

# **Antología de textos**

**Antropología Fundamental**

**Dirección Académica de Formación Integral**  
**Universidad Anáhuac**

## ÍNDICE

### Presentación

#### Sección Rígida:

1. Platón, [\*El mito del carro alado\*](#).
2. Agustín de Hipona, [\*Confesiones\*](#).
3. Tomás de Aquino, [\*Sobre la noción de persona\*](#).
4. Sören Kierkegaard, [\*Carta del 1 de agosto de 1835\*](#).
5. Emmanuel Lévinas, [\*El rostro\*](#).
6. Martín Buber, [\*Yo-Tú\*](#).

#### Sección Flexible:

1. Platón, [\*Apología de Sócrates\*](#).
2. René Descartes, [\*Correspondencia entre Isabel de Bohemia y René Descartes\*](#).
3. Blas Pascal, [\*Pensamientos\*](#).
4. Max Scheler, [\*El puesto del hombre en el cosmos\*](#).
5. Emmanuel Mounier, [\*La existencia incorporada\*](#).
6. Edith Stein, [\*Lo animal del hombre y lo específicamente humano\*](#).
7. Julián Marías, [\*El origen de la persona\*](#).
8. Miguel de Unamuno, [\*Amor, dolor, compasión y personalidad\*](#).
9. Leonardo Polo, [\*Los límites del subjetivismo\*](#).

#### Lecturas HCP:

1. López Quintás, [\*Descubrir la grandeza de la vida\*](#).
2. Xosé Domínguez, [\*Proyecto de Vida\*](#).
3. Alejandro Llano, [\*Arte de amar\*](#).
4. Eduardo Santa, [\*El pastor y las estrellas\*](#).

### Bibliografía

## Presentación

Querido Alumno (a) de la Universidad Anáhuac México:

El itinerario por la universidad implica un constante planteamiento de preguntas y la búsqueda de respuestas. Posiblemente las preguntas más grandes, difíciles y profundas que el hombre se ha hecho son: ¿qué es el hombre?, y, más aún, ¿quién soy yo?

El curso de “Persona y Sentido de Vida” se encuadra precisamente en esta tesitura buscando darte los recursos y el espacio conveniente para que tú puedas dar una respuesta personal a tan grandes cuestionamientos.

¿Cómo conseguir ese objetivo? Existen muchas alternativas; sin embargo, es inevitable el encuentro con los grandes pensadores de la historia que en debates de siglos han planteado diversas modalidades y enfoques para abordar el problema de la esencia humana y el sentido de nuestra existencia personal. Para pensar, es necesario detenerse a pensar; es decir, recopilar el patrimonio de pensamiento de los que nos preceden y desde ahí, lanzarnos hacia adelante con la esperanza de añadir algo a lo ya pensado.

Te invito a que como “en hombros de gigantes” establezcas un dialogo personal con los pensadores que conforman esta antología, que entiendas sus inquietudes, sus limitaciones, sus retos y sobre todo las soluciones que han explorado para que aprovechándote de ellos puedas tu convertirte en una persona de criterio que pueda responder ¿quién soy? y ¿qué sentido tiene mi vida?

Los textos que aquí te presentamos es una selección de los grandes textos de la antropología filosófica que colegiadamente hemos estudiado y discutido durante meses al interior del Claustro de profesores buscando que sean textos de lectura amable pero sobre todo llenos de inspiración. Cada una de las lecturas aborda una temática distinta del programa del curso pero al mismo tiempo aborda la globalidad de todos ellos de modo que te sugiero concentres tu atención a una temática específica con la apertura de que el que escribe tiene unas inquietudes que van más allá de esa temática. ¡Aprovéchalos! No se puede pasar por la universidad sin haber leído a los grandes.

**Alberto I. Vargas**

## Introducción

# El mito del carro alado

Platón

### ***Sobre el Platón***

Platón es considerado uno de los filósofos más profundos y relevantes que ha dado la historia del pensamiento, tanto en occidente como en oriente. Nació en Egina hacia el año 427 a. C., una de las islas del archipiélago helénico, y desde pequeño vivió en Atenas, en la antigua Grecia. Su abuelo, Aristocles, era descendiente del rey Codro, el último rey de Atenas. Su madre, Perictione, era familiar de Critias y Cármides, dos tiranos que a su vez eran cercanos a Solón, el famoso legislador ateniense. Al morir Aristón, el padre de Platón, su madre se unió a un hombre cercano al gran gobernante Pericles. Estos datos nos muestran que la política, el gobierno y el Estado son elementos muy cercanos a este filósofo.

Platón es un pensador que integra saberes filosóficos esenciales, tales como la metafísica, la ética y la política; sus temas principales, y que lo acompañaron en sus reflexiones toda la vida, fueron la justicia, el bien, la verdad y el amor. Es un filósofo que integra varias áreas de estudio, todas ellas con una finalidad: fundamentar metafísicamente los principios sustanciales de cómo debe ser un gobernante y un Estado; para ello se dedicó a indagar, desde la razón, y con métodos argumentativos aprendidos de su maestro Sócrates, el mejor modo de gobierno para los ciudadanos, para lo cual, comprendió la necesidad de filosofar acerca del alma humana y sus alcances. El Estado, aseguraba Platón, era una extensión del hombre, es decir, así como es el alma humana, así debe ser el Estado ideal; aquí la relevancia de estudiar tanto al ser humano como al Estado. Además, incorporó a sus métodos de conocimiento, el uso del mito, una herramienta lírica e intelectual, que permite conocer lo que está más allá de lo que los sentidos nos pueden otorgar.

Se dedicó, después de la condena y muerte de Sócrates, a recorrer el mediterráneo en búsqueda de una oportunidad para poner en práctica su teoría política. Durante sus viajes, conoció Egipto, Mégara, fue influido por los pitagóricos, estuvo en Sicilia y Siracusa. Conocemos su pensamiento debido a los diálogos recogidos en textos por sus discípulos. El diálogo fue el método mediante el que mostraba de manera oral, y con una retórica implacable en boca de Sócrates -unas veces personaje de la imaginación, otras personaje vivo-, cómo llegar a reflexiones espesas pero luminosas. Algunos de sus diálogos fueron redactados por sus discípulos en la escuela que fundó en el año 387, la Academia -cerrada hasta el 529 d. C-. Los más famosos son República, Banquete, Apología, Fedro, Fedón.

### ***Sobre “El mito del carro alado”***

En general, el diálogo Fedro trata dos temas: el eros o amor y la retórica como medio de persuasión. El uso del mito radica en mostrar, por un método literario y fantástico, cómo es que el ser humano conoce las ideas. Es un texto que data del año 379 a. C.; los personajes principales son Sócrates y Fedro, quienes discurren acerca de la naturaleza del alma, la belleza y su relación con el amor, además de tratar acerca de la retórica y el poder de las palabras. Respecto al alma, se discute su composición y relación con el cuerpo. Platón sostiene que el alma y el cuerpo forman un compuesto, en donde ninguno de los elementos depende uno del otro, por lo que su naturaleza es de orden accidental.

### ***Sobre el tema del “alma”***

En el texto, es narrado el mito del carro alado, el cual es presentado como un relato que indica cómo es que los humanos reciben cierta iluminación en el alma, o bien, un desprendimiento de todo lo corpóreo que les provoca acceder a las ideas más claras y puras, a la región de lo transparente, verdadero y luminoso, es decir, el lugar separado de lo terrestre, un lugar divino, donde no habita el error, un lugar lleno de belleza y esplendor, la llanura de la verdad, dice Platón. El alma alcanza un estado de pureza momentánea, ya que debe volver al cuerpo. Cuando se encuentra de regreso a su estado habitual, es decir, unida el alma al cuerpo, el alma olvida lo visto. Así, la labor del filósofo será recordar -o hacer que otros lo hagan- lo conocido: conocer es recordar. Nuestro apartado muestra el trajín del alma desde que se desprende y asciende hacia el mundo de lo eterno, y hasta su retorno al cuerpo.

Víctor Hugo Rivas Calderón

# El mito del carro alado<sup>1</sup>

Fedro o de la belleza  
**Platón**



«Conviene, pues, en primer lugar, que intuyamos la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Y éste es el principio de la demostración.

Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer al originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se

---

<sup>1</sup> Platón. (1986). *Fedro*. 245c-249d. Madrid: Gredos. pp. 343 y ss.

inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que por sí mismo se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.

Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente. Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva unidos a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los cocheros de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía una yunta de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.

Y, ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.

Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le desprenden al alma. Es algo así como lo que sigue. El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia dónde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y se acaba. Por cierto, qué Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y dáimones ordenados en once filas. Pues Hestia (la Tierra) se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce, como dioses jefes, van al frente de las órdenes a cada uno asignados. Son muchas, por cierto, las beatíficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celestes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tiene que hacer, y seguidos por los que, en

cualquier caso, quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos. Y, sin embargo, cuando van a festejarse a sus banquetes, marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero. Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está del otro lado del cielo.

A este lugar supra - celeste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto – ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla-: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro -como ese otro que nosotros llamamos entes -, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el cochero detiene los caballos ante el pesebre, les echa pienso, ambrosía, y los abreva con néctar.

Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos a penas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras. Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas dónde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se le parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo, la opinión por alimento. El porqué de este empeño por divisar dónde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.

He aquí ahora la ley de Adrastea: toda alma que, en el séquito de algún dios, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero, cuando por no haber podido seguirlo, no lo ha



visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra.

Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a cuidar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino, la octava para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena. De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es participe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años –ya que no le salen alas antes de ese tiempo -, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplir esos tres mil años. Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma humana. Al llegar el milenio, teniendo unas y otras que sortear y escoger la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran. Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez de animal a hombre. Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana.

En efecto, conviene que el hombre comprenda según lo que se llama “idea”, yendo de muchas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por el vulgo como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está, es “entusiasmado”, poseído por un dios”».



## Introducción

# Confesiones

Agustín de Hipona

### *Sobre Agustín de Hipona*

San Agustín (354, 430) es ciudadano romano del norte de África (Aurelius Augustinus) nace en Tagaste, se forma en Madauro y Cartago. Muy joven parte a Roma para continuar su brillante carrera como profesor de Retórica y Elocuencia, culminará este recorrido poniendo su increíble verbo al servicio del mismo Emperador en la corte de Milán. Allí conoce al obispo San Ambrosio y, después de no pocos quebraderos de cabeza, se convierte al cristianismo. Su madre, Santa Mónica, es una cristiana devota que juega un papel muy importante en esta conversión. Ya bautizado, vuelve a África y se ordena sacerdote. Durante un largo periodo fue el Obispo de Hipona, y como tal vive el final de una era, la del Imperio romano.

