher. *Divine Showings and the Efficacy of Symbols*. Virginia Beach: Regent University, Thesis of Master degree. 2013

PANOFSKY, Erwin, *Abbot Suger*. Ans its art treasures on the abbey church of St.-Denis. Princintion: Princintion University Press, 1979.

Roberto José Merizalde

PSEUDO-DIONISIO. *De Divinis Nominibus*.

\_\_\_\_\_. *De Caelesti hierarchia*.

\_\_\_\_\_. *Epististolas*.

\_\_\_\_\_. *Carta X*.

VON SIMSON, Otto. *La catedral gótica*. Madrid: Alianza, 1980

ZAMBRUNO, Pablo. *La belleza che salva*. L'estetica in Tommaso D'Aquino. Napoli: Domenicana Italiana, 2008.

# *The Poetics of Mysticism in Neoplatonism and Its Reception*

DR. SEBASTIAN F. MORO TORNESE  
sebastian.morotornese.2004@live.rhul.ac.uk

## **Abstract**

This article examines the aesthetic implications of Neoplatonic metaphysics, focusing on Plotinus and Proclus. To explore these questions, I will provide examples of artistic metaphors taken from mystical poetry and symbolic art, from the Middle-Ages and the Renaissance to Romanticism. This aesthetic approach is confident in the possibility of expressing mystical reality with a poetic language that transcends the common use of words and images and creatively expands their expressiveness. There are two main Neoplatonic approaches to art, one is the iconic and the other, the apophatic, in the context of negative theology. The iconic approach corresponds to a metaphysics of Being and the irradiation from the One. Neoplatonic aesthetics is based on the dynamism of reality in itself, contained in a cycle of “procession” and “return”. The “iconic” representations correspond to the first half of the cycle, the exit from the Unity. On the other hand, the nature of the apophatic representations is better understood as corresponding to the “return”, because it promotes the ascent towards God, while preventing any “attachment” to the symbols. This approach is based on a receptivity enhanced thanks to contemplation and silence, which is transfigured into the ineffable Fullness of the First Principle.

The present article is based on the interconnection of three main themes: metaphysics, mysticism and art. These three topics speak of an approach to the metaphysical dimension of reality, which can also be depicted as the dimension of mystery, meaning the fullness of being, which in turn is identified with an absolute beauty that words cannot adequately describe.

Plato says in the *Symposium* (211a) that the vision of beauty arises instantaneously (*exaiφhnês*), when the veil falls in the immediate self-disclosure of the Form. In view of that, all other beauties are seen on this side of the veil, through which we glimpse the source of Beauty according to a graduation of transparencies, which become more opaque in the levels of being more removed from the Intelligible.<sup>1</sup>

According to Neoplatonic allegorical exegesis, especially in Proclus, sensible things, works of art, the surface meanings of myths, and even mathematical objects, etc., can be understood as “symbols”, “images” or “veils” (*parapetasmata*) of higher intelligible realities (e.g. *In Remp.* 44.14-17; 66.7-9;73.12-16;74.9 ff.). For this reason it is better to speak of “symbolic” or “mystical” exegesis, instead of understanding allegory in an “artificial” way, because there is a real analogy between levels of reality, and the metaphysical principles can be expressed in a sensible form. The proper intellectual “vision” can penetrate the veils and see the metaphysical realities *in* the copies (Proclus, *In Tim.* II 246.4-9 and *In Eucl.* ProI.22.9-14).

For most late antique philosophers, especially the Neoplatonists, who were interested in a harmonization of the philosophies of Aristotle and Plato, the word “metaphysics” refers to a topic that deals with the transcendent causes of the existence, unification and order of the physical world. For the Neoplatonists there were two perfect Platonic dialogues, the *Timaeus* and the *Parmenides* (cf. Proclus, *In Tim.* I.13.1-30). The *Timaeus* was considered a summary of Plato’s physical knowledge, combined with a Pythagorean mode of expression, known as “iconic” because, as Proclus says, we can see the metaphysical paradigms according to their projections as copies in the sensible world. The *Parmenides*, containing the highest metaphysical knowledge and universal theology of Plato, provided the inner source, in terms of negative theology, of the

---

<sup>1</sup> Plotinus depicts the Intelligible world as a transparent place; see V.8.4.4 and V.8.9.1. Plotinus, commenting on the *Symposium* 211C ff., also refers to the ritual of laying aside of the garments (*himation*) in the Mysteries (I.6.7.6-7), which can be compared to the removal of veils.

systematic unification of all Platonic dialogues around the central reality of the One. Aristotelian physics and metaphysics, were subordinated to that Platonic structure or hierarchy of knowledge, including the study of causes and paradigms of the harmony of the physical universe and the intelligible realm and its principles, or “primary philosophy”, also called “theology” according to Aristotle’s *Metaphysics*.

However, Aristotelian theology, which stops at the level of Intellect cannot satisfy the Platonic aspiration towards a principle beyond the Intellect and beyond being (cf. Plotinus, *Enn.*V.3.11.16). The Neoplatonists were inspired by the dynamic flow of the energy of love directed to the beauty of the Absolute or the One (cf. *Enn.* III.5.1.16).

Nevertheless, Neoplatonic mystical theology, does not abandon rationality; it only re-directs it to a metaphysical and unitive knowledge and uses the ladder of beauty, proper to the iconic approach to reality and a symbolic or iconographic language, to awake the recollection (*anamnesis*) of the Intelligible world and express the connection between the copies and the paradigms. In addition, the soul needs to leave behind even the paradigms as illuminations of a higher and non-manifested principle of Plenitude and Life, according to a different kind of symbolism that evokes and awaits in silence the appearance of the One (cf. Plotinus, V.5.8).

Accordingly, there are two main Neoplatonic approaches to art, one is the iconic (or analogical, expressing how different levels of Being are images of higher principles) and the apophatic (or mystic) in the context of negative theology, which employs dissimilar symbolism.<sup>2</sup> The iconic approach is based on a metaphysics of Being understood as an irradiation from the One.

---

<sup>2</sup> On dissimilar symbolism and apophatic theology see: Martello, C., “Pulchrum and Pulchritudo in John Eriugena”, in Iozzia, D. (ed.), *Philosophy and Art in Late Antiquity*, Catania: Bonanno Editore, 2013, p.153. On the notions of symbolism, analogy and the distinction between *eikones* and *symbola* in Proclus, see Sheppard, A. *The Poetics of Phantasia: Imagination in Ancient Aesthetics*, London: Bloomsbury, 2014, pp.89 ff.

This irradiation of Beauty was expressed iconographically both in terms of light and primordial sound.

Neoplatonic aesthetics is based on the metaphysical dynamism of reality itself, contained in a cycle of “procession” (overflowing or *exitus*) and “return” (*reditus*). The “iconic” representations can be understood as corresponding more properly to the first half of the circular motion, the exit from the Unity, also understood as the “procession” and descent from God towards created beings, which fills everything with light. On the other hand, the nature of the apophatic representations is better understood as corresponding to the “return” half of the circle, because it promotes the ascent towards God, while it prevents any “attachment” to the symbols (where the concepts, predicates and attributes are negated). The symbols are thus distinguished from the “symbolized” reality, which is in itself ineffable.

This approach is based on the receptivity of the soul and its inner divine spark, activated thanks to contemplation, tranquility and silence.

In its relationship with silence and spaciousness, the soul recovers its “vibratory” nature, which is transfigured into the Fullness of the First Principle, beyond being, form, sound and image, not because of deficiency but because of overabundance.

The mystical experience is according to these authors beyond the grasp of our faculties and the expressive capacities of “rational” language. However, these authors do not intend to reduce their experience to the “irrational” in a negative way, but on the contrary, they present it as a source of alternative modes of knowing —which are more holistic than “rationality” and supra-rational. In order to communicate this knowledge about the transcendental reality, the Neoplatonists also propose alternative ways of expression, including art. Music can particularly illustrate the power of art to express a non-discursive reality beyond words and images.

Rilke depicted this in his famous poem *To Music*,

Music. The statues' breath. Perhaps: quietness of images. You, who speaks where speech is no longer possible.

The Neoplatonic approach to art is confident in the possibility of expressing metaphysical reality and the mystical journey of the soul with an artistic and poetic language that transcends the common use of words and images and creatively expands their expressiveness while formulating metaphors and symbols. This confidence is grounded on the notion of “*syngeneia*” (Plotinus, *Enneads* I.6.2.8), the affinity between the soul and the Intelligible, and on the principle of likeness (like knows like; cf. Theophrastus, *De Sensu*, 1; cf. Plotinus, *Enn.* II.4.10; VI.9.11.32).

To experience transcendent beauty, the soul must become beautiful, in order to see beauty with beauty and light with light. (*Enn.*I.6.9).<sup>3</sup>

The confidence in the capacity of the soul to become beautiful is based on the idea that in its inner nature the soul is already beautiful, but needs to recover its original essence, which has been concealed and hardened. The soul has to reactivate its “musical” and dynamic nature, as Plato says in the *Timaeus*: the individual soul is essentially an image or echo of the divine harmony of the World Soul, but its inner harmony has been distorted (*Timaeus*, 43a ff.).<sup>4</sup> Therefore, we need some kind of “*katharsis*” to restore that inner image, remove the solidified stains (cf. Vergil, *Aeneid*,

<sup>3</sup> Plotinus also says: To any vision must be brought an eye adapted (*syngenes*) to what is to be seen, and having some likeness (*homoion*) to it. Never did eye see the sun, unless it had first become sunlike, and never can the soul have vision of the first beauty unless itself be beautiful. (I.6.9.29-32).

<sup>4</sup> According to Plato's *Timaeus* (41b4), the human soul is made of the same harmonic “circles” and musical proportions as the World-Soul. This kinship is based on the fact that the Soul is a *Logos* that unfolds the connectedness of the Intellect. Cf. Plotinus, *Enn.* I.2.3, and the analogy that claims that as external speech is the echo of the thought in the Soul, so the inner thought in the Soul is an echo from elsewhere, the highest Intellect. Proclus (*In Tim.* II.243.6) also says that the soul externalizes or announces (manifests) the silence of the Nous, which is compared to an inner *adytum*.

VI.74-747) and rekindle the primordial harmony and actualize the vision of the “eye of the soul” (cf. Plato, *Rep.*518c-d).<sup>5</sup>

Plotinus depicts this process as a return and ascent towards Beauty identified with the Good (I.6.6.24) as the supreme object of desire (I.6.7) and compares it with the celebration of the Ancient Mysteries, where the solitude of the *adytum* or innermost sanctuary expresses the return to the self, where the soul encounters the transcendence of the principle of Being, beyond being, in its “flight alone to the Alone” (VI.9.11.18 ff. and VI.9.11.51).

This entrance into the self has been depicted by Spanish mystics, especially Santa Teresa and San Juan de la Cruz, using the word “*recogimiento*”, following the vocabulary of Francisco de Osuna.<sup>6</sup>

The notions of “*syngeneia*” (the affinity between the soul and the divine), the “spark of the soul”, the principle of “like knows like”, and the idea that these qualities need to be reactivated thanks to the re-orientation of the soul, from external and relative things, towards the inner source of reality within the soul are all connected.

If we apply these concepts to art, we can see that they entail the confidence in the inner capability of the soul for the assimilation to beauty, especially leaving behind the copies, proper to an *iconic* stage of the manifestation of Beauty, towards a more transcendent and paradigmatic level of being, and even beyond being in the aspiration for union with the Good as the mysterious source of all beauty. This cannot be expressed with the language of the “outer man”, it needs a particular mode of expression proper to the “inner man”.

---

<sup>5</sup> Cf. Aristides Quintilianus’ account of the descent of the soul and its gradual hardening or clothing and the distortion of its original shape (*De Musica*, II.17).

<sup>6</sup> Cf. Ahlgren, G. T. W., *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996, p.38.



For Schopenhauer, music is a non-mediated expression of the inner life of the universe.<sup>7</sup> At the same time, music and the other arts are privileged languages and suitable manifestations, in an outer manner, of that kind of interiority. Schelling defines beauty as “the outward expression of a vital perfection.”<sup>8</sup> This philosopher of German Romanticism, following Plotinus, does not refer exclusively to the natural beauty or artistic beauty, but the inner source and metaphysical principle of both the intelligible beauty, which is also identified with the life that corresponds to the plane of the first manifestation of the Absolute.

An art based on these principles can be called “visionary” and one pictorial example of its expressive power can be appreciated in the poetry and in the paintings of William Blake, which combine the clarity of a linear style of drawing, with an appeal to inner deep emotions, imagination and mythological symbolism, employed by the artist to overcome the effects of mercantilism and materialism, in his historical period, with the intention to rekindle human transcendent and spiritual values.

Another example of poetic and symbolic language that especially combines mystical aspiration, interior emotion, symbolic eloquence and intellectual or metaphysical clarity in the doctrinal and biblical exegesis, can be appreciated in the German mystic Meister Eckhart.<sup>9</sup> This combination of systematic theology and philosophy with mystical theology was proper to Dominican spirituality and its motto “*Contemplata aliis tradere*”, which means: to give and communicate to others the fruits of contemplation.

Beethoven’s music also presents classical clarity, which was gradually expanded according to different periods in the

---

<sup>7</sup> Cf. Foster, C. “Ideas and Imagination. Schopenhauer on the Proper Foundation of Art”, in Janaway, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.240.

<sup>8</sup> Schelling, F.W.J., *Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things*, ed. and transl. by Vater, M.G., Albany: State University of New York Press, 1984, p.126.

<sup>9</sup> For an introduction to Eckhart see Hackett, J (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden: Brill, 2013.

composer's life, into a more Romantic awareness of interiority and mysticism. As we have seen, in Plotinus this corresponds to the direction towards the centre or *adytum*, where the soul becomes aware of the presence of a "spark of divine Light".<sup>10</sup>

The spark is what makes possible the intimacy and affinity (*syngeneia*) between human and divine beyond the physical and manifested aspects of reality. This transcendence is simultaneously the source of communion and universal union.

Beethoven's *Ninth Symphony* central theme is the presence of Joy as the radiation of divine Light, identified with the divine spark (*Gotterfunken*) within each person, according to Schiller's Poem. In this symphony, the soul realizes a Plotinian awareness of the Nous in the contemplative ascent depicted in the Adagio or 3<sup>rd</sup> movement, and its transcendent and serene beauty, combined with Dionysian frenzy, in the 2<sup>nd</sup> movement, Scherzo, depicting dance in similar terms than Plotinus, *Enn.* III.5.4.22-7-10. The last Choral movement evokes the harmonization of the Apollonian and Dionysian elements, ethereal clarity and intoxicated inspiration, in the communion of all human beings aware of their common origin in a Father that dwells "beyond the canopy of the World". I cannot go any further into the reception of Platonism in German Romanticism, but I want to point out that Beethoven read Plato and Plutarch and had friends in common with Creuzer, the German editor of the works of Plotinus and Proclus.