Agustín, Doctor de Iglesia, representa brillantemente la corriente armonicista dentro de la Patrística latina. El armonicismo quiere construir esta nueva religión, el cristianismo, sobre los firmes cimientos de: la vida, muerte y resurrección de Cristo (Nuevo Testamento), la herencia de los hermanos mayores de la fe judía (Antiguo Testamento) y el lenguaje y solidez intelectual de la cultura grecolatina. Gran admirador de Cicerón, comparte con él su amor por la Retórica y Elocuencia e incluso, en un corto periodo, también su afiliación al escepticismo. Conocedor indirecto de Platón y Aristóteles, es un gran estudioso de los neoplatónicos Plotino y Porfirio. Es considerado el último pensador antiguo y el primer medieval. Dentro de una antología de Antropología es lectura obligatoria, pues plantea una concepción del hombre completamente nueva, radicalmente distinta de la concepción helenística o romana. El hombre, para Agustín, es un ser creado a imagen y semejanza de Dios, que se entiende desde un yo íntimo. Su dualismo alma-cuerpo tiene una perspectiva más optimista y generosa del cuerpo, a diferencia de Platón, constituyendo ambos, alma y cuerpo, una unidad que es el yo. El alma será iluminada por Dios para poder acceder a una inteligencia superior que le permita el conocimiento verdadero, el conocimiento de ese mismo Dios creador que habita dentro de todos y cada uno esos hombres. Esta concepción será apoyada o discutida a lo largo de la Edad Media por distintos autores, y, en algunos aspectos, será germen de varias propuestas de la modernidad.

### *Sobre "Las confesiones"*

Las *Confesiones* es un libro de carácter autobiográfico, en ellas nos relata sus primeros años de vida, años en los que emprende la búsqueda de la auténtica Verdad. La magia de esta obra maestra radica en no conformarse con narrar los acontecimientos externos, elige hacer un camino por los íntimos estados del alma del joven Agustín, confesando así a Dios las caídas en esta azarosa búsqueda. El gran tesoro al final del recorrido es darse cuenta de que lo que buscaba fuera, estaba dentro, que nunca hizo ese recorrido solo, aunque él se sintiese vacío y desorientado, Dios siempre estuvo en su interior, sólo necesitaba iluminar el alma para encontrar la ansiada Verdad “hermosura tan antigua y tan nueva”.

Las *Confesiones* nos hablan de la relación entre Dios y el alma, en su obra la Teología se hace Antropología, nos presenta su filosofía del espíritu al hombre de la intimidad y la confesión, al hombre con la capacidad de entrar en sí mismo para trascender.

### ***Sobre la intimidad***

Siempre de la mano de la narración autobiográfica, en este Libro III de las Confesiones Agustín nos narra sus años de estudiante en Cartago de los 17 a 19 años (370-373), aborda distintos temas: la sensualidad, la verdad, el mal, el entendimiento y su inteligencia superior.

Cuando llega a Cartago con 17 años para seguir formándose se encuentra de bruces con la devastadora fuerza de la sensualidad, “Todavía no amaba, pero amaba el amar” un materialismo atroz lo sume en un bucle de experiencias que no buscan más que la satisfacción inmediata y lo precipitan a un vacío inmenso. Tiene más suerte de lo que él mismo piensa que merece y se enamora, y de esa unión poco conveniente, nace su hijo Adeodato (“regalo de Dios”). Después tiene una revelación filosófica leyendo “El Hortensio” de Cicerón, así inicia su gran búsqueda de la verdad. Plantea el *entender* como camino necesario al *crear*. Se acerca a las Escrituras y, como él mismo describe, su soberbia y cerrazón no le dejan comprender, las rechaza por “pueriles” fundamentalmente por el concepto de mal, que para Agustín en ese momento es incompatible con la idea de un Dios creador de lo bueno y lo malo (más tarde verá que en el mal hay una ausencia de Dios). Después de este primer fracaso con el cristianismo se acerca al maniqueísmo mientras asciende en su brillante carrera como retórico, más adelante se da cuenta de los errores de esta secta, pues el entendimiento debe convivir con las creencias y en este caso “no entiende para creer”, el maniqueísmo no le abre a la inteligencia superior.

Dos grandes ideas referentes al hombre aparecen en este texto: lo que el hombre es, sólo se entiende desde la perspectiva de la Creación, es un ser creado a imagen y semejanza de Dios “También ignoraba totalmente qué es aquello que hay en nosotros según lo cual somo y con verdad se nos llama en la Escritura *imagen de Dios*.” y la relación entre Dios y el hombre que se da en un ámbito nuevo para el hombre de la antigüedad

clásica, la intimidad, “porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”.

No será hasta el libro VIII en el que nos relate el episodio del huerto en el que una voz infantil le dice “Tolle, lege”, toma y lee. Agustín toma el Nuevo Testamento y lee un Epístola a los Romanos de San Pablo en la que habla de cómo Cristo se enfrenta a los apetitos de la carne. El último obstáculo en la búsqueda queda superado, la sensualidad desaparece, ya es completamente cristiano.

“¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, ¡qué tarde te amé!  
Tú estabas dentro de mí, y yo estaba fuera, y por fuera te buscaba,  
y deforme como era, me lanzaba sobre las cosas hermosas creadas por Ti.  
Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo.  
Me retenían lejos de Ti todas las cosas que, si no existieran en Ti, nada serían.  
Pero Tú me llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera.  
Brillaste y resplandeciste, y pusiste en fuga mi ceguera.  
Exhalaste tu perfume, y respiré, y suspiro por Ti.  
Gusté de Ti, y siento hambre y sed. Me tocaste, y ardo en deseos de tu paz”  
(Confesiones 10, 26, 37)

María Soledad Perea Unceta

# Confesiones<sup>2</sup>

## Libro Tercero Agustín de Hipona



SAN AGUSTIN

### CAPÍTULO I

1. Llegué a Cartago, y por todas partes crepitaba en torno mío un hervidero de amores impuros. Todavía no amaba, pero amaba el amar y con secreta indignancia me odiaba a mí mismo por verme menos indigente. Buscaba qué amar amando el amar y odiaba la seguridad y la senda sin peligros, porque tenía dentro de mí hambre del interior alimento, de ti mismo, ¡oh Dios mío!, aunque esta hambre no la sentía yo tal; antes estaba sin apetito alguno de los manjares incorruptibles, no porque estuviera lleno de ellos, sino porque, cuanto más vacío, tanto más hastiado me sentía.

Y por eso no se hallaba bien mi alma y, llagada, se arrojaba fuera de sí, ávida de restregarse miserablemente con el contacto de las cosas sensibles, las cuales, si no tuvieran alma, no serían ciertamente amadas.

Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante. De este modo manchaba la vena de la amistad con las inmundicias de la concupiscencia y obscurecía su candor con los vapores tartáreos de la lujuria. Y con ser tan torpe y deshonesto, deseaba con afán, rebotante de vanidad, pasar por elegante y cortés.

---

<sup>2</sup> De Hipona, A. (1979). Obras de San Agustín. Confesiones. Libro III. Madrid: B. A. C. pp. 131-145.

Caí también en el amor en que deseaba ser cogido. Pero, ¡oh Dios mío, misericordia mía con cuánta hiel no rociaste aquella mi suavidad y cuán bueno fuiste en ello? Porque al fin fui amado, y llegué secretamente al vínculo del placer, y me dejé atar alegre con ligaduras trabajosas, para ser luego azotado con las varas candentes de hierro de los celos, sospechas, temores, iras y contiendas.

## CAPÍTULO II

2. Arrebatábanme los espectáculos teatrales, llenos de imágenes de mis miserias y de incentivos del fuego de mi pasión. Pero ¿qué será que el hombre quiera en ellos sentir dolor cuando contempla cosas tristes y trágicas que en modo alguno quisiera padecer? Con todo, quiere el espectador sentir dolor con ellas, y aun este dolor es su deleite. ¿Qué es esto sino una incomprendible locura? Porque tanto más se conmueve uno con ellas cuanto menos libre se está de semejantes afectos, bien que cuando uno las padece se llaman miserias, y cuando se compadecen en otros, misericordia.

Pero ¿qué misericordia puede darse en cosas fingidas y escénicas? Porque allí no se provoca al espectador a que socorra a alguien, sino que se le invita a condolerse solamente, favoreciendo tanto más al autor de aquellas ficciones cuanto es mayor el sentimiento que siente con ellas. De donde nace que si tales desgracias humanas sean tomadas de las historias antiguas, sean fingidas- se representan de forma que no causen dolor al espectador, marchase éste de allí aburrido y murmurando; pero si, al contrario, siente dolor en ellas, permanece atento y contento.

Luego ¿se aman las lágrimas y el dolor? Ciertamente que todo hombre quiere gozar; mas no agradando a nadie ser miserable, y siendo grato a todos ser misericordioso; y ni pudiendo ser esto sin sentir dolor, ¿no será ésta la causa verdadera por que se amen los dolores?

También esto viene de la vena de la amistad; pero ¿adónde va? ¿Hacia qué parte fluye? ¿Por qué corre el torrente de la pez hirviendo, a los ardores horribles de negras liviandades, en las que aquélla se muda y vuelve por voluntad propia, alejada y privada de su celestial serenidad?

Luego ¿habrá que rechazar la compasión? De ningún modo. Preciso será, pues, que alguna vez se amen los dolores; mas guárdate en ello de la impureza, alma mía, bajo la tutela de mi Dios, el Dios de nuestros padres, alabado y ensalzado por todos los siglos; guárdate de la impureza, porque ni aun al presente me hallo exento de tal compasión. Pero entonces complacíame en los teatros con los amantes cuando ellos se gozaban en sus torpezas-aun cuando éstas se ejecutasen sólo imaginariamente en juego escénico-. Y así, cuando alguno de ellos se perdía, contristábame cuasi misericordioso, y lo uno y lo otro me deleitaba.

Pero ahora tengo más compasión del que se goza en sus pecados que del que padece recias cosas por la carencia de un pernicioso deleite o la pérdida de una mísera felicidad. Esta misericordia es ciertamente más verdadera, pero en ella el dolor no causa deleite. Porque si bien es cierto que merece aprobación quien por razón de caridad se compadece del miserable, sin embargo, quien es verdaderamente compasivo quisiera más que no hubiera de qué dolerse. Porque, así como no es posible que exista una benevolencia malévola, tampoco lo es que haya alguien verdadera y sinceramente misericordioso que desee haya miserables para tener de quien compadecerse.

Hay, pues, algún dolor que merece aprobación, ninguno que merezca ser amado. Por eso tú, Dios mío, que amas las almas mucho más copiosa y elevadamente que nosotros, te compadesces de ellas de modo mucho más puro, por no sentir ningún dolor. Pero ¿quién será capaz de llegar a esto?

Mas yo, desventurado, amaba entonces el dolor y buscaba motivos de tenerle cuando en aquellas desgracias ajenas, falsas y mímicas, me agradaba tanto más la acción del histrión y me tenía tanto más suspenso cuanto me hacía derramar más copiosas lágrimas.

Pero ¿qué maravilla era que yo, infeliz ovejuela descarriada de tu rebaño por no sufrir tu guarda, estuviera plagado de roña asquerosa? De aquí nacían, sin duda, los deseos de aquellos sentimientos de dolor, que, sin embargo, no quería que me penetrasen muy adentro, porque no deseaba padecer cosas como las representadas, sino que aquéllas, oídas o fingidas, como que me rascasen por encima; más, semejantemente a los que se rascan con las uñas, solía terminar produciéndome un tumor abrasador y una horrible postema y podredumbre.

Tal era mi vida. Pero ¿era esta vida, Dios mío?

### CAPÍTULO III

Entre tanto, tu misericordia fiel circunvolaba sobre mía lo lejos. Mas ¡en cuántas iniquidades no me consumí, Dios mío, llevado de cierta curiosidad sacrílega, que, apartándome de ti, me conducía a los más bajos, desleales y engañosos obsequios a los demonios, a quienes sacrificaba mis malas obras, ¡siendo en todas castigado con duro azote por ti!