Plotinus connects inner life and beauty with the doctrine of the divine spark of the soul present within the essence of the human soul and compares it to a fragment of divine Beauty (I.6.6.30 = *moira tou kalou*; cf. V.1.1.2). The Neoplatonist explains that the divine fragment is reactivated thanks to a ritual of "*myesis*" at

---

<sup>10</sup> Tardieu, M., "*Psychaios spinther*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart", *Revue d'Etudes Augustiniennes*, 21 (1975), 225- 55. The notion of *scintilla animae*, is connected to the *nous* and the *logos*, the *oculus animae*, the *apex rationis*, etc. See different sources and metaphors in: Macrobius, Martianus Capella, Porphyry, Plotinus, Proclus, Olympiodorus, Synesius, Hierocles, etc. quoted in Tardieu's study.

I.6.7.8, speaking of an inner vision experienced with “closed eyes”, because this word is etymologically connected to the verb *myô*: “to close the eyes” (or mouth), which means a ritual of recollection by which the soul awakens inner vision and enhances its audition or receptivity towards divine revelation. The word “mystic” proceeds from the mystery cults of Ancient Greece. The terms *mystêria* (mysteries in pl.), *mystês* (initiate) and *mystikós* (related to the mysteries or to the hidden meaning of a doctrine or symbol), are all related to the rites and sacred objects and to *myêsis* in particular.

The mysteries are connected in the Platonic tradition with the path of self-knowledge, following the invitation of Apollo’s “know thyself”. Plotinus and Proclus, understand this in terms of assimilation to god as far as possible, in the context of Plato’s *Theaetetus* 176b1. In the *First Alcibiades* 132d6, a dialogue where Plato mentions the need for a return to one’s real self, Socrates interprets the inscription at Delphi as meaning “see thyself”. In order to do this one needs to see oneself in a mirror, like when a person looks into another person’s eyes, in the pupil, and see himself or herself reflected there. Then Socrates says that the best mirror for a soul is another soul, and not any part of the soul, but that part which partakes in true being; the more divine part and source of inner vision. This part is like god, therefore the soul finds its true self when it sees it reflected in the divine Self, as a mirror; thus reversion occurs through likeness to God.

The poet Rumi depicting how he keeps seeing the image of his master Shams, compared to a moon, says:

If Plato had seen the beauty and loveliness of that moon, he would have become madder than I and more distraught.

Eternity is the mirror of temporality and temporality of Eternity: In that mirror, these two are intertwined like his two tresses.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Transl. by Chittick, W.C., in *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1983, p.141. When Eternity is compared to a mirror or the moon, we could think in Neoplatonic terms that the comparison refers to the *Nous* as mirror of the One (which is the Sun and source of light). Through the intermediary of the *Nous* the Soul (temporality),

Another text, this time by Saint Clare of Assisi expresses the transformation of the soul through contemplation in this terms:

*(12) pone mentem tuam in speculo aeternitatis, pone animam tuam in splendore gloriae, (13) pone cor tuum in figura divinae substantiae et transforma te ipsam totam per contemplationem in imagine divinitatis ipsius.*

Place your mind before the mirror of eternity!

Place your soul in the brilliance of glory!

Place your heart in the figure of the divine substance!

And transform your whole being into the image of the Godhead Itself through contemplation!

(Saint Clare of Assisi, *Third Letter to Blessed Agnes of Prague*, 12 ff.)<sup>12</sup>

Plotinus also depicts the soul's transformation and the identification of its beauty with the source of beauty:

How then can anyone be in beauty without seeing it? If he sees it as something different, he is not yet in beauty, but he is in it most perfectly when he becomes it. (*Enn.* V.8.11.19, transl. Armstrong).

The soul leaves behind the manifestations, and considers the images, traces and shadows (*eikones, ichnê, skiai*; cf. *Enn.* I.6.8.8) as if they were projected in screens or veils (Proclus uses the word *parapetasmata*, e.g. *In Tim.* II 246.4-9), which conceal divine reality; and even if one can enjoy these images of beauty, and remember that higher reality thanks to the traces in the visible and audible world, it is better to continue the journey towards the originals of which they are copies.

The veil played an important role in the ancient mysteries, considered as that which covers the divine reality that is sacred: the *adytum*, or innermost sanctuary. It is interesting to mention in

---

when it in turn becomes a mirror, achieves in this reflection and through the mediation of the Nous, its unity and harmony.

<sup>12</sup> Transl. by Armstrong and Brady, in *Francis and Clare: The Complete Works*, New York: Paulist Press, 1982, p. 200.

this context that a framed quotation sat in Beethoven's desk, where he composed most of his more important musical compositions, containing two texts, the first of which was the inscription of the temple of the goddess Neith at Sais, identified with the Egyptian Isis and the Greek Athena by Plutarch and Plato (*Timaeus* 21e). Beethoven's framed inscription said:

I am that which is. I am all that is, that was and that shall be. No mortal ever has

lifted my veil. // He is alone, proceeding out of himself, and to this Only One all things owe their existence.<sup>13</sup>

This shows that Neoplatonic metaphysical and mystical Unity was a *motto* or motivation for Beethoven's work and is also a confirmation of Beethoven's interest in Classical philosophy and religion.<sup>14</sup>

Beethoven particularly admired Mozart's *Magic Flute*, an Opera that shows the influence of the Mysteries of Isis and also of the Orphic ones because the flute represents the anagogic and exalting power of music. The Orphic aspects appear especially as the inspiration for the famous scene of Tamino charming wild animals with music, like Orpheus, or for the depiction of Tamino and Pamina as a couple in love that return from the underworld thanks to the power of music, and so on.<sup>15</sup> Mozart's *Magic Flute* is work in the tradition of Renaissance Opera, greatly influenced by Neoplatonic themes, like

---

<sup>13</sup> See J. G. Prod'homme "Beethoven's Intellectual Education", *The Musical Quarterly*, Vol. 13, No. 2 (Apr., 1927), pp. 169-182. Cf. *Thayer's Life of Beethoven*, Revised and Edited by Elliot Forbes, Volume 1, Princeton NJ: Princeton University Press, 1967, p. 481 ff.

<sup>14</sup> The first quotation belongs to Plutarch, *De Iside et Osiride*, ch. 9 and the inscription is also quoted in a more detailed way by Proclus in his *In Timaeum*, I.98.15: "But the Egyptians relate that in the adytum of the Goddess there was this inscription, I am the things that are, that will be and that have been. No one has ever laid open the garment by which I am concealed. The fruit which I brought forth was the sun" (trans. Taylor).

<sup>15</sup> Berk, M. F. M. van den, *The Magic Flute, Die Zauberflöte. An Alchemical Allegory*, Leiden: Brill, 2004, p.118 ff. and Henry, E., *Orpheus with His Lute: Poetry and the Renewal of Life*, Carbondale IL: Southern Illinois University Press, 1992, p. 92.

Monteverdi's *Orfeo*. The choir of Nymphs in *Orfeo* (opening of Act I) sings:

Muses, honor of Parnassus, love of Heaven/Gentle comfort to the disconsolate

heart/ The music of your lyres,/ Tears apart the dark veil of every cloud.

At the beginning of this opera (Prologue), the personification of Music, *La Musica*, says:

Singing with my golden Lyre, I like

To charm, now and then, mortal ears,

And in such a fashion that I make their souls aspire more

For the resounding harmony of the lyre of Heaven.

That cosmic lyre is the instrument of Apollo and the same aspiration is expressed at the end, in the words addressed to Orpheus by Apollo, as an invitation to ascend to heaven (both sing together: "let us rise, singing to Heaven"), and Apollo's call is depicted in the final Choir as "the call of the eternal light".

The Apollonian in art can symbolize the contemplation of substantial reality, rooted in unity, limit, order and harmony. In this way, Apollo symbolizes the transcendence of the divine. On the other hand, the ancient Orphic mysteries, indicated that the divine is at the same time immanent, especially related to the feminine and nocturnal, as a Dionysian space where the limits and the distances between the human and the divine are blurred thanks to the aspect of the Infinite and its dynamic manifestation symbolized with the "vibration" of sound, air, ether, etc., in music and dance.

If one needs to connect two separate things, vibration is a phenomenon that can represent how the separating space is filled and becomes connective again. I cannot enter into the explanation of this symbolism, but I can mention that musical instruments

such as harps and lyres, were linked in Ancient times with the symbol of the swan, which is an animal that on the one hand is unaffected by the mirror of the waters in which it slides, and on the other hand, its vibrating neck and its mode of singing in octaves represents sound as a vehicle that reconciles and re-connects us with the other world.<sup>16</sup> Fray Luis de León expressed the anagogic and anamnestic power of music in his famous *Oda a Francisco de Salinas*.

The bridge or the vehicle of music and the other arts expresses the unification that joins the different levels of the world, entailing that if the human soul could not participate in any way in the presence of that detached Apollonian reality and Intelligible Beauty, it would remain immersed in a world of insubstantial images, mere shadows or copies unable to regain its psychic integration. Plotinus ruled out a complete plunge of the soul into multiplicity and matter (and its divisive and insubstantial characteristics). The illumination of the transcendent divinity has been introduced into the world with the soul of the universe and the individual souls. Accordingly, the soul can return to primordial harmony thanks to the immanence of the Intellect and its light, represented symbolically with the life of the sun and the sunray, or a spark of light, which corresponds to Dionysius or Bacchus penetrating nature, in the gifts of wine and inspiration.

In this process the images have become *eidola*, illusory shadows in a world of fragmentation, so the soul must detach from the world of appearances in the nocturnal ritual of the Dionysian Mysteries, which puts aside all that divides us, where the soul finds the reconnection between the images and the paradigms in a mystical unification with divine reality while awakening the divine spark that longs to return to the Apollonian Unity. As Plotinus and Proclus say, linking beauty with beauty and light with light.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Tolkien also represented the ships of the elves as having the form of swans, joining both shores of the world. The symbolism of Leda and the swan also points towards the unification of both hemispheres, before their separation as the two sides of the egg of Castor and Polux.

<sup>17</sup> Proclus, *In Timaeum*, I.302.17-25 and Plotinus, *Enn.*I.6.9.





## ***Caminando por aguas de deseo: crecimiento espiritual a través de la poesía y la estética***

LAURA OLALLA  
olallalau@hotmail.com

La metafísica (del latín *metaphysica*, y este del griego μετὰ φυσική, «más allá de la física»)<sup>1</sup> Como ustedes bien saben, es una rama de la filosofía que estudia los aspectos de la realidad que son inaccesibles a la investigación científica.

La metafísica aborda problemas centrales de la filosofía, como lo son los fundamentos de la estructura de la realidad, el sentido y la finalidad última de todo ser. La metafísica tiene dos temas principales: el primero es la ontología, que en palabras de Aristóteles viene a ser la ciencia que estudia el ser en cuanto tal. El segundo es el de la teleología, que es el estudio de los fines como causa última de la realidad. Existe, sin embargo, un debate que sigue aún hoy sobre la definición del objeto de estudio de la metafísica, sobre si sus enunciados tienen propiedades cognitivas.

Según Kant una afirmación es metafísica cuando afirma algo sustancial o relevante sobre un asunto que por principio escapa a toda posibilidad de ser experimentado sensiblemente por el ser humano. Algunos filósofos han sostenido que el ser humano tiene una predisposición natural hacia la metafísica. Kant la calificó de «necesidad inevitable». Arthur Schopenhauer incluso definió al ser humano como «animal metafísico». (Fuente: Google)

No es fácil entrar en la dinámica que ocupan las diferentes secciones del pensamiento filosófico de los grandes pensadores de todos los tiempos. Carl Jung escribió: *El encuentro entre dos personas es como el contacto entre dos sustancias químicas: si hay alguna reacción, ambas se transforman*-. Pitágoras fundó la escuela

que lleva su nombre, e inició una filosofía metafísica que aúna lo espiritual y lo material, integrando la filosofía con la política; la astronomía con la ética; la música con la religión; la geometría con la divinidad, etc. etc. El simbolismo se erigió en la piedra angular de su enseñanza. Podemos recordar “Los libros sagrados de Thot-Hermes”. La tradición Hermética occidental es la directa heredera de los conocimientos esotéricos egipcios.

A lo largo de los tiempos han habido innumerables hombres y mujeres que han contribuido en la Educación, en la Ciencia y en la Cultura Universal; entre ellos cito a Jesucristo, Sócrates, Platón, Aristóteles, Confucio, Buda (Siddhata Gautama), Pascal, Rousseau, Descartes, Kant, Copérnico, etc. etc. Y del género femenino: Hypatia de Alejandría, Santa Teresa de Jesús (Ávila 1515 - 1582. Mística española más importante de la historia), Edith Stein (1891 Santa alemana de origen judío), María Zambrano (1904), Hannah Arendt (1906 – 1975, Hannover), Simone Beauvoir (París 1908 - 1986 novelista, representante del movimiento existencialista ateo y figura importante en la reivindicación de los derechos de la mujer.

No puedo dejar de nombrar al que fuera la más alta expresión del pensamiento y la inteligencia del siglo XX, Jean Paul Sartre (1905-1980) que desarrolló la filosofía del Existencialismo. A pesar de su Ateísmo, resalta unos valores como <conciencia> (no así Heidegger) y <libertad>: - *El ser humano es responsable totalmente de su vida; es un ser consciente cuyos valores dependen exclusivamente de él, siendo creación suya, no de Dios.*

Dado que Hölderlin en su obra se dedica, frecuentemente, a poetizar sobre la poesía, Heidegger se propone en el texto *Hölderlin y la Esencia de la Poesía* determinar, a partir de cinco sentencias de aquel autor, cuál es, en sus palabras, la esencia de la poesía; entendiendo por esencia no aquello que es general y común a toda obra considerada, sino lo que realmente permita tomarse en serio la poesía y meterse de lleno en sus dominios.

No voy a entrar en detalles ni voy a aplaudir o dilapidar las corrientes filosóficas conocidas, porque de todas ellas se saca algo

*Caminando por aguas de deseo: crecimiento espiritual a través de la poesía...*

positivo. *El secreto del cambio es enfocar toda tu energía, no en la lucha contra lo viejo, sino en la construcción de lo nuevo, nos dice Sherezade.*

Atiendo a algunas frases célebres:

Albert Einstein:

*-Hay una fuerza motriz más poderosa que el vapor, la electricidad y la energía atómica: la voluntad.*

Según Mahatma Gandhi los factores que destruyen al hombre son:

*-La Política sin principios, el Placer sin compromiso, la Riqueza sin trabajo, la Sabiduría sin carácter, los Negocios sin moral, la Ciencia sin humanidad y la Oración sin caridad... El que quiera ser amado que ame.*

Recordando a Rudyard Kipling:

...Si tienes en ti mismo una fe que te niegan y no desprecias  
nunca las dudas que ellos tengan.

Si sueñas y los sueños no te hacen su esclavo.

Si tropiezas al Triunfo, si te llega la Derrota y  
a los dos impostores les tratas de igual forma.

Si vuelves al comienzo de la obra perdida aunque esta obra  
sea la de toda la vida.

Si llenas el minuto inolvidable y cierto con sesenta segundos  
que te llevan al cielo...

Todo lo de este mundo será de tu dominio,  
y mucho más aún: serás Hombre, hijo mío.

Mi propósito en este Encuentro es dar testimonio de cómo la propia experiencia o la de otros te conducen al Supremo Ser en la constancia y renovación de las almas afines al protocolo de Éste. Cómo durante una larga trayectoria de vida y con la finalidad de hacer el bien, proyectamos nuestra inteligencia a la realización personal que conlleva investigación, capacidad crítica y aceptación de los fines del hombre y su descendencia como programadores y ejecutores de la mejora del mundo, del bien Universal.