Tuve también la osadía de apetecer ardientemente y negociar el modo de procurarme frutos de muerte en la celebración de una de tus solemnidades y dentro de los muros de tu iglesia. Por ello me azotaste con duras penas, aunque comparadas con mi culpa no eran nada, ¡oh tú, grandísima misericordia mía, Dios mío y refugio mío contra “los terribles malhechores”, con quienes vagué con el cuello erguido, alejándome cada vez más de ti, amando mis caminos y no los tuyos, amando una libertad fugitiva!

Tenían aquellos estudios que se llaman honestos o nobles por blanco y objetivo las contiendas del foro y hacer sobresalir en ellas tanto más laudablemente cuanto más



engañosamente. ¡Tanta es la ceguera de los hombres, que hasta de su misma ceguera se glorían!

Y ya había llegado a ser “el mayor” de la escuela de retórica y gozábame de ello soberbiamente y me hinchaban de orgullo. Con todo, tú sabes, Señor, que era mucho más pacato que los demás y totalmente ajeno a las calaveradas de los eversores- nombre siniestro y diabólico que ha logrado convertirse en distintivo de urbanidad-, y entre los cuales vivía con impudente pudor por no ser uno de tantos. Es verdad que andaba con ellos y me gozaba a veces con sus amistades, pero siempre aborrecí sus hechos, esto es, las calaveradas con que impudentemente sorprendían y ridiculizaban la candidez de los novatos, sin otro fin que el de tener el gusto de burlarles y apacentar a costa ajena sus malévolas alegrías. Nada hay más parecido que este hecho a los hechos de los demonios, por lo que ningún nombre les cuadra mejor que el de eversores o perversores, por ser ellos antes trastornados y pervertidos totalmente por los espíritus malignos, que así los burlan y engañan, sin saberlo, en aquello mismo en que desean reírse y engañar a los demás.

#### CAPÍTULO IV

Entre estos tales, estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el Hortensio. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti. Porque no era para suplicar el estilo-que es lo que parecía debía comprar yo con los dineros maternos en aquella edad de mis diecinueve años, haciendo dos que había muerto mi padre-; no era, repito, para pulir el estilo para lo que a ella me incitaba, sino lo que decía.

¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti, ¡sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí! Porque en ti está la sabiduría. Y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía, al cual me encendían aquellas páginas. No han faltado quienes han engañado sirviéndose de la filosofía, coloreando y encubriendo sus errores con nombre tan grande, tan dulce y honesto. Mas casi todos los que en su tiempo y en épocas anteriores hicieron tan están notados y descubiertos en dicho libro. También se pone allí de manifiesto aquel saludable aviso de tu Espíritu, dado por medio de tu siervo bueno y pío (Pablo): Ved que no os engañe nadie con vanas filosofías y argucias seductoras, según la tradición de los hombres, según la tradición de los elementos de este mundo y no según Cristo, porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad.

Mas entonces-tú lo sabes bien, luz de mi corazón-, como aún no conocía yo el consejo de tu Apóstol, sólo me deleitaba en aquella exhortación el que me excitaba,

encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la Sabiduría misma, estuviese donde quiera. Solo una cosa me resfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este hombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo.

## CAPÍTULO V

En vista de ellos decidí aplicar mi ánimo a las Santas Escrituras y ver qué tal eran. Mas he aquí que veo una cosa no hecha para los soberbios ni clara para los pequeños, sino a la entrada baja y, en su interior sublime y velada de misterios, y yo no era tal que pudiera entrar por ella o doblar la cerviz a su paso por mí. Sin embargo, al fijar la atención en ellas, no pensé entonces lo que ahora digo, sino simplemente me parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio. Mi hinchazón recusaba su estilo y mi mente no penetraba su interior. Con todo, ellas eran tales que habían de crecer con los pequeños; más yo me desdeñaba de ser pequeño y, finchado de soberbia, me creía grande.

## CAPÍTULO VI

De este modo vine a dar con unos hombres que deliraban soberbiamente, carnales y habladores en demasía, en cuya boca hay lazos diabólicos y una liga viscosa hecha con las sílabas de tu nombre, del de nuestro Señor Jesucristo y del de nuestro Paráclito y Consolador, el Espíritu Santo. Estos nombres no se apartaban de sus bocas, pero sólo en el sonido y ruido de la boca, pues en lo demás su corazón estaba vacío de toda verdad.

Decían: «¡Verdad! ¡Verdad!», y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos; antes decían muchas cosas falsas, no sólo de ti, que eres verdad por esencia, sino también de los elementos de este mundo, creación tuya, sobre los cuales, aun diciendo verdad los filósofos, debí haberme remontado por amor de ti, ¡oh padre mío sumamente bueno y hermosura de todas las hermosuras!

Oh verdad, ¡verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma, cuando aquéllos te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que sólo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros. Estos eran las bandejas en las que, estando yo hambriento de ti, me servían en tu lugar el sol y la luna, obras tuyas hermosas, pero al fin obras tuyas, no tú, y ni aun siquiera de las principales. Porque más excelentes son tus obras espirituales que estas corporales, siquiera lúcidas y celestes. Pero yo tenía hambre y sed no de aquellas primeras, sino de ti misma, ¡oh verdad, en quien no hay mudanza alguna ni obscuridad momentánea!

Y continuaban aquéllos sirviéndome en dichas bandejas espléndidos fantasmas, en orden a los cuales hubiera sido mejor amar este sol, al menos verdadero a la vista, que no aquellas fal-sedades que por los ojos del cuerpo engañaban al alma.

Mas como las tomaba por ti, comía de ellas, no ciertamente con avidez, porque no me sabían a ti que no eras aquellos vanos fantasmas ni me nutría con ellas, antes me sentía cada vez más extenuado. Y es que el manjar que se toma en sueños, no obstante ser muy semejante al que se toma despierto, no alimenta a los que duermen, porque están dormidos. Pero aquéllos no eran semejantes a ti en ningún aspecto, como ahora me lo ha manifestado la verdad, porque eran fantasmas corpóreos o falsos cuerpos, en cuya comparación son más ciertos estos cuerpos verdaderos que vemos con los ojos de la carne- sean celestes o terrenos- al par que los brutos y aves.

Vemos estas cosas y son más ciertas que cuando las imaginamos, y a su vez, cuando las imaginamos, más ciertas que cuando por medio de ellas conjeturamos otras mayores e infinitas, que en modo alguno existen. Con tales quimeras me apacentaba yo entonces y por eso no me nutría.

Mas tú, amor mío, en quien desfallezco para ser fuerte, ni eres estos cuerpos que vemos, aunque sea en el cielo, ni los otros que no vemos allí, porque tú eres el Criador de todos éstos, sin que los tengas por las más altas creaciones de tu mano.

Oh, cuán lejos. estabas de aquellos mis fantasmas imaginarios, fantasmas de cuerpos que no han existido jamás, en cuya comparación son más reales las imágenes de los cuerpos existentes; y más aún que aquéllas, éstos, los cuales, sin embargo, ¡no eres tú! Pero ni siquiera eres el alma que da vida a los cuerpos- y como vida de los cuerpos, mejor y más cierta que los cuerpos-, sino que tú eres la vida de las almas, la vida de las vidas que vives por ti misma y no te, cambias: la vida de mi alma.

Pero ¿dónde estabas entonces para mí? ¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas! ¡Cuánto, mejores eran las fábulas de los gramáticos y poetas que todos aquellos engaños! Porque los versos, y la poesía, y la fábula de Medea volando por el aire son cosas ciertamente más útiles que los cinco elementos diversamente disfrazados, conforme a los cinco antros o cuevas tenebrosas, que no son nada real, pero que dan muerte al que los cree. Porque los versos y la poesía los puedo yo convertir en vianda sabrosa "; y en cuanto al vuelo de Medea, si bien lo recitaba, no lo afirmaba; y si gustaba de oírlo, no lo creía. Mas aquellas cosas las creí.

¡Ay, ay de mí, por! qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, ¡lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío- a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba-, todo por buscarte no con la inteligencia con la que quisiste que yo aventajase a los brutos-, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío.

Así vine a dar con aquella mujer procaz y escasa de prudencia- enigma de Salomón- que, sentada a la puerta de su casa sobre una silla, dice a los que pasan: Comed gustosos los panes escondidos y bebed del agua dulce hurtada, la cual me sedujo por hallarme vagando fuera de mí, bajo el imperio del sentido camal de la visita, rumiando dentro de mí tales cosas cuales por él devoraba.

## CAPÍTULO VII

No conocía yo otra cosa- en realidad de verdad lo que es- y sentíame como agudamente movido a asentir a aquellos recios engañadores cuando me preguntaban de dónde procedía el mal, y si Dios estaba limitado por una forma corpórea, y si tenía cabellos y uñas, y si habían de ser tenidos por justos los que tenían varias mujeres a un tiempo, y los que causaban la muerte a otros y sacrificaban animales.

Yo, ignorante de estas cosas, perturbábame con ellas y, alejándome de la verdad, me parecía que iba hacia ella, porque no sabía que el mal no es más que privación del bien hasta llegar a la misma nada. Y ¿cómo la había yo de saber, si con la vista de los ojos no alcanzaba a ver más que cuerpos y con la del alma no iba más allá de los fantasmas?

Tampoco sabía que Dios fuera espíritu y que no tenía miembros a lo largo ni a lo ancho, ni cantidad material alguna, porque la cantidad o masa es siempre menor en la parte que en el todo, y, aun dado que fuera infinita, siempre sería menor la contenida en el espacio de una parte que la extendida por el infinito, a más de que no puede estar en todas partes como el espíritu, como Dios.

También ignoraba totalmente qué es aquello que hay en nosotros según lo cual somos y con verdad se nos llama en la Escritura imagen de Dios.

No conocía tampoco la verdadera justicia interior, que Juzga no por la costumbre, sino por la ley rectísima de Dios omnipotente, según la cual se han de formar las costumbres de los países y épocas conforme a los mismos países y tiempos; y siendo la misma en todas las partes y tiempos, no varía según las latitudes y las épocas. Según la cual fueron justos Abraham, Isaac, Jacob y David y todos aquellos que son alabados por boca de Dios; aunque los ignorantes, juzgando las cosas por el módulo humano y midiendo la conducta de los demás por la suya, los juzgan inicuos. Como si un ignorante en armaduras, que no sabe lo que es propio de cada miembro, quisiera cubrir la cabeza con las grebas y los pies con el casco y luego se quejase de que no le venían bien las piezas. O como si otro se molestase de que, en determinado día, mandando guardar de fiesta desde mediodía en determinado día, mandando guardar de fiesta desde mediodía en adelante, no se le permitiera vender la mercancía por la tarde que se le permitió por la mañana; o porque ve que en una misma casa se permite tocar a un esclavo cualquiera lo que no se consiente al que asiste a la mesa; o porque no se permite hacer ante los comensales lo que se hace tras los pesebres ; o, finalmente, se indignase porque, siendo una la vivienda y una la familia, no se distribuyesen las cosas a todos por igual.

Tales son los que se indignan cuando oyen decir que en otros siglos se permitieron a los justos cosas que no se permiten a los justos de ahora, y que mandó Dios a aquéllos una cosa y a éstos otra, según fa diferencia de los tiempos, sirviendo unos y otros a la misma norma de santidad. Y no echan de ver éstos que, en un mismo hombre, y en un mismo día, y en la misma hora, y en la misma casa conviene una cosa a un miembro y otra a otro y que lo que poco antes fue lícito, en pasando la hora no lo es; y que lo que en una parte se concede, justamente se prohíbe y castiga en otra.

¿Diremos por esto que la justicia es varia y mudable? Lo que hay es que los tiempos que aquélla preside y rige no caminan iguales, porque son tiempos. Mas los hombres, cuya vida sobre la tierra es breve, como no saben compaginar las causas de los siglos pasados y de las gentes que no han visto ni experimentado con las que ahora ven y experimentan, y, por otra parte, ven fácilmente lo qué en un mismo cuerpo, y en un mismo día, y en una misma casa conviene a cada miembro, a cada tiempo, a cada parte y a cada persona, condenan las cosas de aquellos tiempos, en tanto que aprueban las de éstos.

Ignoraba yo entonces estas cosas y no las advertía; y aunque por todas partes me daban en los ojos, no las veía y aunque veía cuando declamaba algún poema que no me era lícito poner un pie cualquiera en cualquiera parte del verso, sino en una clase de metro unos y en otra otros, y en un mismo verso no siempre y en todas sus partes el mismo pie; y que el arte mismo conforme al cual declamaba, no obstante mandar cosas tan distantes, no era diverso en cada parte, sino uno en todas ellas; con todo, no veía cómo la justicia, a la que sirvieron aquellos buenos y santos varones, podía contener simultáneamente de modo mucho más excelente y sublime preceptos tan diversos sin variar en ninguna parte, no obstante que no manda y distribuye a los diferentes tiempos todas las cosas simultáneamente, sino a cada uno las que le son propias. Y, ciego, reprendía a aquellos piadosos patriarcas, que no sólo usaron del presente como se lo mandaba e inspiraba Dios, sino que también anunciaban lo por venir con forme Dios se lo revelaba.

## Introducción

# Sobre la noción de persona

Tomás de Aquino

### ***Sobre el Tomás de Aquino***

Tomás de Aquino es considerado uno de los grandes filósofos de la Edad Media. Aunque ha pasado mucho tiempo desde que el fraile dominico dictó clases en la universidad de París (circa 1259), el pensamiento de Aquino es uno de los más influyentes, comentados y estudiados por los filósofos contemporáneos. Tomás de Aquino, realiza una de las síntesis del pensamiento occidental más importante; en dicha síntesis aborda numerosos temas de reflexión filosófica como es el conocimiento, Dios, las leyes, el bien y el hombre, entre muchos otros. Tomás de Aquino nace en el castillo de Roccasecca en Aquino, Italia en 1224.

Desde muy joven siente predilección por el estudio; su familia, perteneciente a estratos sociales altos, intentan disuadirlo de ingresar a la vida religiosa. Al aceptar primero su afán por el estudio, permiten que Tomás estudie en París, y Colonia, donde es alumno de grandes maestros quienes lo introducen, entre otros saberes, a la filosofía de Aristóteles. Al final Tomás se convierte en religioso de la Orden de los Predicadores de Santo Domingo, Dominicos.

### ***Sobre “La noción de persona”***

La obra de este filósofo es muy extensa. En ella, Aquino plasma un pensamiento profundo y ordenado. Sin dejar de reconocer la influencia de filósofos anteriores, sobre todo Aristóteles, el pensamiento Tomista no puede ser considerado solamente como una adecuación cristiana de dicha Influencia. La filosofía de santo Tomás de Aquino, es original, contribuye en gran medida al universo del conocimiento filosófico y plantea nuevas problemáticas que aborda de manera brillante. Sus obras más importantes son: las Summae (Summa contra los gentiles y Summa Teológica) y los tratados: como De veritate, De Potentiam y Regimene Principium.

### ***Sobre la perfección personal***

El texto que leerás es un extracto de la Summa Teológica. Para abordar la lectura de Aquino hay que entender su método de exposición. La Summa está dividida en temas o tratados. Cada uno de ellos abordan cuestiones. Cada cuestión está dividida en artículos. Cada artículo presenta tres partes: objeciones, solución o respuesta y respuesta a las objeciones.

El texto Sobre la noción de persona que te presentamos pertenece a la cuestión 29, titulada "Sobre las personas divinas". Está dividida en 4 artículos.

Aquino aborda la definición de Persona. Toma como punto de partida la célebre definición de Boecio "Persona es la sustancia individual, de naturaleza racional". Al responder a las objeciones de cada artículo; determina tres características de la persona: individualidad, subsistencia e intelectualidad. Para abordar el tema habla de estas características en la persona divina, que es Dios. Con esto, Aquino reviste la persona humana de una participación con la persona divina. Esto permite el nacimiento de la noción de persona como individuo, que, al poseer características de la persona divina, expone la dignidad que cuenta. Con ello, la noción de persona incluye la noción de dignidad e individualidad.

Christian Daniel Rojas López

# Sobre la noción de persona<sup>3</sup>

Suma Teológica I, q. 29, a. 3-4

**Tomás de Aquino**



## **Artículo 3: El nombre persona, ¿se puede o no se puede dar a lo divino?**

**Objeciones** por las que parece que el nombre persona no puede darse a lo divino:

1. Dice Dionisio al comienzo del *De Div. Nom.*: De todo lo oculto de la sublime sustancia divina nadie debe atreverse a decir o pensar más que lo que nos ha sido comunicado directamente en las Santas Escrituras. Pero el nombre persona no nos ha sido dado en toda la Sagrada Escritura, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Luego no hay que utilizar el nombre persona aplicándolo a lo divino.

2. Dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.*: Parece que el nombre de persona tiene su origen en aquellas personas que, en las comedias y tragedias, representaban a alguien. Pues persona viene de personar, ya que en algo hueco el sonido necesariamente es mayor. Pues bien, estas personas los griegos las llamaban prosopa, que son las máscaras que se ponían delante de la cara y de los ojos tapando el rostro. Pero esto no le corresponde a lo divino, a no ser, quizás, como metáfora. Luego el nombre persona no se da a Dios más que metafóricamente.

3. Toda persona es hipóstasis. Pero el nombre hipóstasis parece que no le corresponde a Dios, pues, según Boecio, significa lo que sostiene los accidentes, que en Dios no hay. Y Jerónimo

---

<sup>3</sup> De Aquino, T. (1988). *Suma Teológica. I, q. 29, a. 3-4. Tomo I.* Madrid: B.A.C. pp. 325-330.



también dice que en el nombre hipóstasis, el veneno se oculta bajo la miel. Luego el nombre persona no hay que darlo a Dios.

4. Suprimida la definición, suprimido lo definido. Pero parece que la definición de persona anteriormente dada ([a.1](#)), no le corresponde a Dios. Porque conlleva conocimiento discursivo, que no le corresponde a Dios, como ya se demostró ([q.14 a.7](#)), y, así, no se puede decir: Dios de naturaleza racional. Y también porque no puede decirse: Dios sustancia individual, pues el principio de individuación es la materia, y Dios es inmaterial; y no sustenta accidentes para que se le pueda llamar sustancia. Luego a Dios no debe atribuírsele el nombre persona.

**Contra esto:** está lo que se dice en el Símbolo de Atanasio: Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.

**Respondo:** Persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, es decir, el subsistente en naturaleza racional. Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime; así como los otros nombres que damos a Dios, como ya dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres de Dios ([q.13 a.3](#)).

### ***A las objeciones:***

1. Aun cuando el nombre persona no se encuentre en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento aplicado a Dios, sin embargo, su significado sí se encuentra muchas veces y aplicado a Dios. Es decir, Él es el Ser en grado sumo y absolutamente inteligente. Si se requiriera que se hablase de Dios sólo con aquellas mismas palabras con que se nos habló de Dios en la Sagrada Escritura, se seguiría que nunca se podría hablar de Dios con una lengua distinta a la usada en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Encontrar nuevas palabras que expresen la antigua fe sobre Dios empezó a ser necesario para poder discutir con los herejes. Y esta novedad de palabras no hay por qué evitarla, pues no es profana, ya que no discrepa del sentido de la Escritura. El Apóstol (1 Tim 6,20), lo que enseña es a evitar las novedades de las palabras profanas.

2. Aun cuando el sentido original del nombre persona no le corresponde a Dios, sin embargo, su significado sí le corresponde a Dios en grado sumo. Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como ya dijimos ([a.1](#)). Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de persona.

3. El nombre hipóstasis en su sentido original no le corresponde a Dios, puesto que El no sustenta accidentes; pero sí le corresponde indicando la realidad subsistente. Jerónimo dice que bajo este nombre se esconde veneno, porque antes de que este nombre fuera plenamente conocido por los latinos, los herejes con este nombre confundían a la gente sencilla para que confesaran muchas esencias como se confiesan muchas hipóstasis; debido a que el nombre de sustancia, cuyo equivalente griego es el de hipóstasis, generalmente es tomado entre nosotros por esencia.

4. Dios puede ser llamado naturaleza racional en cuanto que no implica proceso discursivo, sino naturaleza intelectual. Individuo, en cambio, no puede corresponderle a Dios en cuanto referido a la materia como principio de individuación, sino sólo en cuanto que implica incomunicabilidad. Sustancia, por otra parte, le corresponde a Dios en cuanto que significa existir por sí mismo. Algunos dicen que la definición de Boecio que hemos citado anteriormente ([a.1](#)), no es una definición de persona en el sentido en el que lo atribuimos a Dios. Por lo cual, Ricardo de San Víctor, queriendo corregir dicha definición, dijo que persona, aplicado a Dios, es la existencia incomunicable de la naturaleza divina.

#### **Artículo 4: El nombre persona, ¿significa o no significa relación?**

**Objeciones** por las que parece que el nombre persona, en Dios, no significa relación, sino sustancia:

1. Dice Agustín en el VII De Trin.: Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo nada distinto a sustancia del Padre. Pues con respecto a sí mismo es persona, no con respecto al Hijo.

2. Investigar el qué de una cosa, es investigar su esencia. Pero como dice Agustín en el mismo libro: Al decir Tres son los que dan testimonio en el cielo: El Padre, el Hijo y el Espíritu, si se pregunta ¿Qué tres? se responde: Las Tres Personas. Luego el nombre persona significa esencia.

3. Según el Filósofo en IV Metaphys., lo indicado por el nombre es su definición. Pero, como se dijo ([a.1](#)), la definición de persona es: Sustancia individual de naturaleza racional. Luego el nombre persona significa la sustancia.

4. En los hombres y los ángeles, persona no indica relación, sino algo absoluto. Por lo tanto, si en Dios indicase relación, tendría sentido equívoco al implicarlo a Dios, a los hombres y a los ángeles.

**Contra esto:** está lo que dice Boecio en el libro De Trin.: Todo nombre referente a las personas indica relación. Pero ningún nombre está más referido a las personas que el de persona. Luego el nombre persona significa relación.