Voy a hablarles, como les digo, de lo que, cuando niña, me decía mi amado y difunto *padre* en su alusión por mi docencia futura: - *“Habla siempre de lo que sepas; de lo que no sabes, ni lo intentes”*-, sobre todo de mi despertar interior (a la edad de 7 años) y del interrogante comportamiento del hombre y sus paradigmas. Estudié con religiosas hospitalarias a quienes les debo mi educación y mi aprendizaje en la “Fe”, el cual pongo de manifiesto a través de mis textos poéticos y narrativos. En aquella época de internado leía libros de sant@s ... Esa soledad que se aferra a nosotros cuando menos lo esperas, me recorría toda. Mas *hay un misterio en cada uno de los seres humanos que es gen divino*. Me refugié en la bondad de los brazos del Padre, Abba . Tras pasar siete años con ellas, salgo a otro mundo de realidad muy distinta: *trabajo, matrimonio, hijos, y abundancia de silencios; silencios interiorizados donde el perdón y la súplica unen sus fuerzas para conseguir el milagro de la experimentación emocional positiva:*

-¿Qué es esto que me incita de nuevo a caminar por parajes tan distintos de los que conozco ya?. Tuve el corazón hendido de tanto naufragar. Fui espuma, viento, siempre soledad. Inerte mi alma estuvo, de sola caminar. Penetraste en mi vida, indagaste mi verdad, oh, Señor, ¿qué has hecho para hallar mi despertar?... y surgieron de mi pluma estos versos castellanos:

*¡Como remanso de paz / de tus surcos elevada,*

*oh, mi verde heredad, / de tu alma, enamorada!*

*Angosta es la vida, / más angosto el caminar;*

*Caminando por aguas de deseo: crecimiento espiritual a través de la poesía...*

*¡llama enmohecida que / en mí ha vuelto a germinar...!*

*¡Soy cigarra que quisiera / en tu trigo reposar,*

*alimenta mi quimera / para juntos caminar*

*por veredas y senderos / de una misma libertad!*

La “fe” es como una mariposa henchida de gozo que se deja abrazar en la certeza incierta de lo eterno; este propósito de enmienda es el báculo insigne de la lealtad a Dios y a uno mismo en los orígenes de la impronta humana como sello indeleble de su Ley. La “fe” es el Cordero de Dios que nos libera de las realidades viciadas. Cuando despierto cada día y ofrezco a Dios mis anhelos, recuerdo las palabras de Leopardi : - *\*No temas ni a la prisión, ni a la pobreza ni a la muerte. Teme al miedo\**. Y me hago acreedora, una vez más, de mi pluma: - La libertad está en mí, ¿por qué soñarla?.

*“Laberinto de agua” poemario de mi autoría, es un caminar por  
aguas de crecimiento espiritual*

*(VII Premio Ciudad de Mérida de Poesía)*

*(Hago un análisis, en esencia, de mi propia obra)*

Observamos cómo ya en su primer poema la autora proclama la indefensión ante el mundo en esos versos: -*Despierta, cuida de ella, /acomete, arrojada,/ la gran luz de otra voz-*. El deseo de protección se plasma en la vehemencia del propio poder mental que la une al criador de todo lo creado y en cuyo refugio adopta la entidad de ave ; una garza que va explorando y asumiendo el axioma que conlleva el nacimiento, el ser, el estar.

El imperativo (en el p nº 2) -*Ve, garza, mía/ a esos pasos insomnes/  
que caminan sin tiempo,/ sin saña, sin ninguna/ prisa/ por el lecho  
templado/ de un jardín diminuto-*, seguido del interrogante de los sueños, nos inicia en la serenidad del ánimo; implicando en el 3, a la inocencia en su forma más armónica.

Los conocimientos reales donde el amor se puebla de herida:

Laura Olalla

*Esta lumbre velada que sostienes  
como fugaz relámpago  
atraviesa tu cuerpo  
pero jamás la nombres  
como destino oscuro,  
pues tiene vida esta palabra indómita  
que alberga geometría, y mar, y acantilados*

recurren, en el 5, a esa sal azul que todo lo cura cuando se hace  
acreedora de esa voz que fluctúa dentro de sí misma:

*Renace, garza,  
con tu rama de olivo...  
...rasga el círculo.  
¿Qué otra respiración retorna al aire  
la fragancia de ser respunte en mi armadura?*

Pero se detiene, en el 6, en un intento de salvar la intimidad de esa  
unión que profesa: *-me niego a que esta casa arrastre sus cenizas...-.*  
La fuerza del amor despliega su atracción para confiarse al amado:  
*-¡qué desorden /(en las orillas de la noche, siempre ,/ tu sentir es mi  
dios )/ organiza el encuentro!-.*

La realidad pronostica muerte (distancia forzosa): *-va envolviendo  
la luna / su espalda por la última bifurcación de un río-.*

*-Ya nada te seduce en mi sombra de años...-* afirma el presente ante  
la dispersión.

*-Calla / y no pueblos olvidos de silencio / en la senda de ser pupila  
y sólo / número. Empieza ya a descifrar mis plumas / y teje con  
mis ceros un verano. / Tengo sed.-.* Aquí la humildad fortalece el  
espíritu propio en pos de la estima interaccionar del auténtico  
sentir que se explaya y se da por entero; advirtiendo más tarde  
*:-no vayas, taciturno, / a romper el encanto-.*

Se aísla de la presencia real lamentándose: *-¡vivir, vivir, vivir!-* pero a la vez alimentando la subjetividad con un halo de esperanza flotante que emerge fusionando vidas pasadas. Se sabe diminuta en la belleza del cosmos pero diestra en la sabiduría de las pequeñas cosas (tal vez las más elevadas para la dimensión que se oculta a los ojos): *-lo que el mundo no ve / ¿hay que callarlo?*

En el poema 12, la afirmación *:- me esposo al cielo para ver tu cuna / y me recibe la del sol / con tu recato...-* recorre la estancia de la plenitud, continuándola en los versos siguientes: *-Hercia se contorsiona su vigilia / en la cerrada de mi piel / exhalando perfumes, / hilvanando los días / en la embriaguez nocturna del estío. / Y amanecen las horas / con su fulgor de fe.*

Garza o mujer, nos preguntamos en el poema 13: *-Está naciendo en mí / un cielo humano.*

En el 14 nos aparece el mandato divino: *-Ve creciendo tu savia adolescente / y espera a que tu forma se haga roble-*. Todo a su tiempo., despacio, sin adelantamientos; parece recordarnos que la paciencia obtendrá sus frutos: *-Espera... Espera... Espera...*

En el 15, sentimos la magnificencia de la vida aun en su más persistente adversidad: *-La tierra que contemplas / como fruta madura, / como esperanza de los afligidos, / preservará su amor para las lágrimas...*

El 16 nos permite adentrarnos en la soledad del ser, donde apreciamos el momento clave de meditación unitaria e intentamos convencernos de que es el momento de tomar nuevas directrices.

El 17 nos ofrenda la advertencia: *-Ven, antes de que pueda imprimir la costumbre / en la extraña raíz / de un árbol para siempre*

En el 18 : *-Vienes a mí / alimentando huidas /... (Podría entenderse en boca del Supremo Hacedor)... Eres súbito fuego / en un gesto de luz enmudecido; / pero puedo buscar tu noche en mi mañana / porque vives , amor, / en la alegría de la pena / como antorcha que enciende / el aire mismo para ser soñada.*

Espeta al dolor: *-Apéate , dolor, de mi costado,... / Cesa, lágrima inútil. (19)*

(21) *-No sentiré jamás la soledad / de nuevos inquilinos... - ¿Se asienta la autora en la nomenclatura de no volver a amar?, ¿o se refiere sólo al individuo real?: -Y ese hombre que habita en la consciencia, / tuvo, tiene hambre y sed, / mas no quiero que venga si no está preparado. / ¿Es vertical su hacha?. Aquí el conocimiento hace que redunde en la negación ante el temor de lo ya experimentado. Y se refugia (22) en el ser superior, tuteándolo: -Te ocultas para reprobador el mar / de mis ojos /*

El poema 23 es de veneración, de reconocimiento, pero ultimado en la eterna pregunta ¿por qué...?

*Mil edades prendidas en la meditación  
tras telones de formas,  
hacen de tu palabra,  
consustancial de vino,  
renovada en el aire,  
apacibles veredas de las bifurcaciones.  
Ahora sí  
rescatas de la nada mis vestidos  
dando luz a las sombras que interfieren;  
unificas el tiempo donde se reproducen  
las horas del amor,  
donde la llama expande su riqueza.  
¿Qué misterio sustenta a la piedra que, intacta,  
se deshace a tu tacto?; ¿gravedad  
del ser?, ¿sonoridad?, ¿absolución?  
Mendigo y Rey mis labios te resuelven.*



En el 25, la autocrítica es plausible: *-No bregues más, memoria,.../ no sea que el insomnio acomode su lujo / en el centro preciso de la levedad que / hace holgar a los símbolos.*

La apariencia, a veces lunática, no tiene por qué ser reprochable: *-No, no siempre vivir / representa / el mismo juego...*

Es como si quisiera reproducirse a sí misma en ese bello poema <<Mota de polvo>> nº 27- (leerlo entero) donde podría anunciarse: *tómame con respeto, sin posesión obsesiva; conóceme, ámame y déjame ir a mi lugar de origen para poder seguir creciendo.*

En el significativo nº 28, queda constancia de la súplica: *-Ven, amargura, llámame a maitines.../ Y cuando ya tu cuerpo su holgura vaya instando / en el más puro todo, / adiéstrame el deseo...*

El 29 nos acaricia con cierta ambigüedad. El juego amor divino-amor humano fulge como cristal biselado apaciguando el alma: *-reclina su quietud / en el vivero de mi vientre.../ El tacto inmarcesible de su piel / remota juega aún al escondite.*

Podemos vislumbrar en el 32 una rotunda afirmación de rebeldía sosegada, pero ¿contra quién?, el Supremo Hacedor o contra sí misma: *- Porque estoy muerta , no podrás matarme, seguida del ruego, de la aceptación : -Pero si me instalara en tu recuerdo, / dale a mi languidez / un espacio de luz, un aposento. / Hace esta noche tanto frío...-*

Cayendo y levantándose se permite atraer la esperanza: *-si resurgieran lirios de sosiego... (37)*

La estoicidad permanece inherente en algunos versos, entonando su canto de alabanza: *-Eres roca elevada / y es exiguo mi paso... (poema 39).*

El abandonarse por entero al Poder Superior la libera de la adversidad del mundo: *-En tu eco he puesto mi calor... (40)*

*-Me va engarzando el agua / al cuerpo de su azogue... (41)* como si la nostalgia, la sed, el encuentro renovado se unificaran para

soslayar su propia idiosincrasia, la autora, cadenciosa, se pregunta por el secreto de vida que la instala en la privilegiada dimensión de la creatividad: *-qué otro secreto esconde tu temblor, / agua, que así renuevas mi sed en cada guiño?*

La emoción culmina en la aceptación del dolor como previa premisa de la propia existencia, *con una cita de Pedro Salinas (No quiero que te vayas, dolor...)* (poema 42)

*-Contigo, la niñez, la adolescencia, / la madurez... / No me apagues tu luz / hasta que acabe la mañana / de hacerse.*

En este recorrido, la muerte forma parte de la expresión de la vida. Y aprender a vivir conlleva asumir la experiencia. Una huida de la realidad, en definitiva, necesaria para conseguir el equilibrio y alimentar necesidades espirituales.

Resumiendo, contemplamos el *desamparo, el desasimiento, la plegaria, el refugio, la exaltación...* El recorrido, desde el nacimiento de la inocencia hasta la madurez del hombre, en que se consigue esa íntima armonía entre dos seres, está inmerso en una especie de confusión emocional donde dos personalidades (Dios Divinidad y Dios Hombre) parecen fusionarse con la de la mujer que ama, que sufre, y que se eleva por encima de la dimensión terrenal. Es una historia humana con un mensaje a descubrir por cada lector, donde el protagonista se redime a sí mismo de la impotencia, de su propia pequeñez. Hay una antigua mística hindú que dice: *“aunque muchas son las laderas una sola es la cima”*. La cima – según Ramiro Calle- puede llamarse iluminación, felicidad.... (que nada tiene que ver con los logros externos). *Laberinto de agua* es un aprendizaje, un desarrollo evolutivo de la propia realidad del hombre. *Es por tanto un éxito de logro interior, una esperanza donde su autora visiona la sabiduría del amor como única verdad universal*, aprendiendo a vivir, es decir a aceptar la adversidad y a tutearla. En definitiva *Laberinto de agua* es una reeducación mental. Una historia de conexión con el Yo Superior. Un salmo a la vida. Es un liberarse de la propia muerte.

*Caminando por aguas de deseo: crecimiento espiritual a través de la poesía...*

-Lo más importante es avanzar en el caos sin el caos, como la fina niebla...

-Hoy sueño la visión de soñar siempre con reflejos en un mar de vida...

Y quisiera terminar mi intervención con las palabras de Oscar Wilde: *\*Todo santo tiene un pasado y todo pecador un futuro.*



***La poesía: voz huidiza de la filosofía en paz  
(solo un instante)***

MANUEL VELÁZQUEZ MEJÍA  
Universidad Autónoma del Estado de México

**Resumen**

„Indem ich von dem  
Haus rede, werden meine Worte rissig“.

und unsere  
Zerbrechen sie sich  
Zerreißen sie sich  
Zergehen, sie sich verdrücken sie sich  
lössen sie auf,  
Verschwinden sie sich,  
aber, würcel suhlagen sie, Keimen sie,  
anschwellen, und trotzdem sie waren nicht:  
sie ausruhen bei Paz

“Mis palabras  
al hablar de la casa, se agrietan”<sup>1</sup>

y las nuestras  
se quiebran,  
se rompen,  
se esfuman,  
se diluyen,  
desaparecen;  
pero enraízan,  
germinan,  
crecen y aunque nunca han existido,  
descansan en Paz.

---

<sup>1</sup> OCTAVIO PAZ, *Von der Klade zur Klarheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, pp. 140-141.

## I. Das Wort eine Rätsel verbindung

Es gibt Wörter, dessen Dunkelheit ihnen ein mysteriöses Leuchten  
verleiht,  
und andere, dessen Transparenz  
Einfach:  
Ein Rätsel ist...

Aber zwischen der unbestimmten Dunkelheit und der vieldeutigen  
Transparenz erscheint das Wort Philosophie wie das

Licht:

Still, gefangen, gleitend, hartnäckig, durchdringend, flüchtig...

Die Philosophie ist eines von diesen Worten, wie alle Wörter, des-  
sen Erscheinung stets Schatten und Staunen ist:

In sich verflochten  
Vokale, Konsonanten:  
das Haus dieser Welt. [...]

Hay palabras cuya  
obscuridad las vuelve  
misteriosa luminosidad  
Y otras cuya transparencia,  
Simplemente:  
Enigma...

Pero entre la indecisa  
obscuridad y la ambigua  
transparencia  
se asoma la palabra Filosofía  
como la luz:  
silenciosa, cauta,  
resbaladiza,  
terca, penetrante, huidiza...  
nos invade.