**Respondo:** En cuanto al significado del nombre persona aplicado a las Personas divinas, la dificultad brota al aplicarlo a tres, hecho que va contra la naturaleza propia de los nombres

esenciales; y porque tampoco implica relación como los nombres que la indican. Por eso algunos estimaron que el nombre persona en sí mismo, en cuanto palabra, aplicado a Dios, significa la esencia, como lo pueden indicar Dios o Sabio; pero ante la provocación de los herejes y por orden conciliar, se admitió que pudiera ser usada en el sentido de relación; y de modo especial, usada en plural o en sentido partitivo, como cuando decimos Tres personas, o una es la persona del Padre y otra la del Hijo. Usada en singular, puede tener sentido absoluto o relativo. No parece que este argumento sea suficiente. Porque si el nombre persona, en cuanto palabra, no significa más que la esencia en lo divino, al decir tres personas no sólo no se solventa la calumnia de los herejes, sino que se les da pie para otras aún mayores.

Fue así como otros estimaron que persona en lo divino significa, al mismo tiempo, esencia y relación. Algunos dijeron que significaba esencia directamente; indirectamente significaba relación. Porque persona indica que es una por sí misma; que la unidad pertenece a la esencia; y que por sí misma implica indirectamente relación. Así, el Padre existe por sí mismo, siendo distinto del Hijo por relación.

Otros apuntaron lo mismo, pero al revés, es decir, que directamente significaba relación, e indirectamente esencia. Porque, en la definición de persona, naturaleza entra indirectamente. Estos últimos se acercaron más a lo correcto.

Así, pues, para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que puede haber algo cuyo significado es aplicado a algo reducido y, sin embargo, no se aplica a algo más extendido. Ejemplo: Racional está incluido en el significado de hombre, y, sin embargo, no en el de animal. Por eso lo que hay que analizar en el significado de animal es distinto de lo incluido en el significado del animal que es el hombre. De modo parecido, analizar el significado de persona en su aplicación general es distinto de lo incluido en el significado de persona aplicado a las personas divinas.

Pues, como ya se dijo ([a.1](#)), en general persona indica la sustancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana.

Por otra parte, como ya dijimos ([q.28 a.3](#)), la distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que no es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina.

Según todo esto, es cierto que persona significa directamente relación e indirectamente esencia; sin embargo, no significa relación en cuanto relación, sino en cuanto relación hipostática. Igualmente, también significa directamente esencia e indirectamente relación; en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis. Y la hipóstasis se distingue por la relación. De este modo, la relación en cuanto tal, indirectamente está en la razón de persona.

Según todo esto, también puede decirse que este significado de persona no se tenía presente antes de las calumnias de los herejes; por eso no se usaba este significado de persona, a no ser sólo como uno de los nombres absolutos. Pero después se admitió que fuera usado en sentido de relación debido a lo congruente de su significado. Es decir, no sólo que equivaliera a relación por el uso, como decían algunos, sino que fuera equivalente por su mismo significado.

#### **A las objeciones:**

1. El nombre persona se dice con respecto a sí, no a otro, porque indica relación; pero no en cuanto relación sino en sentido sustancial, que es propio de la relación hipostática. Por eso dice Agustín que significa la esencia, en cuanto que en Dios esencia e hipóstasis son lo mismo. Pues en Dios no hay diferencia entre lo que es y aquello por lo que es.
2. ¿Qué? algunas veces es una pregunta sobre la naturaleza que indica la definición; como cuando se pregunta: ¿Qué es el hombre? y se responde: Animal racional mortal. Otras veces es una pregunta sobre el sujeto; como cuando se pregunta: ¿Qué nada en el mar?, y se responde: El pez. Así, a la pregunta: ¿Qué tres?, la respuesta: Tres Personas.
3. Como ya se dijo, la sustancia individual, distinta e incommunicable, en Dios tiene que ser entendida como la relación.
4. Aunque en algo reducido haya conceptos distintos, no es motivo para provocar equívocos en algo más extendido. Pues, aun cuando la definición de caballo y de asno sea distinta, sin embargo, ambas entran unívocamente en la de animal; porque la definición general de animal les corresponde a ambos. Por eso, aun cuando la relación esté contenida en la significación de persona divina y no en la significación de persona angélica o humana, no se puede concluir que persona se aplica equívocamente. Tampoco quiere decir esto que se aplique unívocamente, pues, como ya quedó demostrado ([q.13 a.5](#)), nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas.

## Introducción

# Carta del 1 de agosto de 1835

## Gilleleje, Dinamarca

Søren Kierkegaard

### ***Sobre Søren Kierkegaard***

Søren Aabye Kierkegaard es uno de los pensadores más importantes del siglo XIX y de nuestros días, nació en 1813 en Copenhague, Dinamarca. Realizó estudios de teología y más tarde en filosofía.

Kierkegaard conoce y se enamora de Regina Olsen. Después de un año de relación y formalizado su compromiso él decide terminar su noviazgo sin dar explicaciones. La relación de Kierkegaard es para muchos estudiosos una pieza clave para comprender algunos de sus textos, tales como *El concepto de angustia*, *Temor y temblor* y *O lo uno, o lo otro*, pues en ellos plasma lo radical de la existencia, la búsqueda del sentido, la decisión y sus consecuencias. Después de su ruptura Kierkegaard no vuelve a entablar ninguna relación y muere finalmente en 1855 a la edad de 42 años. La influencia de Kierkegaard es importante en diversos campos como la teología, la filosofía y la psicología.

### ***Sobre la "Carta del 1 de agosto de 1835" Gilleje, Dinamarca***

La carta del 1 de agosto de 1835 forma parte de uno de los muchos papeles personales de Kierkegaard, que por ser de carácter íntimo nunca fueron publicados. La carta es escrita por Kierkegaard después de que decide asilarse y tomarse un tiempo para pensar sobre sí mismo y discernir qué quiere en la vida. La carta plasma tres ideas que son centrales en el texto y en el resto de sus obras, a saber: a) la búsqueda por el sentido de la propia existencia, b) la búsqueda de la verdad y c) encontrar una verdad por la cual valga la pena vivir y morir por ella. El texto de Kierkegaard se coloca como una invitación a la pregunta más fundamental de toda vida humana ¿qué es lo que hay en el fondo de mi propia existencia?

### ***Sobre el conocimiento personal***

Lo peculiar del texto es que se plantea como una invitación a la búsqueda constante de la verdad, pero principalmente a buscar y encontrar esa verdad que habita en cada uno de nosotros, para después poder dar sentido y explicación de manera radical al resto de cosas que nos rodean. La carta plasma una de las nociones fundamentales de todo conocimiento auténtico, dudar de las cosas que hemos tomado como verdaderas para encontrar una verdad por la cual valga la pena vivir y si es necesario dar la vida por ella. La carta guarda la invitación socrática “conócete a ti mismo”.

“Kierkegaard es algo más que un punto de orientación. No nos deja tranquilos. Nos asusta cuando nos ocultamos, cuando queremos refugiarnos en convencionalismos o anti-convencionalismos. Quiere la verdad, sólo la verdad, y la seriedad, que es la única que puede captar aquélla. Pero lo que la verdad es, eso Kierkegaard lo deja sin decidir”.

*Karl Jaspers (1883-1969).*

Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir.

*Søren Kierkegaard (1813)*

Carlos A. Morales

# Carta del 1 de agosto de 1835

## Gilleleje, Dinamarca<sup>4</sup>

Søren Kierkegaard



Gilleleje, 1 de agosto de 1835

Tal como intenté mostrar en lo anterior, así veía yo las cosas. Sin embargo, cuando quiero poner en claro mi vida, todo me parece de otra manera. Como un niño que por un largo tiempo antes de aprender a distinguirse de los objetos apenas se diferencia del entorno y dice, por ejemplo, destacando su pasividad, “el caballo me pega”, así también el fenómeno se repite en una esfera espiritual superior. De allí que haya creído posible estar más tranquilo dedicándome a otra cosa, orientando mis fuerzas hacia otro objetivo. Lo intenté durante algún tiempo y conseguí calmar el desasosiego, que sin embargo volvió con mayor intensidad, como un acceso de fiebre después del alivio del agua fría. Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer\* y no qué debo conocer, a no ser en la medida en la que el conocimiento debe preceder cualquier acción. Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí, \*\* encontrar esa idea por la cual querer vivir y morir. ¿De qué me serviría entonces encontrar la así llamada verdad objetiva, esforzarme con los sistemas de los filósofos y poder, cuando se me exigiera, pasar revista de ellos, mostrar las inconsecuencias de cada cuestión particular? ¿De qué serviría además que desarrollara una teoría del Estado y

---

<sup>4</sup> Kierkegaard, S. (2013, enero). Carta del 1 de agosto de 1835. Gilleleje, Dinamarca. *Open Insight*, IV, 5, 9-18.

combinara en una totalidad las particularidades tomadas de múltiples lugares, que construyera un mundo en el que jamás viviría, sino que sólo expondría a los ojos de los demás? ¿De qué me serviría ser capaz de desarrollar el significado del cristianismo, ser capaz de aclarar muchos fenómenos particulares, si ellos no tuviesen para mí mismo y mi vida un sentido más profundo? Y cuanto más lo lograra y más viera que los otros se apropian de los frutos de mi pensamiento, tanto más penosa resultaría mi situación, como la de esos padres que por indigencia tienen que abandonar a sus hijos al mundo y confiarlos al cuidado de los otros ¿De qué me serviría que la verdad estuviera delante de mí, fría y desnuda, indiferente a ser reconocida o no, produciéndome un angustioso estremecimiento antes que una confiada devoción? Por cierto, no negaré que yo presupongo un imperativo del conocimiento, a través del cual es posible actuar sobre los hombres, pero para eso es necesario asumirlo vitalmente, y esto es lo que considero esencial.

Mi alma tiene sed de esto, como los desiertos africanos tienen sed de agua. Eso es lo que necesito, y por esta razón me parezco a ese hombre que juntó los muebles y alquiló una vivienda, pero todavía no encontró a la amada con la cual compartir la prosperidad y la adversidad de la vida. Para encontrar esa idea, o, mejor dicho, para encontrarme a mí mismo, no me sirve avanzar más y más en el mundo. Eso fue lo que hice antes, cuando creí que era una buena idea dedicarme a la jurisprudencia, porque allí podría desarrollar mi ingenio con las múltiples complicaciones de la vida. Ella me ofrecía una gran cantidad de particularidades en las cuales perderme y allí era posible elaborar una totalidad a partir de los hechos dados, un organismo de la vida de los ladrones, siguiendo el rastro de todos sus lados oscuros (también en eso hay cierto espíritu de asociación que vale la pena señalar). Eso fue lo que hice cuando quise ser actor, porque poniéndome en el rol de otro lograba, por así decir, un sucedáneo de mi propia vida y cambiando exteriormente obtenía cierta distracción. Pero lo que necesitaba era llevar una vida plenamente humana y no sólo una vida de conocimiento, basar el desarrollo de mi pensamiento sobre algo —sí, sobre algo que se llama objetivo— algo que de ningún modo es mi propiedad, sino que está ligado a la raíz más profunda de mi existencia, por la cual crezco, para decirlo así, en el interior de la divinidad, unido a ella aun si el mundo entero se derrumbara. Mira, eso es lo que me falta y a lo que aspiro.

Por eso contemplo con alegría y fortaleza interior a los grandes hombres que han encontrado aquella piedra preciosa por la que dieron todo, hasta la vida. Los veo intervenir en la vida con fuerza, con paso seguro, avanzar por la senda que les fue designada sin tambalear. También los descubro al borde del camino, concentrados en sí mismos y trabajando por su objetivo más alto. Con veneración veo incluso los desvíos más próximos.