Filosofía es una de esas  
palabras, como todas, cuyo  
asomo es siempre sombra y  
asombro:

“Entretejidas  
vocales, consonantes:  
casa del mundo  
[...]

„*Indem ich von dem  
Haus rede, werden meine  
Worte rissig*”.

und unsere  
Zerbrechen sie sich  
Zerreißen sie sich  
Zergehen, sie sich  
verdrücken sie sich  
lössen sie auf,  
Verschwinden sie sich,  
aber, würcel suhlagen sie,  
Keimen sie,  
anchwellen, und trotzdem  
sie waren nicht:  
sie ausruhen bei Paz.

“*Mis palabras  
al hablar de la casa, se  
agrietan*”<sup>2</sup>

y las nuestras  
se quiebran,  
se rompen,  
se esfuman,  
se diluyen,  
desaparecen;

---

<sup>2</sup> Octavio Paz, *Von der Klade zur Klarheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, pp. 140-141.

pero enraízan,  
germinan,  
crecen y aunque nunca han existido,  
descansan en Paz.

## I. La palabra Enigmática-Coimplicación<sup>\*3</sup>

Es gibt Wörter, dessen  
Dunkelheit ihnen ein mysteriöses Leuchten verleiht,  
und andere, dessen  
Transparenz  
Einfach:  
Ein Rätsel ist...

Aber zwischen der  
unbestimmten Dunkelheit  
und der vieldeutigen  
Transparenz erscheint das  
Wort Philosophie wie das  
Licht:  
Still, gefangen, gleitend,  
hartnäckig, durchdringend,  
flüchtig...

Die Philosophie ist eines von  
diesen Worten, wie alle

---

<sup>\*3</sup> “Sendero de Sentido: Sentido dice implicación. El sentido es aquello que nos implica o imbrica (plica), cuya ex-plicación se encuentra en nuestro lenguaje o actitud fundamental (axiológica) la implicación nos abre, muestra la posibilidad de una metafísica implicativa e implicada, de una metafísica implicacional. Tras la crisis de la metafísica “racionalista” —sería, posiblemente mejor: Formalística—, del ser, una metafísica del sentido; como implicación, no acude ya a razones absolutas, metarelatos dogmáticos, causas supremas o verdades impuestas; pero puede y debe acudir a relaciones, religaciones, coimplicaciones y coapertencias, y eso es el sentido: una relación de coimplicidad en la que predomina el carácter Articulatorio del lenguaje fundante”, es decir, no olvidar que la sintaxis, fundamento, de relaciones, religaciones, coimplicaciones y coaperturas, señalan, orientan todo sentido. Una relación de coimplicidad en el que predomina el lenguaje articulador: da rostro a toda discursividad humana.



Wörter, dessen Erscheinung  
stets Schatten und Staunen  
ist:

In sich verflochten  
Vokale, Konsonanten:  
das Haus dieser Welt.

...

Was ich hier sage,  
sind nicht mehr als - neun  
Buchstaben-:  
Hütte aus Silben.<sup>2</sup>  
Silben, die uns denken, uns  
zeigen, uns schützen wie das  
Licht die Dinge, erklären.  
So:

das Licht denkt und ein jeder  
fühlt sich ersonnen von  
diesem sinnenden Licht, für  
einen langen Augenblick  
-Aber-  
löst die Zeit sich auf, wir sind  
wieder Luft,<sup>3</sup>  
Ausatmen,  
Tag, Wolke, Erde, Zeit ohne  
Augenblicke,  
Stunde und Wind  
Traum und Wachsamkeit...  
Das Wort  
Abstammung und Grab  
verstreut,  
verdünnt, verlassen,  
ausgeleert: ausgräbt und  
vergräbt in:

Dasselbe Vibrieren,  
derselbe Augenblick ohne  
Namen fortan, ohne Gesicht.  
Die Zeit,

die alle Gesichter und Namen  
verschlingt, sie verschlingt  
sich selbst.  
Die Zeit ist eine Maske ohne  
Gesicht.<sup>4</sup>

Hay palabras cuya obscuridad  
las vuelve misteriosa  
luminosidad  
Y otras cuya transparencia,  
Simplemente:  
Enigma...

Pero entre la indecisa  
obscuridad y la ambigua  
transparencia  
se asoma la palabra Filosofía  
como la luz:  
silenciosa, cauta, resbaladiza,  
terca, penetrante, huidiza...  
nos invade

Filosofía es una de esas  
palabras, como todas, cuyo  
asomo es siempre sombra y  
asombro:

“Entretejidas  
vocales, consonantes:  
casa del mundo

...

Esto que digo  
son apenas –nueve letras–  
choza de sílabas”<sup>3</sup>.  
Sílabas que nos piensan, nos  
señalan, nos protegen, como  
la luz a las cosas esclarecen.

De esta manera:

La luz piensa y cada uno de

nosotros se siente pensado  
por esa luz reflexiva, durante  
un largo instante,  
-pero-  
el tiempo se disipa,  
somos aire otra vez,<sup>4</sup>:

Exhalación  
Día, nube, tierra, tiempo sin  
instante,  
Hora y viento,  
sueño y vigilia, ...  
La palabra  
Cuna y tumba  
dispersa,  
diluida, desierta,  
vaciada: Destierra y  
entierra en:

La misma vibración,  
el mismo instante ya sin  
nombre, sin cara.

El tiempo,  
que se come las caras y los  
nombres,  
así mismo se come;  
El tiempo es una máscara sin  
cara.”<sup>5</sup>

Pero la luz siendo luz, también produce invidencia por nuestra  
inútil pretensión que nos inclina, crédulamente, a “pensar” que  
sabemos pensar, por esto nuestras

Worte sind unsicher  
und sagen Ungewisses.  
Aber was immer sie sagen,  
sie sagen uns.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, S. 62-63.

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 138-139.

Las palabras son inciertas  
dicen cosas inciertas.  
Pero digan esto o aquello  
nos dicen”<sup>6</sup>.

## II. Las palabras

Traducen nuestras ciertas incertidumbres o nuestras inciertas certezas de nuestro lenguaje.

Lenguaje que, “articulando realidades”, “confi-gurando pensamientos”, “correlacionando discursos”, innova, por naturaleza, significaciones. Lenguaje que, siéndose plenitud inexhausta, nos manifiesta permanente transitoriedad no apenas nos expresamos, nos ex-plicamos, nos pronunciamos, porque el pulso del impulso, silencio y voz, de un poeta como Octavio Paz, “continente de palabras que todos exploramos sin abarcarlo”, permanece siempre momentaneidad innovadora, es decir, siempre horizonte traductor histórico-social.

La palabra: pulso-impulso, silencio-voz, señala todo aquello con lo cual fundamos la búsqueda de nuestro propio horizonte, se manifiesta reflexión. La palabra nos pone en la posibilidad de un incansable viaje de continentes y mundos de apertura infatigable e interminable y cada vez más luminosa, vigorosa y siempre tierna e innovada persecución de tiempos, que queman, destruyen, preanunciando palabras aun no dichas y siempre, en viaje, por llegar. Recordando un joven; pero maduramente reflexivo texto de Paz: El arco y la lira, uno se siente jaloneado, empujado y hasta desgarrado<sup>7</sup>.

Escribe:

Desde que empecé a escribir poemas me pregunté si de veras valía la pena hacerlo: ¿No sería mejor transformar la vida en poesía que hacer poesía con la vida?<sup>8</sup>;

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 240-241.

<sup>7</sup> Octavio Paz, *El arco y la lira*, FCE, México, <sup>5</sup>1979.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

Nosotros podemos preguntar, parafraseando a Paz, ¿no sería mejor hacer de la vida una reflexión creativa y abandonar la especulación sobre la vida; que por esto ¿deja de ser vida?

La Filosofía, para hacer de la vida reflexión, se convierte en vaivén, hecho fecundo, y su lenguaje deja de ser una simple sintaxis de verbalismos sonoros: se acontece historia de sentidos insospechados. Palabra que habla inminencia de sentidos nuevos, originales, fecundados, fecundos por el ver y el pensar cotidianos<sup>9</sup>.

Flujo y reflujo de un desparramado espíritu reflexivo que quema y arde, creando cada instante en el instante. Lavados sentidos de la cotidianidad, nuestra diaria respiración y aspiración, aunque este nuestro hablar, se reduzca a un fragmentar. Fragmentaciones que como explosión de juegos artificiales, nos encaminen y, después, nos abandonen en plena luminosidad y oscuridad del día de un mundo que nosotros mismos construimos y destruimos.

La reflexión filosófica es el rostro mismo del “violento ejercicio de la libertad” contra toda clase y contra todo modelo de manada, guarida de sentidos putrefactos, como suelen ser todos los totalitarismos.

Este ejercicio de la libertad creadora, se vierte imaginación, comprensión, entendimiento. Libertad que se prueba a sí misma como libertad, siéndose impulso del pulso mismo del lenguaje y su construcción: **la reflexión**.

### **III. La filosofía, respiración del instante**

Por eso,

Ich bitte  
Nicht um Erleuchtung;  
die Augen öffnen,  
schauen, die Welt betasten

---

<sup>9</sup> Roberto Hozven, *Otras voces: sobre la poesía y prosa de Octavio Paz. Homenaje*; Riverside, Universidad de California, “Commemorative Series”, 1996, p. 71.

mit dem Blick einer  
schwindenden Sonne;  
ich bitte darum, die Ruhe des  
Taumels zu sein,  
das Bewußtsein von der Zeit  
für die Dauer nur eines  
Lidschlags  
der bedrängten Seele;  
ich bitte  
angesichts des Husten, des  
Erbrechens, der Gesichtsver-  
zerrung  
ich möge ein heller Tag sein,  
nasses Licht  
auf einer regenfrischen Erde,

Die Philosophie: Metapher,  
Aphorismus, Antonym,  
Ironie, Abgrund,  
Rauschen, Stille,  
unausläschliche Schrift der  
Sprache,  
Schrei und Prophezeiung.  
Schweigendes Vorgefühl des  
Daseins  
Sinn... Horizont, ein  
Vorzeichen,  
Jedoch nie vergefühl, weil die  
Philosophie Licht ein- und  
ausatmet.

Licht. Wir berühren es nicht  
und sehen es nicht.  
Was wir sehen und berühren,  
ruht in seiner leeren Helle.

Mit den Kuppen meiner  
Finger seh ich,  
was meine Augen betasten:  
Schatten, Welt,  
Ich zeichne mit den Schatten

Welten,  
Ich tilge Welten mit den  
Schatten,  
Ich höre pochen das Licht der  
anderen Seit.

Pido  
no la iluminación;  
abrir los ojos,  
mirar, tocar el mundo  
con mirada de sol que se  
retira;  
pido ser la quietud del vértigo,  
la conciencia del tiempo  
apenas, lo que dure  
un parpadeo  
del ánimo sitiada,  
pido  
frente a la tos, el vómito la  
mueca  
ser día despejado,  
luz mojada  
sobre tierra recién llovida”<sup>10</sup>.

La Filosofía: Metáfora,  
aforisma, antinomia, ironía, abismo, rumor, silencio.  
Escritura indeleble del  
lenguaje  
Grito y profecía.  
Taciturno presentimiento del  
ser,  
Sentido... Horizonte, Presagio  
Jamás sospechado, porque la filosofía  
respira luz:

“Hay luz. No la tocamos ni la  
vemos.  
En sus vacías claridades

---

<sup>10</sup> Octavio Paz, *Im mir de Baum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990 s. 138-139.

reposa lo que vemos y  
tocamos.

Yo veo con las yemas de mis  
dedos

Lo que palpan mis ojos:  
sombras, mundo.

Con las sombras dibujo  
mundos,

disipo mundos con las  
sombras.

oigo latir la luz del otro lado”<sup>11</sup>.

La filosofía nos coimplica. Nos vuelve cómplices.

La filosofía descifra, creando, e interpreta, nominando en abierta transgresión y desafío para nuestra acostumbrada representación de conceptualizaciones de la historia, de toda fecha y cotidianidad.

Para no concluir:

Die Philosophie ist keine  
Wahrheit, die erlangt  
werden soll;  
Sondern eine Erfahrung  
eines Gesichts,  
die es zu erkennen gilt:  
Sie ist die Auferstehung von  
Gegenwarten,  
von Räumen und Zeiten.  
Zwischen dem Sonnenun-  
tergang und dem Wind:  
Transformation  
Zwischen Trockenheit und  
Feuer:  
Fransfiguration.  
Zwischen Enthusiasmus und  
Schrei: Schwindel.  
Sie wird wie die Geschichte:  
Inkarnation, Auflösung.

---

<sup>11</sup> Octavio Paz, *Im mir de Baum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1990 s. 146-147.



„Unerschöpfter Weg, Ruhe  
in Bewegung“,  
Verkehr in der Ruhe.  
Blick  
Zwischen dem Traum und  
dem Gerücht.

Zwischen dem Wunsch und  
der Angst:  
Scheitern.  
Zwischen dem Entsetzen  
und dem Erbrechen:  
Nostalgie.  
Ankunft  
eines Kommens  
Ohne anzukommen  
an der Grenze des Blutes.  
Das Gedicht  
Kocht un brennt  
im Mark von gebrochenen  
Knochen  
der Zeit unserer  
Geschichten und  
Geschichtlichkeiten,  
unserer  
Pulschläge und unserer  
Stöße

Am Rande des Blutes:  
Eine Wunde,  
kochend und brennend  
in der Mark  
von unsichtbaren  
gesellschaftlichen Zeitigungen  
der Knochen  
ohne Zeit.  
Daher;  
-Paz umschreibend-  
Ich beobachte mich im  
Zentrum einer Welt,  
Die nicht sieht, ich entdecke

mich in ihrer Blick:<sup>11</sup>  
Ich verstehe mich noch nicht.

La filosofía no es ya  
una verdad por alcanzar;  
sino una experiencia  
veritativa  
por construir y ejercer.  
Es resurrección de  
presencias,  
de espacios y tiempos.  
Entre el ocaso, el viento y la  
sombra:  
transformación.  
Entre aridez y fuego:  
transfiguración.  
Entre entusiasmo y  
grito: trampa.  
Se hace como la Historia  
porque es Historia: gemela  
encarnación, disolución,  
aventura:  
camino inexhausto, quietud  
en movimiento, tránsito  
en la quietud.  
Rostro  
entre el sueño y la vigilia,  
entre el deseo y el temor;  
entre el horror y el  
nacimiento: nostalgia y  
advenimiento.  
Siempre un venir  
que no alcanza a llegar  
porque su naturaleza es  
siempre un encaminamiento  
esclarecedor de complejidades e injusticias  
ocultas.

Al borde de la sangre:  
Herida:  
-hirviendo y ardiendo

nombres y pronombres-  
En la médula de  
Invisibles temporaciones  
sociales de huesos,  
sin tiempo.  
Por eso;  
    -parafraseando a Paz-  
En el centro de un mundo me  
miro,

no me mira,  
me descubro en  
su mirada<sup>12</sup>: aun no me  
comprendo.

---

<sup>12</sup> *Ibíd*em, S. 62-63.



**E**

**Experimental Sciences**



***Value Contingency and Substance Supervenience:  
Metaphysics of Processional Relations and  
Impersonalistic Neuroethical Norms***

DENIS LARRIVEE<sup>1\*</sup> & ANGELINE LARRIVEE<sup>2</sup>

<sup>1</sup>International Association Catholic Bioethicists.  
Toronto, Canada

<sup>2</sup>Angeline Larrivee. Catholic University of America,  
Washington, DC USA

Corresponding Author E-mail address: [sallar1@aol.com](mailto:sallar1@aol.com)

**Abstract**

Contemporary advances in the neurosciences and neurotechnologies challenge formerly held presuppositions about human nature and its relationship to the exterior world; hence, they raise fundamental questions about the structuring of ethical norms. Chief among such presuppositions had been a metaphysical understanding of the human being as a substance configured entity, possessing a suite of behavioral properties with which he was uniquely and integrally constituted. The former unassailability of this notion is now subject to revisionary approaches that replace integral substance as a defining attribute of human nature with that of malleability. These new conceptions underlie current normative theory that increasingly relies on novel metaphysical principles, designated impersonalistic, which are divorced from substance-based notions of humans as persons. In the impersonalistic understanding value contingency is greatly broadened to supervene on mixed metaphysical modes, both entities and indeterminate, non-intrinsic relations. The misappropriation in such functionalist and collective ontologies, of the metaphysical concepts of entities and relations to value contingent objects, overextends *indeterminate* relations to integral, system level entities. We propose that a synthesis of metaphysics of entities and *determinate* relations, rather, should ground value contingency in neuroethical architectures.

## **Key Words**

Impersonalism, neuroethics, entity, relations, separable, normative, contingency

## **1. Introduction**

Normative science concerns itself with determining what is good, which it then presupposes in articulating ethical theory (Schroeder, 2012); value contingency, therefore, where ‘goodness’ becomes attached to an object, is assumed when formulating ethical norms. Traditionally, value theory has sited contingency to the person—understood as a metaphysical entity—and to person-affecting concerns, an architecture that has been designated personalistic and that has given rise to anthropocentric axiologies that treat value in the context of its ‘person affecting’ properties.

Narrowly localized and person-centered value contingency, however, is increasingly challenged by revisionary perspectives that seek to broaden focus beyond the individual and to incorporate ancillary associations that admit, for example, of multiple individuals, heterogeneous entity mixtures, or supra-person alliances, among others. Recent decades, in particular, have seen the emergence of a cluster of philosophical issues that relate to the nature of the human person, his relationship to the exterior world, and the prospect of modifying one or the other, or both, through technological intervention, which has stimulated a theoretical reevaluation of the prevailing anthropocentric architecture (Chandler, 2013). These current conceptions cut across a spectrum of newly developing disciplines spanning ethics of ecology, interpretive forms of neuroethics (Levy, 2011), and genesis problems (Savulescu, 2001), the last being conceived largely with reference to cognitive enhancement.

Such tendencies marginalize the significance of human participation and shift value to non-person loci, thereby facilitating the deconstruction of anthropocentric and centralized value sources (Heyd, 1992). The key understanding in these



trends is that of a new materialist deployment of a broader, more connected reality where value becomes embedded in a set of network relations, and that is dismissive of a binary world built on an anthropocentric subject/object divide. This severance of value from its person-centered base—and its replacement with value notions that fail to display localized contingency—has been designated the ‘impersonalistic ethic’.

As a force in ethical theory impersonalistic architectures have seen much traction in neuroethical approaches where value contingency has direct bearing on person-relating ontologies. It has been invoked, for example, in the elaboration of subsidiary normative principles, such as Procreative Beneficence (Savulescu, 2001), that relativize person-centered and utilitarian socialist norms. In the context of the morality of procreation, for which the norm is cited, value is made a property of the world, specifically, that is, of the larger social entity—hence its impersonal character as a contingent attribute. Procreative beneficence has been applied, for example, in cases of neuroenhancement within the context of intergenerational scenarios where it is incumbent on couples to select the child with the ‘best chance of the best life’. The maximizing of valued features such as improved intelligence and morality is emphasized in order to enhance the overall level of the trait’s presence within the social entity.

Broadened conceptions of value attachment raise the issue of what may rationally, i.e., metaphysically, constitute a locus of attachment, and whether the nature of value is consistent with the impersonalistic claim. This article critically examines neuroethical conclusions that presuppose an impersonalistic ethic from the perspective of the nature of value contingency, and suggests that delocalized attributions heterogeneously mix object and process related ontologies; this is to say they are attributed to a mixed state comprised of a metaphysically improper mixture (Esfeld, 2004); hence they site value to improper relational modes in performance-based processes. We will argue that the object of attachment may not be understood from such a relational

perspective; a metaphysics of relations, in fact, precludes their consideration as value-contingent loci, requiring instead that attribution be directed to metaphysical entities.

## **2. Value Structure in Impersonalistic Ethical Architectures: Neuroenhancement**

Neuroethical notions of value attribution that display delocalized contingency find their home amidst a cluster of ethical issues known as genesis problems. Issues arising from these problem types concern themselves with such matters as future welfare, ideals of a better humanity, and the like. Enhanced moral capacities, improved intelligence, and/or memory, for example, have all been proposed and regarded as consonant with such objectives (Savulescu, 2001). In such instances the value claim is directed to a potential state and so typically is globally assigned; this is to say that value attachment is attributed to, and viewed as, a collective property.

To clarify the manner in which contingency is exercised in cases of neuroenhancement it is helpful to consider the steps taken to arrive at implementing them. For intergenerational scenarios that arise in the context of the Procreative Beneficence norm the pathway to the collective is necessarily routed by way of the individual. Strategies to achieve a population of humans better endowed in the valued trait are thus constrained by the need to enhance single individuals a priori, which may then 'confer' the value on the population. A frequently expressed option, for example, is the improvement of memory reserves. In a hypothetical example, let us suppose, a specific protein is introduced into synaptic junctions for the purpose of maximizing the number of information storing configurations. Because the introduction of the complex can be done only on single individuals - only a single brain can be modified per event - memory enhancement is necessarily limited to individuals who may then become future members of the collective. The individual therefore constitutes the vehicle by which value is transferred to the group.

In practice value bestowal, where the valued trait is attributed to the collective, entails transactional relations that reduce to two distinct value structures for each party in the transaction, i.e., value donors and value beneficiaries. The valued trait constitutes the center of the exchange, since it is the purpose for which the transaction was initiated, and is bestowed by the value donor, i.e., the parent, and, ultimately, by the individual himself (Habermas, 2005).

Since the valued trait is conferred, however, its conferral necessitates operationalizing an ontological feature possessed by the value donor bearer, his capacity for the evaluation of value, which thus constitutes the second value structure (Anderson, 1953; Schroeder, 2012). Unlike value contingency that resides in the trait, however, the value that inheres in the evaluative capacity of the donor is reflexively, and not directly, attributed; since the evaluation originates from the individual, value attribution is 'good for' him, which therefore references the source of evaluation, the self, as the highest value (Schroeder, 2012). On the other hand, the collective's evaluative capacity is attributed directly by the stipulation given in the impersonalistic norm.

The overall value structure adopted in the transaction thus includes for value donors two value contingency sites, the trait acquired through neuroenhancement and the ontological feature that designates the trait as valued, and similarly for value beneficiaries two sites, the neuroenhanced trait bestowed on the beneficiary by the donor and a similar ontological feature assumed in the impersonalistic norm.

For the purposes of this paper the succeeding section will consider the metaphysical status of only the beneficiary contingency sites since only these are structured according to the impersonalistic architecture.

### 2.1 *Metaphysical Associations in Impersonalistic Architectures: Value-Contingent Objects*

While value is an attributable property—value theory (Schroeder, 2012) characterizes contingency as a mode of attachment by which a value is attributed to an object—contingency nevertheless requires a substrate to which it may adhere, and for which other properties are distinguishing. In Aristotelian nomenclature such properties include the objects existence, *esse*, prior to any contingency, and a suite of nine qualitative categorical accidents (Anderson, 1953). These properties are only those that a thing has irrespective of whether there are other contingent things, all other qualitative properties being extrinsic. Such categorical distinctions govern separability, which is to say that two objects are separably distinct in virtue of their possession of their own unique physical states (Esfeld, 2004). Individual entities, moreover, are embedded in space-time and their properties thus individuated because they supervene on a unique spatio-temporal location.

Although the existence of a distinct object on which value may supervene is presupposed this does not *de facto* imply an instantiation of value. Nor does the property of value admit of material qualities, e.g., length, which are realities independent of the observer. In a Thomistic understanding it comes to inhere in the object, rather, through a propositional claim (Anderson, 1953). A keen intellect may be desired and valuable, for example, but is so only by virtue of its attribution, and of the evaluative process that serves as its precondition.

### 2.2 *~Metaphysical Associations in Impersonalistic Architectures: Value Contingent Relations*

Contingent objects, in consequence of their existence, also establish relations with other entities (Clark, 1993). This is to say that their existence, i.e., *esse*, is not a state, but an act. Aquinas makes this point the center of his description of the act of being:

‘Each and every thing shows forth that it exists for the sake of its operation...’

From this expressiveness there emerge communicative relations that structure the manner of interaction with other entities, without which there would, in fact, be no such interaction. Aquinas, again, affirms the existence of this dynamic intersectional engagement that is inherent in being (Clark, 1993):

‘It is the nature of every actuality to communicate itself in so far as possible Hence every agent acts according as it exists in actuality.’

Characteristic of a metaphysics of relations is thus the need for the entity to exist in a certain way with respect to other entities, specified by a relational statement termed a relatum. The relational statement “larger than n”, for example, is specified by the predicate, which requires a subject, m, which can qualify this statement as true: “m is larger than n”. This feature of m that justifies the relational statement, its foundation, is generally understood to have a causal potency that relates the subject to a term. For example, in the following relation Einstein understands that energy may interconvert with matter:

$$‘E = mc^2’$$

Relations are thus understood to require relata, i.e., things that ‘stand in’ the relations, a thing being understood as the subject of a predication of relational properties.

From the preceding we can conclude that relations are disjunctive with respect to entities. This is to say that relations fail to specify entities, whereas the instantiation of intrinsic properties in entities determine the relations in question, as noted by Cleland (1984):

‘ $h(Vx,y)\{R(x,y)\}$ >there are determinate attributes  $P_i(x)$  and  $P_j$  of determinable kind P

such that  $P_i(x)$  and  $P_j(y)$  and  $h(Vx,y) [(P_i(x)\text{and } P_j(y))>R(x,y)]\}$ ’

By extension, moreover, supervenience is nonexistent for conjoined entities and relations in isolation. Although relations can supervene on the entities that they relate, if, however, each of the related things instantiates a determinate, non-relational

property, property supervenience on the conjoined entity/relation unit is itself non-existent. Value contingency understood as supervenience, therefore, is disjunctive with respect to such conjoined entity/reasons, which would constitute an improper mixture.

Significantly, relations between entities may also be either determinate or indeterminate. Key here is the understanding that determinate relations yield functionally cohesive units; indeterminate relations yield ones that lack cohesion and are operationally diverse. Relational determinacy is expressed in the specification of the relation's foundation, narrowly defined specifications thereby constraining the relation to a fixed or restricted set of determinate properties. General specifications, on the other hand, are relatively open yielding a plethora of sets of determinate properties; hence they are indeterminate (Bunge, 1959; Clark, 1993). In deterministic systems every action, or cause, produces a fixed reaction, which in turn establishes another fixed set of reactions, and so forth. In software operating systems, for example, a one to one relationship is a determinate one, whereas a one to many is indeterminate.

### **3. Metaphysics of Substance and Relations in Impersonalistic Formats: Attributed Value Contingency**

The preceding considerations, accordingly, ground our metaphysical analysis of the impersonalistic claim. Delocalized contingencies of the sort found in procreative beneficence, i.e., impersonalistic, formats propose to site value to heterogeneous metaphysical modes, which is to say that contingencies therein are directed to multiple entities and to their inter-entity relations. These are contrasted with 'pure' modes such as that of the value donor, where attribution is limited to the person/entity and, hence, where it is attached solely to the neuroenhanced individual. Siting value in 'impure' modes, however, implies that its contingency in relations of the larger scale collective network is equivalent to that of the donor. Is this warranted?

To address this question one needs to examine relations that are present in collectives. Such relations exist by virtue of shared, i.e., accepted, intentions that enable participant members to express a collective will, usually to achieve coordinated group behavior (Schweikard and Schmid, 2013). The capacity for cooperation is grounded on a common stock of knowledge that constitutes an informational pool, one where new information may be assimilated and incorporated via information sharing amongst members, and so is salient for collective function (Searle, 1995). Collective relations are thus mediated via an informational exchange that enables collective function.

The issue then raised is whether these informational relations are principally determinate, and would therefore yield cohesive operation, or indeterminate. Determinate relations are constrained definitionally by the specification of their foundation; a predominance of determinate relations within the collective is thus expected to strongly constrain their variability. In such a completely determinate state, a larger integral entity e.g., the collective, may be structured from the constituent set of smaller, elementary entities, forming a holism (Esfeld, 2004; see also the irreducibility notion of Quiroz and El-Hani, 2006). Governance by indeterminate relations, in contrast, would exclude the generation of such an entity.

For the case of the collective, constraints are exercised at three levels: a) via the entities engaged in the relations, i.e., the collective members, b) in the types of relational modes joining member entities, and c) in the specificity of their informational relations.

Constraints described in **a** depend upon membership qualifications, membership here defined by the possession of properties that are accepted as governing the intentions of the collective. Membership is not determined, thus, by the member's identity, but rather by his qualifications/properties and is, therefore, numerically and categorically variable. The collective may include, accordingly, fewer or greater numbers of members who bring to the collective varying numbers of traits in addition to those qualifying for membership.

In **b** the issue is whether members relate to one another solely via informational relations, or whether they do so also via other modes; services, friendships, and random associations constitute several such examples; clearly, the possibilities are numerous. Relations between individuals, in fact, may assume any such mode and may be enacted in and out of membership context.

Finally, in **c**, consider that strictly informational relations can involve member dependent and member independent functions, and that these may themselves be subject to interpretive variability. Information based relations, in particular, are known to be characterized both syntactically and semantically, syntax specifying content and semantics interpretive operations, both of which may introduce variability. Syntactical variation is directly related to information magnitude, with lesser magnitude corresponding to higher message specificity, hence, greater communication constraint, as described by Shannon's physical relation (1948):

$$I(x) = -\log p(x)$$

where information content is related inversely to the negative log of the probability of a specific message. Since multiple messages specify multiple outputs, indeterminate relations characterize high probability information exchanges, and determinate relations low ones.

Syntactical structure can also be interpreted multiply. This is seen, for example, in the variation of an identical syntactical structure of the following form: 'HE is going to THE university'. By varying the respective syntactical emphasis at least four meanings are obtained. Placement of the emphasis on the first word, He, for example, connotes the significance of the individual who will attend the university, whereas placement on the fifth word, THE, signifies the importance of the university attended, etc. Interpretive operations of this sort are classified as semiotic (Quiroz and El Hani, 2006) and constitute the set of processes by which a specific informational content, that is a message or sign, may yield a causal



outcome; signifying, in Peircean nomenclature, a dispositional form, i.e., a rule of action specified in the relata.

Information relations in collectives are open, therefore, to considerable syntactic and semiotic variation. Relations between members, in fact, are subject in toto to wide variation with minimal constraints either in the entities between which the relations are sited, the modes that mediate their relations, or in the interpretive operation that governs information exchanges. On this basis they are characterized as strongly indeterminate.