Lo que importa es la acción interior del hombre, el lado divino del hombre y no la cantidad de sus conocimientos, que sin duda serán alcanzados, pero no como agregados casuales o como una serie de particularidades puestas una al lado de la otra, sin un sistema, sin un punto focal en el cual se unan todos los radios. Ese punto focal también lo busqué. Y así como he intentado anclar en lo más profundo del conocimiento, asimismo lo intenté vanamente en el mar ilimitado de las diversiones. He sentido el poder casi irresistible con



el que una diversión le da la mano a la otra, esa especie de entusiasmo artificial que ella es capaz de producir y he sentido también el tedio, el desgarramiento que le siguen.

He probado los frutos del árbol del conocimiento y a menudo me alegré de su sabor. Pero esa alegría duró sólo el instante del conocimiento y su paso no me dejó ninguna marca más profunda. Me parece haber bebido la copa de la sabiduría, pero en realidad he caído en ella. Intenté encontrar ese principio para mi vida a través de la resignación, suponiendo entonces que todo sucedía según leyes inescrutables y nada podía ser de otra manera, enervando mi ambición y mi sentimiento de vanidad. Como fui incapaz de lograr que todo sucediera a mi antojo, me retiré con la conciencia de mis propias habilidades, más o menos como un pastor retirado se resigna con su pensión. ¿Qué encontré? No mi propio yo, que era precisamente lo que intentaba encontrar por aquel camino (me imaginaba mi alma, si puedo decirlo así, como encerrada en una caja de sorpresas que las circunstancias exteriores, presionando los resortes, harían saltar). Lo primero que debía resolver era la búsqueda y el hallazgo del reino de los cielos. Así como un cuerpo celeste, que uno se imagine en formación, debe ser determinado respecto de cómo sería su superficie, hacia qué cuerpos orientaría su lado luminoso, hacia cuál su lado oscuro, pero ante todo debe lograr que la armonía de las fuerzas centrífugas y centrípetas realicen su existencia y dejar que todo lo demás llegue por sí mismo, así también conviene que el hombre determine su fundamento constitutivo antes que su apariencia. En primer lugar, uno debe aprender a conocer- se a sí mismo antes de conocer cualquier otra cosa (γνῶθι σεαυτόν)<sup>5</sup>.

Cuando logra concentrar toda su fuerza en una cosa, a menudo aparece alguna mínima circunstancia exterior que lo aniquila todo. (Yo diría: como un hombre que hastiado de vivir quiso arrojarle al Támesis y fue frenado por la picadura de mosquito justo en el instante decisivo). A menudo el hombre, como un tuberculoso, se siente mejor cuando en realidad está peor. En vano intenta resistir, no tiene fuerzas y el hecho de haber atravesado lo mismo muchas veces no contribuye para nada, esa especie de entrenamiento adquirido no sirve. Así como alguien bien entrenado en natación sólo se mantiene a flote en una tormenta si está absolutamente seguro de lograrlo y tiene la experiencia de ser realmente más liviano que el agua, del mismo modo sólo quien posee un punto de apoyo interior puede mantenerse a flote en las tempestades de la vida. Sólo cuando el hombre se ha entendido a sí mismo en profundidad, sólo así es capaz de sostener una existencia propia y evitar la renuncia a su propio yo. Sin embargo, con cuánta frecuencia vemos (en estos tiempos en que nuestros panegíricos alaban en vez de reprobar a ese historiador griego que adoptó un estilo, cuyo parecido con el autor original era de lo más falaz, porque el primer premio de un escritor es tener su propio estilo, es decir, un modo de expresión y de producción transformado por su individualidad) con cuánta frecuencia vemos gente que, o bien por indolencia espiritual vive de las migajas que caen de la mesa de los otros, o bien por motivos puramente egoístas intenta vivir su vida en los demás y termina como el mentiroso, que de tanto repetir sus historias, se las cree. A pesar de que estoy muy lejos de haberme comprendido íntimamente, intenté, con el profundo respeto que esto merece,

---

<sup>5</sup> «Conócete a ti mismo», famosa inscripción del Templo de Apolo, en Delfos.

proteger mi individualidad –he adorado a la deidad desconocida. Con inoportuna inquietud evité acercarme demasiado a fenómenos cuya fuerza de atracción ejerciera gran poder sobre mí. Me dediqué bastante a ellos, estudié su individualidad y su sentido para la vida humana, pero también me cuidé de no alumbrarlos, como la luciérnaga, demasiado de cerca. Con los hombres comunes he tenido poco que ganar o perder. Por una parte, sus ocupaciones –la así llamada vida práctica–\*\*\*\*apenas me interesaron. Por otra parte, su frialdad y su falta de simpatía para considerar las emociones espirituales más profundas del hombre, hicieron que me apartara aún más de ellos. Salvo raras excepciones, mis amigos más cercanos no tuvieron ningún poder sobre mí. Una vida que no se pone en claro consigo misma, muestra necesariamente una superficie accidental, sobre la cual se adhieren los hechos particulares en su aparente desarmonía, sin que les interese resolverlos en una armonía superior o comprenderlos en su necesidad. El juicio que ellos tuvieron sobre mí fue siempre parcial y a la vez yo he dado alternativa- mente demasiado o muy poco peso a sus declaraciones. Hasta llegué a evitar su influencia y las posibles desviaciones que pudieran producir sobre el compás de mi vida. Y así me hallo nuevamente en el punto desde donde tengo que empezar de otro modo. Ahora intentaré con serenidad fijar la mirada sobre mí mismo y comenzar a actuar interiormente. Sólo entonces seré capaz, como el niño que al realizar su primera acción consciente se llama a sí mismo “yo”, entonces seré capaz de llamarme “yo” en un sentido más profundo.

Pero para eso hace falta mucha perseverancia y no se puede cosechar de inmediato lo sembrado. A la sazón quisiera recordar el método de ese filósofo<sup>6</sup> que mantenía a sus discípulos callados por tres años a fin de llegar a buen puerto. Así como una fiesta no comienza a la salida del sol sino al ocaso, así también en el mundo del espíritu se debe trabajar durante cierto tiempo antes de que el sol brille para nosotros y alcance todo su esplendor. Porque, aunque se dice que Dios deja salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos, sin embargo, no sucede lo mismo en el mundo espiritual. Por lo tanto, la suerte está echada –¡estoy cruzando el Rubicón! Este camino me lleva a la lucha, pero no renunciaré. No me lamentaré del tiempo pasado ¿pues de qué sirve lamentarse? Me abriré camino con fuerza y no perderé el tiempo lamentándome, como uno que, hundido en el lodo, quiere calcular primero a cuánta profundidad se hundió, sin darse cuenta de que durante ese tiempo se hunde cada vez más. Avanzaré con prisa por el camino hallado y le gritaré a todo el que encuentre que no mire hacia atrás como hizo la mujer de Lot, sino que recuerde que es a la cima donde aspiramos.

NOTAS:

\* A menudo sucede que, cuando uno cree haberse comprendido a sí mismo, se da cuenta de que lo que tiene entre sus brazos es la nube en lugar de Juno.

---

<sup>6</sup> Pitágoras (570-497 a.C.).

\*\* Sólo entonces el hombre logra una experiencia interior. Pero para muchos, las variadas impresiones de la vida son como las figuras que el mar dibuja sobre la arena y borra inmediatamente, sin dejar trazo.

\*\*\* ¿Qué tan cerca está el hombre de la locura, a pesar de toda su sabiduría? ¿Qué es la verdad sino una vida por una idea? Al fin y al cabo, todo debe basarse en un postulado. Pero desde el momento en que éste no está fuera del hombre, sino que el hombre vive en él, deja de ser un postulado. (Dialéctica-Disputa).

\*\*\*\* De este modo nos resultará fácil, cuando hayamos recibido de Ariadna (el amor) el hilo que nos guíe, recorrer todos los dédalos del laberinto (de la vida) y matar al monstruo. Pero ¿cuántos no se abalanzan sobre la vida (el laberinto) sin haber tomado aquella precaución (las jóvenes muchachas y los niños que cada año son ofrecidos al Minotauro)?

\*\*\*\*\* En cierto sentido la ironía sigue estando, pero ahora el hombre es capaz de soportar las ráfagas de la vida, porque cuanto más vive por una idea, con tanta mayor facilidad logra sentarse en el sillón de la extrañeza del mundo. -A menudo también puede suceder que una rara inquietud se apodere de quien cree haberse comprendido mejor a sí mismo y sólo aprendió de memoria la vida de otro.

\*\*\*\*\* El proverbio dice también: “de los niños y de los locos hay que escuchar la verdad”. Y no se trata aquí de tener la verdad según premisas y conclusiones, sino de las tantas veces que el discurso de un niño o de un loco humilló al hombre cuya agudeza era totalmente improductiva.

\*\*\*\*\* Esta vida, hartamente trascendente a cualquier edad, se muestra también en lo grande. Mientras que los viejos tiempos construían obras que enmudecían a los observadores, los tiempos actuales construyen un túnel debajo del Támesis (la utilidad y la ventaja). Sí, hasta el niño, mucho antes de poder admirar la belleza de una planta o de cualquier animal particular, pregunta “¿para qué sirve?”.

## Introducción

# El rostro

Emmanuel Lévinas

*Sobre Lévinas.*

Kaunas, Lituania, vio nacer a este gran pensador, un 12 de enero de 1906. Nacido en una familia judía burguesa, decide estudiar filosofía en Estrasburgo y Friburgo. Tres son las influencias principales de su pensamiento: los clásicos rusos como Dostoievski, Tolstoi, Gogol, Pushkin, además de Shakespeare; la fenomenología de Husserl y la filosofía del ser de Heidegger; finalmente la biblia y las raíces hebreas del llamado “nuevo pensamiento”, representado por Franz Rosenzweig y Martin Buber. Nacionalizado francés, vive los estragos de la 2ª guerra mundial, siendo prisionero en un campo para militares, logrando salvar su vida, pero impactando fuertemente su pensamiento, particularmente su viraje de la ontología a la ética como filosofía primera. Muere en París, un 25 de diciembre de 1995.

### ***Sobre “El rostro”.***

*Ética e infinito*, aparece en 1984. Se trata de una entrevista realizada por el filósofo francés Philippe Nemó. Consta de 10 conversaciones (capítulos), realizados en 1981. Estas entrevistas abarcan de manera general y sintética lo principal de su pensamiento, desde sus intereses en la fenomenología husserliana y la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, pasando por el cambio de su pensamiento posterior a la *Shoah*, donde aparecen sus principales formulaciones, tales como: la alteridad, el otro, el rostro (capítulo 7), la responsabilidad por el otro, entre otros, y finalmente sus estudios sobre Dios y la religión.

### ***Sobre el prójimo y la alteridad.***

Sus dos obras principales: *Totalidad e infinito*, y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, desarrollan el concepto de la ética como filosofía primera, es decir, antes que estudiar al Ser, a cuya tarea se ha dedicado la filosofía desde Sócrates, y que nos ha llevado a la destrucción y al egoísmo, la tarea del filósofo debe ser, atender al llamado del otro, quien, a través del rostro, me llama y me obliga a responderle. El rostro es lo propio de la persona, su esencia, distinto a la cara, que solo ve lo superficial y objetiviza a la persona. Mirar el rostro del Otro es atreverse a salir del egoísmo del Yo, para volver al Otro, atender el llamado del prójimo, de la viuda, el huérfano y el extranjero. Ética antes que ontología, alteridad antes que mismidad. A eso nos invita Lévinas. Ese es su gran legado.