#### **4. Conclusions**

A return to the impersonalist claim must consider the siting of its bi-value structure within the context of such collective specific relations. Both values here are said to attach to the collective, a claim that is problematic. Consider that the sole relations constituting membership are informational, that these are neither the sole collective relations, nor the sole informational relations, and that these may relate in any way to any single entity/member. The collective therefore constitutes not a single entity, operational or otherwise, but a set of discrete ones. By extension, the siting of value in a metaphysically disjunctive mixture improperly extends contingency siting.

In a prominent philosophical analogy Teller (Esfeld, 2004) proposes a similar conclusion:

‘...it is quite consistent to suppose that two distinct individuals, each having a non-relational property, should also stand in some inherent relation to each other...’

Teller likewise concludes, therefore, that conditions in which there exist some relations between entities, which otherwise have nonrelational properties, characterize *discrete* entities.

In the broader context of this paper’s introduction, impersonalism remains a dominant influence in modernity, one yet challenging the ethical and moral dimensions of culture and polity, sustained

by historical strains of gnostic and eastern mysticism. In its philosophical offspring it is more than a merely scientific abstractionism and reductionism with its premodern rationalist roots in a Spinozan pantheism, and with its predilection for non-individuation (Bengtsson, 2010), one that notably excises the individual for a pre-grounding in being (Rae, 2013). It is in this non-differentiated sense that it poses a specifically metaphysical challenge to the individuation that has distinguished transparent Western traditions of substance and form and that has served to undergird our personalist values.

## References

Anderson, E (1995) *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, MA: Harvard U Press.

Bengtsson, JO (2010) The challenge of impersonalism: A reformulation. *Appraisal* 8(2):1-10.

Bunge, M (1959). *Causality and Modern Science*. London: Constable and Company, p 8.

Chandler, D (2013). The world of attachment: Posthumanist challenge to freedom and necessity. *Millenium* 41(3):516–534.

Clark, WN (1993) *Person and Being: The Aquinas Lecture*. Milwaukee: Marquette U Press.

Esfeld, M (2004) Quantum entanglement and a metaphysics of relations. *Studies History Phil Modern Physics* 35:601-617.

Habermas, J (2005) The future of human nature. *Ethics* 115(4):816-821.

Heyd, D (1992). *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*. Berkeley: U California Press.

Levy, N (2011) Neuroethics and the extended mind: In *The Oxford Handbook of Neuroethics*. Oxford: Oxford U Press.

Queiroz, J and El-Hani, CN (2006) Towards a multi-level approach

to the emergence of meaning processes in living systems. *Acta Biotheoretica* 54:179-206.

Rae, G (2014) Heidegger's influence on posthumanism: The destruction of metaphysics, technology and the overcoming of anthropocentrism. *History Human Sci* 27(1):51-69.

Savulescu, J (2001). Procreative beneficence: Why we should select for the best children. *Bioethics* 15(5-6):413 – 426.

Searle, J (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Simon Schuster.

Schroeder, M (2012). *Value theory*. The Stanford Encyclopedia Philosophy. <http://plato.stanford.edu>

Schweikard DP and Schmid HB (2013) *Collective Intentionality*. The Stanford Encyclopedia Philosophy. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality>.

Shannon, CE (1948) The mathematical theory of communication. *Bell System Tech J* 27:379-423.



# ***Thomistic Special Relativity: Length Contraction and Time Dilation Without the Fourth Dimension***

ELLIOT POLSKY

University of St. Thomas, St. Paul, Minnesota, USA  
etp426@earthlink.net

## **Abstract**

Special relativity inclines most contemporary interpreters (DiSalle, Maudlin, Penrose, Sider, Wheeler) away from the Thomistic three-dimensional, substance ontology. Most interpreters say space and time serve only as hermeneutics for accessing the deeper ontological foundation, four-dimensional spacetime. Unfortunately, this reigning narrative seems to replace the conventions of measuring rods and clocks with an even greater convention. Noticeably absent in the literature is a Thomistic interpretation of special relativity. Some Thomistic authors (Feser, Kiley, McLaughlin, Moreno) defend aspects of Aquinas' metaphysics on the periphery of special relativity, and suggest misgivings about four-dimensionalism. But none have attempted to demonstrate the viability of a three-dimensional alternative. This paper attempts to do just that, to provide a three-dimensional, Thomistic interpretation of special relativistic phenomenon—specifically, length contraction and time dilation. Behind this phenomenon, I argue, is the ordinary physical structure of clocks and the fact that every Aristotelian motion involves multiple true velocities.

## **Introduction**

Special relativity traditionally works on two assumptions and has two primary implications.<sup>1</sup> The first assumption, Galilean relativity, states that all experiments yield the same results whether

---

<sup>1</sup> Kiley, John F. *Einstein and Aquinas: A Rapprochement*. (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff: 1969), 39

the experiment is done in a body moving at a constant velocity or a body with zero velocity. The second assumption—that of the fixed, finite speed of light—comes from an experiment conducted by the nineteenth century scientists Michelson and Morley.<sup>2</sup> Their experiment—which employed mirrors, light detectors, and the rotation of the Earth—revealed that all bodies in uniform motion record the same speed for light. From these two assumptions, Einstein discovered length contraction and time dilation. Length contraction says that the relative length of an object depends on whether, from our unprivileged perspective, we happen to see that object as traveling at a positive velocity or not. Time dilation says that the amount of times a clock ticks depends on our arbitrary perspective as well. Although space and time measures differ with perspective, every perspective agrees on the spatiotemporal separation between two events.

According to the predominant contemporary reading (from: DiSalle, Maudlin, Penrose, Sider, and Wheeler), length contraction and time dilation reveal that spatial extension and time are secondary to their ontological antecedent, four-dimensional spacetime.<sup>3</sup>

Most Thomistic authors addressing topics on the periphery of special relativity (such as, Kiley, Dacaen, McLaughlin, Moreno, and Feser) suggest misgivings about this four-dimensionalism. None, however, provide any evidence for a viable, three-dimensional alternative. This paper attempts to do just that: to give a viable, three-dimensional account of special relativity's length contraction and time dilation.

<sup>2</sup> Feynman, Richard P. *Six Not-So-Easy Pieces: Einstein's Relativity, Symmetry, and Space-Time*. (California Institute of Technology: 1963 [1997]), 54-8

<sup>3</sup> DiSalle, Robert. *Understanding Space-Time: The Philosophical Development of Physics from Newton to Einstein*. (New York: Cambridge University Press: 2006), 115; Maudlin, Tim. *Philosophy of Physics: Space and Time*. (Princeton, NJ: Princeton University Press: 2012), 67; Penrose, Roger. *Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*. First American ed. (New York: Alfred A. Knopf: 2004), 405; Sider, Theodore. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. [Oxford: Clarendon Press: 2001], 42; Wheeler, John Archibald. *A Journey into Gravity and Spacetime*. (New York: Scientific American Library, 1990 [1999]), 36

## Length contraction

Traditionally, Galilean relativity has been interpreted as implying that no body has a true velocity. As I show, however, it follows from Aristotle's definition of motion, that whenever two bodies change place with respect to each other, there are two motions. Hence, rather than concluding from Galilean relativity that there is no true velocity for a given body, we ought to conclude that there are multiple true velocities.

Aristotle defines motion as *the act of a being in potency inasmuch as it is in potency*.<sup>4</sup> Because act and potency in the same respect are mutually exclusive, the definition of motion is never instantiated all at once, but only exists as a whole in the mind.<sup>5</sup> This illusive definition reflects the illusive nature of motion itself, which itself is never static, but always over a period of time.<sup>6</sup>

But the definition of motion we have given is only analogical and may be further specified according to the various analogical senses of act and potency.<sup>7</sup> The motion with which we are concerned is local motion—defined as *the location of what might have that location inasmuch as it might have that location*.

Now to understand location and place.<sup>8</sup> *Location* is the act of a body *being in place as such*. And *place* is the two-dimensional surface of the body, which a body has by contact with another. Location is what is predicated about a body in virtue of its being in place. Formally, then, local motion occurs as a result of two bodies

---

<sup>4</sup> Aquinas, *In Physics*, 3.2.285, trans. Blackwell, Spath, Thirkel; To avoid pronouns, I use the translation of this passage by the Thomist McLaughlin. For a thorough defense of this definition, see: McLaughlin, Thomas J. *The Aristotelian Definition of Motion and Inertia*. PhD diss., Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston, 2001; for a shorter defense: McLaughlin, Thomas J. "Aristotelian Mover-Causality and the Principle of Inertia." *International Philosophical Quarterly* XXXVIII, no. 150 (June 1998): 137-51

<sup>5</sup> McLaughlin, *Definition of Motion*, 325-6; *Ibid.*, 93-5

<sup>6</sup> *Ibid.*, 126

<sup>7</sup> Aquinas, *In Physics*, 3.2.286

<sup>8</sup> McLaughlin, *Definition of Motion*, 43-8

changing their surface of contact with each other.<sup>9</sup> It follows from this that local motion essentially involves two or more bodies because a body cannot have place without an adjacent placing body.

Since this definition of motion states that motion is the partial act *of* a subject, motion is always predicated of one subject and multiplied according to the number of subjects in motion. Thus, when two bodies change place next to each other, there are two motions. Each body receives its place from the other body. A car comes to be here on the road, and the road comes to be here under the car. There are two motions—not as is traditionally thought, one.

Special relativity's first postulate, Galilean relativity, is traditionally interpreted under the assumption that whenever two bodies change place there is only one motion between them. Believing in only one motion, traditional interpreters say we cannot determine the true velocity of any body. As soon as we introduce two motions, however, we gain access to true velocity. Each body in motion can be considered with respect to its own motion *and* with respect to the motion of the body it places. The car with respect to its changing place on the road and with respect to the road's changing place under the car. Now, local motion is partial being in the category of location. One body has the location it has in virtue of a second body, which by contact, gives the first body its place and location. This relationship gives us a new sense of responsibility distinct from the one employed by Galileo, which is related to the application of force. The road is responsible for the car's place. The car is responsible for the road's place. Thus, the locating body is responsible for the located body's local motion. The road is responsible for the car's motion. The car is responsible for the road's motion. Thus, *if we assign non-zero velocity to a body*

---

<sup>9</sup> I assume voids are impossible. For a defense of this assumption: Dacaen, Christopher A. *The Existence of the Aether and the Refutation of Void in Aristotle: A Critical Evaluation of the Arguments*. PhD diss., The Catholic University of America, 1998. (Washington, DC.), 228.

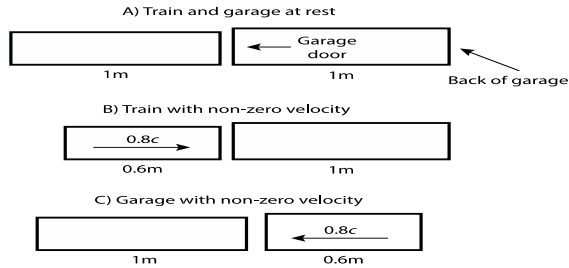


*insofar as it is responsible for a particular motion, and no body is responsible for its own location, then no body has a non-zero velocity with respect to its own motion.*

Every body in motion has two true velocities. It has both zero velocity with respect to its own motion and non-zero velocity with respect to adjacent bodies' motions. The car has zero velocity with respect to its own coming to be next to the road, but a positive velocity insofar as it causes the road to have place. Although there is no *dynamic* difference between having non-zero velocity and zero velocity, there is a real *metaphysical* difference. While the usual formulation of Galilean relativity is correct that no force is needed to keep two bodies changing place with respect to each other, it is wrong to conclude that there isn't a truth about which body is responsible for the motion. There are at least two motions, one for each body in motion, and there are two corresponding culprits. There are likewise two corresponding recipients of place. Thus, there are at least four true velocities (two per body in motion), not as is traditionally thought, none.

This analysis allows us to understand length contraction. Special relativity discovers that the apparent end-to-end extension of a body depends on its velocity, whether the given body is taken to have zero velocity or a non-zero velocity. As bodies are taken to have a higher velocity, their length seems to contract. To see this: Picture a train moving into a garage.

Figure 1:



Slowly transferred into the garage, the one-meter-long train fits snugly into the just-over-one-meter-long garage. The garage door shuts easily as soon as the train passes inside. Now, take the garage to have zero velocity, and move the train into the garage at 80 percent the speed of light. The length of the train at rest is one meter. The length of the train at 80 percent the speed of light, then, is 0.6 meters. The garage door shuts easily before even a full one meter of train has passed through its opening. By the time the train plows through the back end of the garage (the conductor had no intention of *parking* in the garage), the caboose has already passed under the shadow of the garage roof. Now take the train to be at rest. The garage has a holding capacity of one meter at zero velocity, but at 80 percent the speed of light, its capacity contracts to 0.6 meters. The garage door can't shut until after the train has already plowed through the back wall of the garage.

We have established that every body in local motion has at least two true velocities. Recall, one velocity is with respect to the body's own motion and one is with respect to some other body's motion. Because zero velocity is the velocity of a body as it is in itself, bodies are not contracted in themselves, but only when considered relatively. When we measure a body's spatial extension when taken to have zero velocity, we measure how the body is in itself, absolutely. When we do so again—this time taking the body to have a non-zero velocity—we measure its *relative* extension, not absolute. Thus, we might say that a body has a true spatial extension based in an absolute form. The discovery of special

relativity is not that there is no absolute spatial extension but that *bodies only act on others according to a limited portion of their true spatial extension when actualizing other bodies in place*. Qua the place of some other body, a body in motion is shorter than it is qua body.

Now, it seems impossible for a body to exercise more power than it truly has, but it doesn't seem impossible for a body to exercise less power than it has. Since humans lack the power to fly, we would never expect them to fly unless they used a tool that *did* have that power. Dogs can't breathe underwater. So they never will. On the other hand, humans *can* walk, but sometimes they don't. Dogs *can* breathe in fresh air, but it seems possible for them not to do so. Suppose we think of spatial extension as an active power of a body. This seems right since spatial extension gives bodies the ability to exercise their other powers here rather than there or nowhere at all. If spatial extension is a power, then it seems possible for a body not to fully exercise its spatial extension. Formally, this seems to be what occurs when a body experiences length contraction. The true extension of the body is a certain amount, but the body only uses a fraction of that in actualizing the other body's place. Proportional to the rate at which one body brings another body to be in place, that first body exercises less of its spatial extension on the second body. In short: The more fleeting the points of contact between bodies, the more those bodies limit the amount to which they translate their true extension into the other body's act of location.

### **Time dilation**

To understand the second consequence of special relativity, time dilation, we must first understand what is meant by time.

Recall that Aquinas and Aristotle define motion as the act of a being in potency as such. What was before really ceases to exist, and what is now really exists. But the concept of motion includes prior and posterior beings. This is possible, not because past and future exist together in reality, but because they exist together in

the mind reflecting on the nature of motion. Already, then, in the concept of motion, there is a sense of time—before and after. We will call this temporal concept, which is identical to the concept of motion, “ontological time.”<sup>10</sup> But this before and after with respect to passage over a certain distance doesn’t seem to be what we ordinarily mean by time. Ordinary time units are not distance units, but something else because they do not measure distance as such, but something else.

Temporal units, such as seconds, come from the comparison of three or more bodies in different states of motion. The progress of one body in motion is used to quantify the progress of another body (relative to some third body). In fact, without this first motion, which we use to measure the second, we would have no empirical means of quantifying the second motion in any way other than according to its distance. But when we use the first motion to quantify the second, we discover we can divide the second motion into temporal units. We discover, what we can call, “metric time.”

Imagine a train passing through a station. Now imagine that train gone and another train passes through the same station. Which moved faster? To answer this question, we cannot appeal to the motion of either train in itself. The motions are empirically indistinguishable without introducing something other than the temporally separated trains and the station. The same distance can be compared by the mind according to before and after in the same way. To say which moved faster, we have to appeal to some third motion—the motion of a clock perhaps.

Suppose the two trains travelled together on parallel tracks rather than one after the other. Now, even though they make roughly the same motion, we can distinguish which moves faster. Assuming

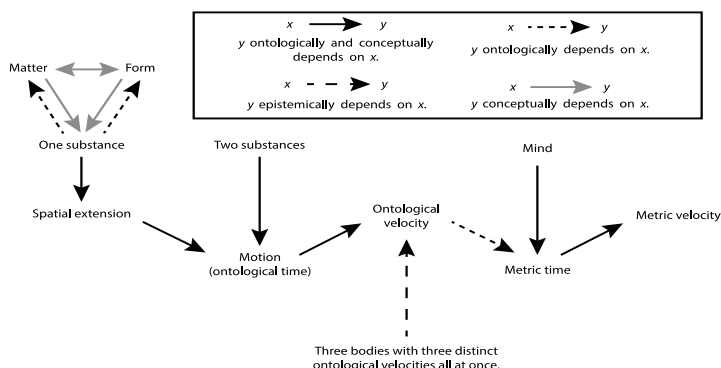
---

<sup>10</sup> Moreno coins the terms *ontological* and *metric time*. Moreno, Antonio, O.P. “Time and Relativity: Some Philosophical Considerations.” *The Thomist* 45, no. 1 (1981). I add the terms *ontological* and *metric velocity*, and heavily modify the meaning of Moreno’s original terms. Because Moreno lacks a clear understanding of motion, he would not agree that ontological time is identical to motion.

they started at the same line and moved perpendicular to that line, the one in front at any arbitrary point of comparison is the faster one. Suddenly there is some aspect of motion other than distance susceptible to quantification: speed. This experiment allows us to draw conclusions about speed. First, it seems we cannot notice speed without comparing three or more bodies. Even with three bodies, however, speed is not easily quantified since we still only have distance measurements to describe speed. Second, speed seems to be an aspect of motion that, although unobservable, still exists with only two bodies in motion. If we asked why one train was faster than the other, it would be odd to say that the relative speed was a basic fact. Rather, the relative speed of the three bodies with respect to each other seems to be more basically explained by the individual speeds of the trains with respect to the same stationary platform. Clocks allow for the creation of temporal units in just this way. They present a motion that—*ceteris paribus*—ought to happen at the same speed, and they use that motion to quantify some other motion. They use, for example, the steady force of gravity on a pendulum to quantify the distance over which a horse travels according to speed, rather than distance.

So, temporal units are conventionally derived from the ontological reality of speed, which cannot be observed without comparing three motions. But, one may wonder, isn't time conceptually prior to speed? Seconds prior to meters-per-second?

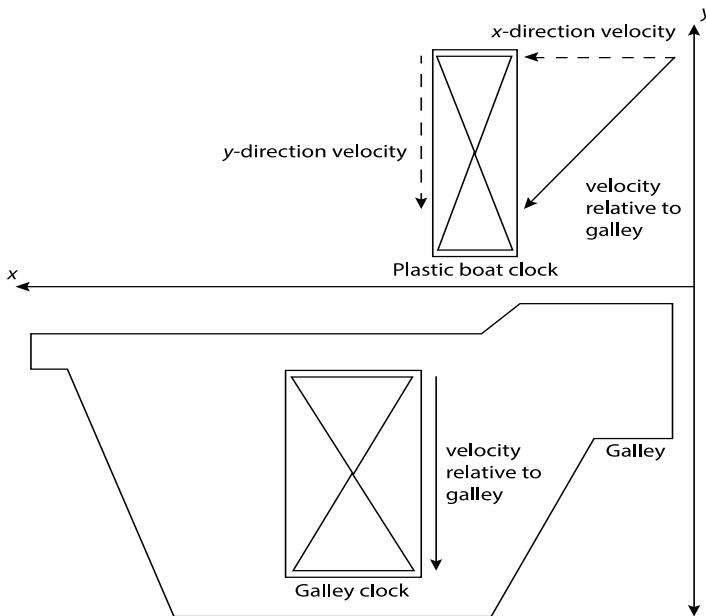
*Figure 2:*



In response: We may distinguish two senses of time and speed—ontological and metric. Ontological time is identical to motion. Ontological speed is a property of the motion of two or more bodies with respect to each other. This property is unobservable, however, without the comparison of bodies with three or more different speeds. This ontological speed is conceptually posterior to ontological time. By comparing three motions, we get a glimpse of metric time and metric speed. By introducing the periodic motion of a clock, ontological speed allows for the definition of time units—that is, metric time. These newly defined time units number off particular distances of motion giving rise to metric speed—which, consequently, is conceptually posterior to metric time. So, yes time is conceptually prior to speed, but only when we clarify what sense of time or speed we mean.

It is easiest to grasp the reality underlying time dilation by way of example. Picture a wooden galley and a transparent plastic boat moving past each other at close to the speed of light.

Figure 3:



The plastic boat is at rest relative to the water. Inside the galley, Galileo times the passage of the water and the plastic boat past the galley using an hourglass. He observes someone in the plastic boat timing his own passage with another hourglass. The hourglass clock, with its immanently observable internal mechanism, reminds us that clocks are not oracles with some mysterious insight into a fourth dimension, unobserved by us. Their only insight, like ours, is into the ever-fleeting present.

Now, we have said that every relative motion of two objects is really two motions—say, the motion of the galley and the motion of the plastic boat. Since there are two motions, we can *consider* the motion of the plastic boat from the perspective of the galley. From the perspective of the galley, the true magnitude of the plastic boat's ontological time is obscured. We do not observe the length contraction of the galley in actualizing the plastic boat's place. But with respect to the plastic boat's motion, the galley *is* contracted. Furthermore, we observe the plastic boat as contracted, but with respect to its own motion, it is *not* contracted. So, from the perspective of the galley, we overestimate the extent to which the plastic boat has moved in a given direction when we, for example, see that the plastic boat has been actualized in place by the length of a galley-bound meter stick. Judged by a galley-bound meter stick, the plastic boat seems to have moved a meter. Judged by the plastic boat's meter stick viewed from the perspective of the galley, the plastic boat seems to have moved *many* meters. But in reality, neither of these judgments is correct. The plastic boat has moved much less than a meter. After all, it has only passed a meter stick on the galley, which—relative to it—is contracted in the direction of motion and, therefore, much shorter than a true meter. On the other hand, we do not overestimate the extent to which the *galley* truly moves since we see the length contraction involved with its motion accurately.

Now, the proper motion of the sand in the plastic boat's hourglass is with respect to its glass container, which is at rest relative to the boat. (For short, then, we can talk about its proper motion as

either being with respect to the plastic boat or the glass container.) The sand is truly at rest in the  $x$  direction and in motion in the  $y$  direction. Only derivatively, due to the motion of the plastic boat in the  $y$  direction, can we say that the sand moves in the  $y$  direction. Now, there is a true ontological velocity at which the plastic boat is placed by the galley (in the  $x$  direction) and a true ontological velocity at which the plastic boat is placed by the sand (in the  $y$  direction). The velocity at which the sand actualizes the boat can be observed if we compare its progress to the progress of the galley past the plastic boat. By the time the sand fills the bottom of its glass, a point on the galley has changed the position of the plastic boat such-and-such many meter sticks. Of course, since we are talking about the plastic boat's motion, these meter sticks are at rest relative to the plastic boat. What is more, with respect to the plastic boat's true motion, they are uncontracted. Now since, according to Galilean relativity and our definition of local motion, local motion as such has no effect on what is *in* a substance, *ceteris paribus*, the *ontological* velocity of the sand in the  $y$  direction should be the same for both the galley and the plastic boat. Now, by the time the galley has been placed a certain number of units by the plastic boat, its sand has filled the bottom of the glass. Thus, the plastic boat also ought to have filled an hourglass by the time it moved the same number of units. But that number of units at rest on the galley expresses itself to the plastic boat as less than that number of units to the plastic boat. So, from the perspective of the galley and using galley meter sticks, the plastic boat should have to travel more than that number of units before its hourglass fills. In short, if the galley clock and the plastic boat clock have the same ontological velocity, but we overestimate the extent of ontological time passed for the plastic boat and not vice versa, the plastic boat's clock *ought* to appear slower from the perspective of the galley.

## Conclusion

With a metaphysically rigorous understanding of motion and time, this paper reveals Aristotle's three-dimensional ontology as



an alternative interpretation of special relativity. Thus, the wealth of empirical data represented by special relativity is elevated to the title of science by being rooted in metaphysical first principles. But this paper's discovery extends beyond the narrow scope of natural science. It implicitly counters contemporary objections to Aquinas' metaphysics on such foundational issues as causality and individuation—both of which flow from a three-dimensional ontology.



***Higgs Boson Proves ‘Negative Entropy’  
Self-Inclusive  
(or in Charge of Any Decision Procedure)***

FRANCIS SCHWANAUER, PH.D.  
Professor Emeritus of Philosophy,  
University of Southern Maine  
francis.schwanauer@maine.edu

**Abstract**

Consider why roughly 88% of our hard scientists in the footsteps of Hume—who deem ‘positive entropy to be first’—may not be in the mood to celebrate or even take advantage of this rather telling, if not revealing ‘word’ directly out of the mouth of nature, as long as they fail to accept the following equations:

1. ‘Negative entropy’ as identical with a ‘one conscious parent particle’ in charge of its ‘many different daughter particles’, since ‘negative entropy’ is axiomatically known to be the purpose of each and every quantum of representation, as the only possible way out of positive entropy in terms of collapse, pressure, chaos, etc.
2. ‘Position x momentum’ as identical with ‘implication’.
3. ‘(Steerable) implication’ as identical with ‘control by way of an intelligent choice among implied possibilities’ in the ‘causal nexus’ (cp., the ‘endless trajectories’ in Feynman’s ‘quantum weirdness’, Hawking’s expansion or more liberal take on possibilities, and Russell’s succinct interpretation of Leibniz’ ‘best of all possible worlds’ in terms of  $n+1$ , the number of the members as a ‘self-inclusive’ set (where  $n$  refers to the number of the ‘many’ [at least 2] different daughter particles and  $1$  to the ‘one’ self-inclusive parent particle as the additional member).

4. The 'graviton' as identical with the 'denotative property' (or common characteristic) of the members of a self-inclusive set in the form of an ongoing powwow among conversing daughter particles.
5. The 'causal nexus' as identical with 'the hub implying information and core of representational inference' or dawn of negative entropy.

In my paper I am trying to show how the queen of our sciences, (quantum) physics in the wake of the Copenhagen Interpretation of Quantum Theory, has reached the end of its rope, because it has failed to coordinate 'energy and information', the essence of 'non-linear dynamics'. The still missing common denominator between these two, however, is—metaphysically speaking—readily available, if we extend the meaning of Planck's quantum,  $h$ , to cover both 'energy and information', by means of a 'causal nexus'—the natural location of any 'representational apparatus (or brain)' as nature's cockpit for the intelligent agent, 'consciousness', in charge of any decision procedure.

A. The physics of our 21st century does not yet rate as the consecutively necessary replacement of the 'linear dynamical' or deterministic physics of Newton as based on the duality of 'cause and effect'. The reason behind this failure is the largely unaccepted replacement of 'linear dynamics, which is 'dual', by 'non-linear dynamics', which is 'triadic', as it includes 'a causal nexus' to allow for the exchange of the extremes of entropy by means of a necessary 'decision procedure' half-way between cause and effect. Although it is 'non-linear dynamics' in the wake of Maxwell, which allows for relativity (Einstein), the uncertainty principle (Heisenberg), and such pivotal notions as the 'survival of information' (Hawking), our 21<sup>st</sup> century physics is not adopting it, because it cannot yet accept a transition between the extremes of entropy by means of a representational apparatus such as the brain as nature's cockpit of the intelligent agent consciousness in charge of any decision procedure, since such a 'non-linear dynamical model' of nature rests on 'the identity of motion ( $m$ ) and information ( $i$ ):  $m=i$ '.

B. Whether we may be aware of it or not, this identity of motion and information equation ( $m=i$ ) has not gone undetected. It hides under the not quite appropriate term 'graviton', and is mistakenly held responsible for gravitation as one of our 'forces'. However, by recognizing that we are dealing with the informative character of a 'denotative property' in the form of a condition, state, or a position, rather than a 'connotative property' in the form of some force, energy, or momentum, as the real identity of the graviton, we are allowing for the 'primordial encounter' or 'first acquaintance' among  $n+1$  members of a 'best of all possible worlds' (cp. Leibniz) as a 'self-inclusive set' (Russell). This first encounter among the minimally complex daughter particles in the form of elementary acquaintance, is communicative, mutually informative, and therefore, conditional to any decision procedure within the parent particle. In short, the showdown between the extremes of entropy in the causal nexus betokens the high noon of acquaintance in direct charge of all the latent energy there is, and therefore, the initial step within the fate of anything emergent.

C. It has hitherto not been emphasized, or even noticed, that the mathematical reconciliation of 'position with momentum' comes in the form of a 'connotative property (or distinguishing characteristic)'. This being the case, there has still been no mention of the parent particle's role as regards the emergence of the distinguishing characteristics in charge of the DNA. This is never the fault of F. Crick et al, whose mistaken loyalty to the Copenhagen Interpretation of Quantum Theory as regards the mathematical irreconcilability of position and momentum, has not distorted the DNA itself, but only the explanation of its true origin. In short, the lay-person is being misled, when s/he learns that distinguishing characteristics (or qualia) are hanging out 'latent', or just happen to be there for the taking by the DNA (for example), without being the 'resultant' of a responsible decision procedure in direct charge of their emergence. It is this procedure, which is responsible for the emergence of the necessary uniqueness of a distinguishing characteristic, by endowing the still 'un-complex' or simple position with a momentum. Without such a momentum, the 'un-

complex' or simple position—which as such may be compared to no more than a Euclidian point (cp. Jammer)—never reaches the level of a distinguishing characteristic as the capability to imply, which it has to reach, in order to figure complementarily within the (Higgs-)field of its deliberating parent particle. Such a (Higgs-) field never shrinks below the  $n+1$  momenta on one and the same position of a deliberating parent particle as a self-inclusive set, as it must cover both the momenta of the communicating daughter particles and the (Higgs-)boson, or the momentum of the parent particle as a superposition. The denotative effect of these momenta indicates agreement, synthesis, fusion, composition or what have you. Though corroborated by the observation of the shadows of the Higgs-boson in Cern, this agreement is 'background-independent (and axiomatic)' or a matter of sound mathematics, as it recognizes the graviton or quantum acquaintance as 'the' condition of anything conditioned.