Rafael Bautista Ramírez

# El rostro<sup>7</sup>

Ética e infinito  
Emmanuel Lévinas



Philippe Nemo (Ph. N.)-En *Totalidad e Infinito*, usted habla ampliamente del rostro. Es uno de sus temas frecuentes. ¿En qué consiste y para qué sirve esa fenomenología del rostro, es decir, ese análisis de lo que pasa cuando miro al otro cara a cara?

Emmanuel Lévinas (E. L.)-No sé si se puede hablar de «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.

Ante todo, hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos

---

<sup>7</sup> Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de medusa. pp. 79-87.

poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar<sup>8</sup>.

Ph. N.-En efecto, los relatos de guerra nos dicen lo difícil que es matar a alguien que te mira de cara.

E. L.-El \_rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un «personaje»: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal! todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende en su relación de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es «visto»<sup>9</sup>.

Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá. En esto es en lo que consiste el que la significación del rostro lo hace salir del ser en tanto que correlativo de un saber. Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética.

El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: «No matarás». El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro; la exigencia ética no es una necesidad ontológica<sup>10</sup>. La prohibición de matar no convierte al asesinato en algo imposible, aun cuando la autoridad de lo prohibido se mantenga en la mala conciencia del mal hecho malignidad del mal-. Esta aparece también en las Escrituras, a las cuales está expuesta la humanidad del hombre tanto como comprometida está en el mundo. Pero, a decir verdad, la aparición, en el ser, de esas «extrañezas éticas» -humanidad del hombre- es una ruptura del ser. Ella es significativa aun cuando el ser se reanuda y se recobra<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> «Esta tentación de asesinar y esta imposibilidad de asesinar constituyen la visión la misma del rostro» (DL, p 21), imposibilidad «no real», si no «moral» (loc. cit., p. 23): «extraña autoridad desarmada» (HS, p. 12) (N. del T.).

<sup>9</sup> La paradoja es más patente en el original francés; «Le visage n'est pas "vu"», que traducido literalmente daría algo parecido a lo siguiente: «Lo a la vista no es "visto"» (N. del T.).

<sup>10</sup> Esta es la pregunta crucial: ¿Está todo lo posible permitido? ¿Se reduce lo permitido -y lo obligado- a lo posible? Frente a la ontología, «en donde todo lo posible está permitido» (DOMS, p.48) -o, lo que es lo mismo, en donde «todo está permitido, salvo lo imposible» (EDE, p. 175)-, la idea de Infinito, esto es, la exigencia ética, vendría a revolver esta auto complaciente conformidad, insertándose en ella a modo de cuña y cortando la referencia circular que pretende sostenerse por sí misma o auto justificarse: el Bien como lo absolutamente diferente o lo trascendente, (N. del T.).

<sup>11</sup> Leemos entre las primeras páginas de ese libro: «(...) el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana -de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre- de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar o prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de traición-ínfima diferencia

Ph. N.-El otro es rostro; pero el otro, del mismo modo, me habla, y yo le hablo. ¿Es que el discurso humano no es también una manera de romper lo que usted llama «totalidad»?

E. L. -Cierto. Rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso. Hace poco he rechazado la noción de visión para describir la relación auténtica con el otro; el discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica<sup>12</sup>.

Ph. N. - Pero, puesto que la relación ética está más allá del saber y que, por otra parte, es asumida de manera auténtica por el discurso, ¿sucede acaso que el discurso mismo no es algo del orden del saber?

E. L. -Siempre, efectivamente, he distinguido en el discurso entre el decir y lo dicho. Que el decir deba comportar un dicho es una necesidad del mismo orden que la que impone una sociedad, con unas leyes, unas instituciones y unas relaciones sociales. Pero el decir es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él. Es difícil callarse en presencia de alguien; esta dificultad tiene su fundamento último en esa significación propia del decir, sea lo que sea lo dicho. Es preciso hablar de algo, de la lluvia y del buen tiempo, poco importa, pero hablar, responderle a él y ya responder de él<sup>13</sup>.

Ph. N.-En el rostro del otro, hay -dice usted una «elevación», una «altura». El otro es más alto que yo. ¿Qué entiende usted por esto?

E. L. - El «No matarás» es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro, del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo

---

entre el hombre y el no-hombre- supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica» (TI, p. 59) (N, del T.).

<sup>12</sup> Dice Blanchot (L'Écriture du desastre, p. 45): «Responsabilidad: esta palabra banal, esta noción de la que la moral más fácil (la moral política) nos hace un deber, hay que intentar entenderla como Lévinas la ha renovado, la ha abierto hasta hacer que signifique (más allá de todo sentido) la responsabilidad de una filosofía otra (que, sin embargo, sigue siendo, en muchos aspectos, la filosofía eterna). Responsable: esto califica, en general, de manera prosaica y burguesa, a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, tiene en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Pero he aquí que la responsabilidad -responsabilidad de mí para con el otro, para con todos, sin reciprocidad- se desplaza, ya no pertenece a la conciencia, no es la aplicación de una reflexión actuante, ni siquiera es un deber que se impondría de fuera y de dentro. Mi responsabilidad para con el Otro supone un volteamiento tal que no puede marcarse más que por un cambio de estatuto de «mí», un cambio de tiempo y quizás un cambio de lenguaje» (citado por J. Roland: Les intrigues du social et de la justice, Esprit, mai-1984, n° 5, pp. 150-161) (N. del T.).

<sup>13</sup> Para percatarse de la importancia que Lévinas concede a este decir, téngase en cuenta esto otro: «Este decir primero no es ciertamente más que una palabra. Pero es Dios». (EDE, p. 236) (N.del T.).

y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquél que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada.

Ph. N.-Entran ganas de decirle: sí, en algunos casos ... Pero en otros, por el contrario, el encuentro del otro se produce en el modo de la violencia, del odio y del desdén.

E. L. -Cierto. Pero pienso que, cualquiera que sea la motivación que explica esta inversión, el análisis del rostro tal como acabo de realizarlo, con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza, es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas. Si no hubiera eso, ni siquiera diríamos, delante de una puerta abierta: «¡Después de usted, señor!». Lo que he intentado describir es un «¡Después de usted, señor!» original. Usted ha hablado de la pasión del odio. Me temía una objeción mucho más grave: ¿Cómo es que se puede castigar y reprimir? ¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, los que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero. ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia. Esta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial.

Ph. N.-Ahí, pues, se encuentra, en su metafísica, la experiencia crucial: la que permite salir de la ontología de Heidegger como ontología de lo Neutro, ontología sin moral. ¿Construye usted una «ética» a partir de esta experiencia ética? Pues, dado que la ética está hecha de reglas, ¿hay que establecer esas reglas?

E. L. -Mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido. No creo, en efecto, que toda filosofía deba ser programática. Sobre todo, ha sido Husserl quien ha avanzado la idea de un programa de la filosofía. No cabe duda de que se puede construir una ética en función de lo que acabo de decir, pero no es ése mi tema propio<sup>14</sup>.

Ph. N.- ¿Puede precisar en qué rompe con las filosofías de la totalidad ese descubrimiento de la ética en el rostro?

---

<sup>14</sup> Al respecto, J. Derrida señala lo siguiente, y, a nuestro entender, pone con ello el dedo en la llaga: «(...) no olvidemos que Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como teoría de la Ética, se trata de una Ética de la Ética. En ese caso, es, quizás, grave que no pueda dar lugar a una ética determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma. Por otra parte, esta Ética de la Ética ¿está más allá de toda ley? ¿no es una Ley de las leyes? Coherencia que rompe la coherencia del discurso sostenido contra la coherencia. Concepto infinito, oculto en la protesta contra el concepto» (La escritura y la diferencia, tr. esp. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp.149-150) (N. del T.).



E. L.-El saber absoluto, tal y como ha sido buscado, prometido o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual. El ser es, en la verdad, abarcado. Incluso cuando a la verdad se la considera como jamás definitiva, existe la promesa de una verdad más completa y adecuada. Sin duda, el ser finito que somos no puede, a fin de cuentas, acabar la tarea del saber; pero en el límite donde esta tarea está culminada, consiste ella en hacer que lo Otro pase a ser lo Mismo. Por contra, la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual<sup>15</sup>.

Parto de la idea cartesiana del infinito, donde el ideatum de esta idea, es decir, eso a lo que esta idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos. Hay desproporción entre el acto yeso a lo que el acto hace acceder. Para Descartes, hay en ello una de las pruebas de la existencia de Dios: el pensamiento no ha podido producir algo que lo sobrepase; era preciso que eso fuese puesto en nosotros. Hay que admitir, pues, un Dios infinito que ha puesto en nosotros la idea del Infinito. Mas no es la prueba buscada por Descartes la que aquí me interesa. Aquí reflexiono, en pleno asombro, acerca de esa desproporción entre lo que él llama la «realidad objetiva» y la «realidad formal» de la idea de Dios, acerca de la paradoja misma -tan anti-griega- de una idea «puesta» en mí, mientras que Sócrates nos enseñó que es imposible poner una idea en un pensamiento sin haberla encontrado ya en él<sup>16</sup>. Ahora bien, en el rostro, tal como yo describo su aproximación, se produce la misma superación del acto por parte de aquello a lo que él lleva. En el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios. En Descartes, la idea del Infinito sigue siendo una idea teorética, una contemplación, un saber. Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo. He intentado describir la diferencia entre el Deseo y la necesidad por el hecho, de que el Deseo no puede ser satisfecho; que el Deseo, de alguna manera, se alimenta de sus propias hambres y aumenta con su satisfacción; que el Deseo es como un pensamiento

---

<sup>15</sup> «En su carácter superlativo inigualable, [el Infinito] es ausencia al borde de la nada. Siempre huye. Pero deja el vacío, una noche, una huella en la que su invisibilidad visible es rostro del Próximo» (EDE, p. 230) (N. del T.).

<sup>16</sup> «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser. Esta primada del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana solo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad el límite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto -que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto». (TI, p. 65) (N.del T.)

que piensa más de lo que piensa<sup>17</sup>. Estructura paradójica, sin duda, pero que no lo es más que esa presencia del Infinito en un acto finito<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> «La necesidad se abre sobre un mundo que es para mí-retorna a sí-o Aun sublime, como necesidad de la salvación, es todavía nostalgia, mal del retorno. La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del yo por sí, forma original de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo tendente a la coincidencia consigo mismo o dicha». (EDE, 192) (N. del T.).

<sup>18</sup> «La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de infinito y lo infinito del cual es idea donde se produce esa superación de los límites. "La idea de lo infinito es el modo de ser -la infinición de lo infinito-. Lo infinito no es primero para revelarse después. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo, contiene sin embargo en sí lo que no puede contener ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de 10 infinito» (TI, p. 52). (N. del T.).