D. The amalgamation of the ' $n$  daughter particles implying' into the ' $1$  parent particle inferring', allows for boundless possibilities via the 'one common representational apparatus of the  $n+1$  members' of this self-inclusive set. The choice of the best (cp. Leibniz) among endless possibilities (cp. Feynman), is (as one might expect) a matter of agreement among the  $n+1$ , which in turn provides for the metaphysically ethical (cp. Aristotle and/or Aquinas), if not esthetical (cp. Hegel, Baumgarten, Chandler, or for that matter, Nietzsche) aspect of an otherwise strictly rigorous decision procedure. Here it must be noted, that the 'implying distinguishing characteristic' of a daughter particle, which harks back to the 'endowment of a position with a momentum' by the parent particle, is our very least unit of consciousness. Whatever 'this extremely hard to get at parent particle' may turn out to be, it (already) seems to possess the monopoly on the identity of all of its daughter particles, in as much as it is not only in control of all that implies, but also the major member of the set in the deliberation and determination of any parcel of the future.

E. Our as yet inadequate distinction between classical and quantum physics is due to the vague and ambiguous 'redefinition

of prediction'. In classical physics, as based on 'dual causality', i.e., 'cause and effect', the source for the predictability of the effect was restricted to the cause. In short, the correctness of the prediction was limited to no more than what the cause had to offer. Yet quantum physics in the wake of Maxwell was keenly aware that there was something in the effect, which was not deducible from the observable cause. So both Einstein in his relativity and Heisenberg in his uncertainty principle acted alike, by attributing what was observable in the effect, but not deducible from the cause, to the 'observer'. In doing this, however, they unwittingly switched from the 'merely physical' to the 'metaphysical'. In other words, they 'committed a metaphysical act', perhaps by forgetting for the moment, that the switch from the observed (in the form of some third-personal or measurable object) to the observer (in the form of some first-personal or elusive subject) is switching from the immanently physical (cp. Descartes' *res extensa*, and Kant's *phenomenon*) to the transcendently metaphysical (cp. Descartes' *res cogitans*, and Kant's *noumenon*). Be this as it may, and if relativity and the uncertainty principle hold, in spite [or rather, because] of committing a metaphysical act, then the improvement of prediction would be not so much due to a better physics, as rather due to 'the correction of physics by metaphysics'. Luckily for us today—in the wake of the celebration of the observation of the shadows of the Higgs boson--the admixture of the observer to the observed is no longer be considered to be in defiance of scientific protocol and etiquette, but much rather pivotal to the validity of any prediction. What seems telling, if not revealing, is the fact, that these two 'metaphysical latecomers', i.e., 'observer and causal nexus', into the legitimate realm of science, coincide. As 'one', these 'two' become the natural home of positive entropy in terms of latent energy, and therefore the hub for all available incoming information, which in turn throws light on the use and necessity of nature's representational apparatus. What neither Einstein nor Heisenberg—or for that matter, not even Feynman—could realize yet, is the fact that the reign of negative entropy, as the provable culmination in all transformation, is quite impossible without something like a feasible representational apparatus, such

as our brain. Thus, even though our most admired (theoretical) physicists did not have the least of a problem with understanding the transformation of super novae into black holes and vice versa, they hardly expected a representational apparatus of an observing consciousness as a modifying buffer between these extremes of entropy. This 'buffer' happens to be the only locus of nature's controlling intelligence in charge of the momenta behind every position as a necessary characteristic of a deliberate and preferred parcel of the future. In other words, quantum science can ill afford to remain in the footsteps of 'the Copenhagen Interpretation of Quantum Theory', because in its mathematical and radical denial of the necessary momentum behind each and every position it not only denies the malleability of the future but also blocks any possible exit from positive entropy.

F. To summarize briefly, please consider:

a. 'position', as [still] this side of any momentum, (as) short of any reference;

b. 'connotative property (or distinguishing) characteristic', as the product of '*1 position x 1 momentum*', the minimally complex or least amount of reference being 'conscious of' but 'not consciousness of itself';

c. 'denotative property (or common characteristic [otherwise graviton])', as the product of '*1 position x 2 momenta*', as the least amount of communication between two conversing daughter particles;

d. 'denotative property (or common characteristic [otherwise {Higgs-}boson])', as the product of '*1 position and 3 momenta*', the least amount of consciousness in terms of communication between two daughter particles and their common parent particle;

e. the purpose of the communicative consciousness between  $n+1$  as agreement on a best of all possible future [worlds] for every member of this set;



f. such an agreement is an 'agreement on negative entropy in the wake of positive entropy', since it must be achieved by means of the a decision procedure and the corresponding representational apparatus of the  $n+1$  transforming members of the field as a self-inclusive set;

g. 'the least of [all] bangs'—qua the literal reversal of the Copenhagen Interpretation of Quantum Theory on the minimal scale--where and when such least amount of transformation between positive and negative entropy cannot possibly be less than the endowment of '1 position with 1 momentum' as a chosen characteristic of a parcel of the future;

h. 'the big bang'-- qua the original denial of the 'Copenhagen Interpretation of Quantum Theory' on the maximal scale—where and when such maximal amount of transformation between positive and negative entropy cannot possibly be less than the endowment of 'all positions with endless momenta' as chosen characteristics of all the parcels of the future;

i. 'the representational apparatus', as never less essential to the plausibility of the big bang than either positive or negative entropy. The reason why we forgot it is because we did not realize that neither positive nor negative entropy come with a built-in starter. The starter is provided by the representational apparatus in the causal nexus [as the cockpit of all deliberation (in *natura naturans*)]. As must be obvious, without this apparatus such categorical items as 'juxtaposition' in space [cp., synthesis, fusion, super novas, or what have you] and 'succession by replacement' in time [cp., collapse, fission, black holes, etc.], are out of the question.

## Index of terms

*brain:*

a representational apparatus central to the causal nexus between the extremes of entropy which allows for the comparison of

possibilities as models of the future. There is no such a thought or bit of consciousness that is ever less than the active controlling or passive witnessing of the three aspects of the inferential transition between positive and negative entropy; thus where past and future aspects are only representational by way of the brain, the present is the immediate self-experience of identity or the scope of differentiation in complementation.

*causal nexus:*

initial point of translation and synchronization of quanta of latent energy into cogent characteristics of parcels of the future by way of a decision procedure.

*connotative:*

distinguishing characteristic of a member of a set.

*consciousness:*

lacks an alternative, as it covers the identity of the unique. It is (self-)awareness of the inference of a 'one' parent particle (or field) as based on its 'many' (at least two) implying daughter particles by means of their representational apparatus.

*conscious causation:*

the ability to combine implication with selection, in order to determine a best possible reality by means of a decision procedure.

*contraction:*

the more or less complete end-effect of positive entropy terminating in singularity.

*daughter particle:*

never less than a product of position and momentum and used as a means to trace or guess at the hard-to-observe parent particle (cp. accelerators [atom smashers] such as in Cern).

*denotative:*

common characteristics of the members of a set.

*decision procedure:*

in this context, conscious control of temporal succession by way of spatial synthesis or juxtaposition (never less than half a spin for [quantum] question and respond).

*difference:*

restricted to any self-inclusive set, with the set as the additional member: the reflexive nature of identity, comprising the scope of the (entire) difference, as expressed by (all) the  $n+1$  members of such a set. So, whereas the difference is first-personal and 'complete', what differs, however, i.e., the quantum capacity to be other, is third-personal and 'incomplete'.

*different:*

in reference to members of any set displaying a distinguishing characteristic; in this context: the monopoly of any member of a set to be essential (irreplaceable) as a basic constituent of reality.

*distance between daughter particles:*

mass gap; in this context: a finely balanced quotient of attraction and repulsion as the common characteristic between the informer and the actually informed daughter particles in continuous communication.

*distinguishing characteristic:*

1/2 of the least of all possible acts of a parent particle as a self-inclusive set (cp. half spin, haploid, boson, or what have you).

*energy:*

the product of position and momentum in terms of motion or (informational) implication on the quantum level.

*Euler beta-function:*

In this context: a succinct identification of a shared characteristic among communicating daughter particles serving as convincing and/or persuasive information as an antecedent to the promulgation of a best of all possible futures under the gaze of their common parent particle. Where and when this is the strongest tie (cp. gluon) in nature, it is understandably mistaken for or referred to as a string (cp. the popular String Theory).

*extremes of entropy:*

there is no transition between positive and negative entropy, expansion and contraction, or any bang--big or small--without a catalytic representational apparatus, such as a brain, in terms of some causal nexus, the hitherto missing third part of non-linear-dynamic causality which is over and above, or in addition to, the merely dual causality of cause and effect.

*field:*

the only thing immune to the extremes of entropy is their both controlling and witnessing field and its representational apparatus. This immunity of the field of transformation enables it to include (not only memory, but also) anticipation of the future.

*frame of reference:*

in this context, the parent particle as a self-inclusive set for any one of its individual members or daughter particles.

*gluon:*

a minimal messenger particle between what relates. In this context, a common characteristic of relating daughter particles in terms of information, not as between and separable but as an integral and non-separable part of what relates, to maintain both external and internal coherence.

*gravitational:*

pertaining to the force of mutual attraction between all bodies; in this context, the combined force of implying distinguishing characteristics producing negative entropy.

*gravitational field:*

region of detectable gravitational effects caused by mass; in this context, the conscious origin of synchrony and symmetry, as well as control of succession and replacement of distinguishing characteristics by means of a parent particle.

*$h/2\pi$ :*

Heisenberg's uncertainty principle; in this context, the (calculable) impact of an information by the informer on the informed.

*Higgs boson:*

the momentum of the parent particle in consonance with momenta of at least two daughter particles qua elemental communication.

*(Higgs) field:*

referred to mathematically by Higgs; in this context, covering the connected in the causal nexus and representationally, both the no longer connected in the antecedent and the not yet connected in the consequent. In short, the field has the monopoly of connectives which it openly displays [cp. black holes and supernovas] by means of its extremes of entropy. The reason behind the mistaken attribution of this conscious monopoly to a representational apparatus [such as the brain] instead of to the field, is due to our failing to distinguish between 'the referring agent in control' on the one hand and 'the referred to under control', on the other hand.

*inertial:*

the property of matter by which it retains its state of rest or velocity so long as it is not acted upon by an external force; in

this context, the ability of a characteristic to imply and/or to affect another with its momentum.

*irresistible inference:*

where and when latent energy cannot but materialize in 'non-self-inclusive' daughter particles, implying their (joint vector) resultant in terms of the conscious inference of their parent particle as 'self-inclusive'.

*linear dynamic:*

the (erroneous) idea of a dual causation a la the domino theory, or rigid determinism, short of any liberal decision procedure within the additional causal nexus in a triadic or non-linear dynamic causation.

*local:*

non-self-inclusive, simple, or just 'referred to (passive)', as opposed to the non-local and self-inclusive, complex, or 'referring to (active)'.

*mass gap:*

a subtle quantum mechanical property occurring between the strong interactions of elementary particles; in this context, the ideal distance (or comfort zone) between at least two communicating daughter particles for a best possible exchange of mutual information.

*matter:*

2 complementary momenta on the same 1 position betokens emergence of more than 2 characteristics. Anti-matter: 2 opposing momenta on the same 1 position means annihilation and no emergence or less than 1 characteristic.

*momentum:*

'active' complementary vector on a minimal scale in the form of a least amount of time, as opposed to 'passive' position on a minimal scale in the form of a least amount of space.

*non-linear dynamics:*

causality understood as triadic causation including a 'causal nexus' in addition to or over and above 'cause and effect', to allow for the exchange of the extremes of entropy by means of a representational apparatus (such as the brain), in support of a liberal decision procedure.

*parent particle:*

origin of properties observable in daughter particles, which are not deducible from these daughter particles.

*position:*

the least of all objects referred to prior to its endowment with a momentum, and therefore still short of being a characteristic (cp. Euclidian point short of any dimensions).

*quantum:*

the smallest quantity of radiant energy; in this context, the product of position and momentum and/or the body of a distinguishing characteristic in the form of a minimal amount of information.

*reflexivity:*

in this context, the superposition as a self-inclusive set or parent particle in (conscious) reference to its  $n+1$  members of itself as itself.

*representational apparatus:*

representational location of past and future in terms of analogies such as memory and anticipation.

*Francis Schwanauer*

*self-awareness:*

the conscious product of at least 2 connotative and 1 denotative characteristics of a non-linear-dynamic or triadic field.

*simple:*

non-complex, and thus incapable of internal change; a characteristic and complementary base component of consciousness.

*succession:*

transformation by chosen replacement (cp. C. Koch and G. Tononi)--with chaos, collapse, and singularity never the end of it all, but only the transitory bounce-effect (cp. Gabriele Veneziani), and half-way-point.

*superposition:*

parent particle, Higgs field, unknown variable (cp. J. Bell), consciousness, mind, etc.

*synchronicity:*

as the earmark of the Higgs boson, the synchronous impact of never less than two daughter particles and that of their common parent particle on the same position.

*shared consciousness:*

partial identity of the one informing and the one informed.

*survival of information:*

there is no 'staying', but only 'steering' of the implication of a distinguishing characteristic as 'information' in the causal nexus (cp. Hawking).

*unique:*

complementary and/or implying characteristic in a conscious inference.



**Bibliography:**

Bell, J.S., *Speakable and unspeakable in quantum mechanics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Carroll, , *The Particle At The End Of The Universe*, Dutton, 2012.

Crick, F., *The Astonishing Hypothesis*, Touchstone, Simon & Schuster Inc., New York, 1994.

Greene, B. *The Elegant Universe*, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., New York, 2000.

Gregory, Richard L. (ed.) *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1987.

Hawking, Stephen and Leonard Mlodinov, *The Grand Design, Physics and Beyond—Encounters and Conversations* Bantam Books Trade Paperbacks, New York, 2010.

Jammer, M., *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*, Harper and Row, Publishers, New York, 1964.

Kaku, Michio & Thompson, J. *Beyond Einstein*, Anchor Books, A Division of Random House, Inc., New York, 1995.

Russell, Bertrand, *Wisdom of the West*, Doubleday & Company, Inc. Garden City New York, 1959.

Smolin, Lee, *The Trouble With Physics*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2007.

Suskind, Leonard, *The Black Hole War*, Little, Brown And Company, New York, 2008.

Vedral, Vlatko 'Living In A Quantum World', *SCIENTIFIC AMERICAN*, June 2011.



ESTE LIBRO, QUE CONTIENE LAS ACTAS DEL  
VI CONGRESO MUNDIAL DE METAFÍSICA,  
ORGANIZADO POR LA  
FONDAZIONE IDENTE DI STUDI E DI RICERCA  
Y CELEBRADO EN SALAMANCA,  
DEL 12 AL 14 DE NOVIEMBRE DE 2015,  
HA SIDO EDITADO POR  
DAVID G. MURRAY.

LA PREIMPRESIÓN HA SIDO REALIZADA POR  
ITSUMUSTUAN EDITORES.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA  
25 DE JULIO DE 2018,  
FIESTA DE SANTIAGO APÓSTOL,  
PATRONO DE ESPAÑA,  
EN LOS TALLERES DE ARTES GRÁFICAS  
CAMPILLO NEVADO (MADRID)