## Introducción

# Yo y Tú

Martín Buber

### ***Sobre Buber***

El pensamiento de Buber es complejo y tiene sus desafíos, pero dejó un amplio repertorio bibliográfico para poder comprender su legado. Es un conocedor con un amplio repertorio de conocimiento intelectual, políglota y autodidacta. Desde temprana edad se adentró en el pensamiento de Kant, Kierkegaard y Nietzsche y por supuesto la biblia judía. Sin duda mostró al mundo Occidental la riqueza del pensamiento judío abriendo la posibilidad de hacer un análisis hermenéutico de los textos sagrados.

Nace en Viena en 1878, corazón de la cultura Occidental en un momento de prolífica creación cultural. Por el nazismo emigra a Israel y se dedica a la docencia y escritura. La traducción de sus obras al inglés fue lo que lo catapultó al reconocimiento mundial. Su gran aportación es su filosofía del diálogo, es decir, forma parte de los pensadores que le darán un significado trascendental al lenguaje.

La obra de Buber es multidisciplinaria con implicaciones y aportaciones en muchas áreas del conocimiento como son la psicología, sociología, educación y por supuesto, la filosofía; incluso influyó en la política y en la sociedad en general por su particular visión del mundo. También fue editor y traductor.

### ***Sobre “Yo y tú”***

Es en su etapa dialógica en la que se da cuenta que el foco está en el vínculo con los otros. Este pensamiento se compendia en su obra Yo Tu que ha tenido gran influencia y un alto impacto en el pensamiento del mundo contemporáneo influyendo distintas y vastas áreas del conocimiento.

Pasa del misticismo al diálogo por la etapa de quiebre cultural que trae la Primera Guerra Mundial pues es cuando se rompe el optimismo y entusiasmo que había traído la modernidad, por eso a partir de esto y del análisis de temas bíblicos se da cuenta que el centro está en el encuentro con el otro, en la relación Yo Tu.

Buber habla sobre una relación mutua del tú y del yo como nunca antes la habíamos percibido y es muy claro desde el comienzo del libro al plantear su visión sobre éste vínculo

que se abre a infinitas posibilidades llevándonos de la mano en una forma magistral de escritura para comprender su propuesta.

### ***Sobre el individuo y la relación***

Su tema central gira en torno a la preocupación de que la sociedad moderna genera individuos desconectados de sí mismos, de Dios y de la cultura, y acude a una diversidad de discursos y disciplinas para tratar este tema.

En este sentido Buber, en un primer momento, se va a cuestionar sobre la explicación fenoménica del mundo y, más allá del ámbito academicista y de los sistemas de pensamiento, la respuesta la va a encontrar en la mística pues busca trascender este mundo fenoménico por la experiencia más allá de lo intelectual intentando superar esta crisis racionalista que da un enfoque individualista de la persona.

Platea la posibilidad de la salida de la alienación de la crisis del mundo contemporáneo y de una actitud de gran estabilidad a través de la alta cultura como buen heredero de su tiempo, pero también se da cuenta de que el ser humano tiene una particular forma de relacionarse consigo mismo a partir de la relación con el mundo y con el otro.

Amira Rebeca Litmanowicz Frank

# Yo y Tú<sup>19</sup>

**Martín Buber**



## PRIMERA PARTE

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él.

La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar.

Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras.

Una palabra básica es el par Yo-Tú.

La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella.

Por eso también el Yo del ser humano es doble.

Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del Yo de la palabra básica Yo-Ello.

\*\*\*

Las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que, pronunciadas, fundan un modo de existencia.

Las palabras básicas se pronuncian desde el ser.

Cuando se dice Tú se dice el Yo del par de palabras Yo-Tú.

---

<sup>19</sup> Buber, M. (2017). *Yo y tú*. Barcelona: Herder. pp. 5-12.

Cuando se dice Ello se dice el Yo del par de palabras Yo-Ello.  
La palabra básica Yo-Tú solo puede ser dicha con todo el ser.  
La palabra básica Yo-Ello nunca puede ser dicha con todo el ser.

\*\*\*

No existe ningún Yo en sí, sino solo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello.

Cuando el ser humano dice Yo, se refiere a uno de los dos. El Yo al que se refiere está

ahí cuando dice Yo. También cuando dice Tú o Ello está presente el uno o el otro Yo de las palabras básicas.

Ser Yo y decir Yo es lo mismo. Decir Yo y decir una de las palabras básicas es lo mismo.

Quien dice una palabra básica entra en esa palabra y se instala en ella.

\*\*\*

La vida del ser humano no se limita al círculo de los verbos activos. No se limita a las actividades que tienen algo por objeto. Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo. La vida humana no solo consta de todas esas cosas y de otras semejantes.

Todas esas cosas y otras semejantes en conjunto fundan el reino del Ello.

Pero el reino del Tú tiene otro fundamento.

\*\*\*

Quien dice Tú no tiene algo por objeto.

Pues donde hay algo, hay otro algo, cada Ello limita con otro Ello, el Ello lo es solo porque limita con otro. Pero donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. El Tú no pone confines.

Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación.

\*\*\*

Se dice que el ser humano experimenta su mundo. ¿Qué significa eso? El ser humano explora la superficie de las cosas y las experimenta. Extrae de ellas un saber relativo a su condición, una experiencia. Experimenta lo que está en las cosas.

Pero las experiencias solas no acercan el mundo al ser humano.

Pues ellas le acercan solamente un mundo compuesto de Ello y Ello, de Él y Ella, y de

Ella y Ello.

Yo experimento algo.

Nada cambiará al respecto si a las experiencias «externas» se les añaden las

«internas» conforme a la caduca distinción surgida del ansia del género humano de insensibilizarse ante el misterio de la muerte. ¡Cosas y más cosas, tanto internas como externas! Yo experimento algo.

Y nada cambiará al respecto si a las experiencias «visibles» se les añaden las «secretas», con esa enfatuada sabiduría que conoce en las cosas un compartimento cerrado, reservado a los iniciados y bajo llave. ¡Oh, secreto sin misterio, oh amontonamiento de la información! ¡Ello, Ello, Ello!

\*\*\*

El ser humano experimentador no tiene participación alguna en el mundo. La experiencia se da ciertamente «en él», pero no entre él y el mundo.

El mundo no tiene ninguna participación en la experiencia. El mundo se deja experimentar, pero sin que lo afecte, pues la experiencia nada le añade, y él nada añade a la experiencia.

\*\*\*

En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello. La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación.

\*\*\*

Tres son las esferas en las que se alcanza el mundo de la relación.

La primera: la vida con la naturaleza. Allí la relación oscila en la oscuridad y por debajo del nivel lingüístico. Las criaturas se mueven ante nosotros, pero no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decirles-Tú se queda en el umbral del lenguaje.

La segunda: la vida con el ser humano. Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú.

La tercera: la vida con los seres espirituales. Allí la relación está envuelta en nubes, pero manifestándose, sin lenguaje aunque generando lenguaje. No percibimos ningún Tú y, sin embargo, nos sentimos interpelados y respondemos imaginando, pensando, actuando: decimos con nuestro ser la palabra básica sin poder decir Tú con nuestros labios.

Pero ¿cómo podríamos nosotros integrar lo extralingüístico en el mundo de la palabra básica?

En cada una de las esferas avistamos la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno, en cada esfera a su manera.

\*\*\*

Ante mí un árbol.

Puedo considerarlo un lienzo: pilar rígido bajo el asalto de la luz, o verdor que resplandece inundado por la dulzura del plata azulado como trasfondo.

Puedo seguir su huella como movimiento: vetas en oleaje en un núcleo que se adhiere y afana, succión de las raíces, respiración de las hojas, intercambio infinito con la tierra y el aire, y ese oscuro crecer mismo.

Puedo clasificarlo como un género y considerarlo, en cuanto ejemplar, según estructura y modo de vida.

Puedo prescindir de su identidad y configuración hasta el extremo de reconocerlo solo como expresión de la ley: de una de las leyes entre las cuales se dirime continuamente un conflicto permanente de fuerzas, o de leyes según las cuales se mezclan y disuelven las sustancias.

Puedo volatilizarlo y eternizarlo como número, como pura relación numérica.

En todos estos casos el árbol continúa siendo mi objeto, ocupa su lugar en el espacio y en el tiempo, su naturaleza y cualidad.

Pero también puede ocurrir que yo, por unión de voluntad y gracia, al considerar el árbol sea llevado a entrar en relación con él, de modo que entonces él ya no sea un Ello.

El poder de su exclusividad me ha captado.

Para esto no es necesario que yo renuncie a ninguno de los modos de mi contemplación. Nada hay de lo que yo tenga que prescindir para ver, ningún saber que yo tenga que olvidar. Al contrario, imagen y movimiento, género e individuo, ley y número, todo queda allí indisolublemente unido.

Todo lo perteneciente al árbol está ahí, su forma y su mecánica, sus colores y su química, su conversación con los elementos, y su conversación con las estrellas, todo en una totalidad.

El árbol no es una impresión, ni un juego de mi representación, ni una simple disposición anímica, sino que posee existencia corporal, y tiene que ver conmigo como yo con él, aunque de forma distinta.

No intentéis debilitar el sentido de la relación: relación es reciprocidad.

Así pues, ¿tendría el árbol una conciencia similar a la nuestra? Yo no tengo experiencia de tal cosa. Pero, porque os parece afortunado hacerlo en vosotros mismos, ¿queréis volver a descomponer lo que no se puede descomponer? A mí no se me presenta el alma del árbol ni la dríada, sino él mismo.

\*\*\*

Cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío le digo la palabra básica Yo-Tú, él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas.



Este ser humano no es Él o Ella, limitado por otro Él o Ella, un punto registrado en la red cósmica del espacio y del tiempo; tampoco es una peculiaridad, un haz experimentable, descriptible, poroso, de cualidades definidas, sino que, aun sin vecinos y sin conexiones, es Tú y llena el orbe. No es que nada exista fuera de él: pero todo lo demás vive en su luz.

Así como la melodía no se compone de tonos, ni el verso de palabras, ni la columna de líneas, siendo preciso quitar y romper hasta que se ha hecho de la unidad una pluralidad, así también ocurre con el ser humano al que le digo Tú. Yo puedo abstraer de él el color de su cabello o el color de su discurso o el color de su bondad, y he de hacerlo continuamente; pero entonces él ya no es mi Tú.

Y así como la plegaria no ocurre en el tiempo sino el tiempo en la plegaria, ni el sacrificio en el espacio sino el espacio en el sacrificio, y aquel que invierte la relación suprime la realidad, así tampoco encuentro yo al ser humano al que digo Tú en cualquier momento y en cualquier lugar. Puedo situarlo allí, me veo obligado a hacerlo continuamente, pero solo en cuanto Él, o en cuanto Ella, o en cuanto Ello, mas no ya como mi Tú.

Mientras el cielo del Tú se despliega sobre mí, los vientos de la causalidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene.

Del ser humano al que llamo Tú no tengo conocimiento experiencial. Pero estoy en relación con él en la sagrada palabra básica. Solo cuando me desplazo fuera de dicha palabra vuelvo a tener de la persona un conocimiento experiencial. La experiencia es el Tú en lejanía.

La relación puede subsistir aun cuando el ser humano a quien digo Tú no lo perciba en su experiencia. Pues el Tú es más de lo que el Ello conoce. El Tú hace más y le ocurren más acontecimientos de lo que el Ello sabe. Ninguna decepción tiene lugar en este ámbito: ahí está la cuna de la vida verdadera.

\*\*\*

He aquí el eterno origen del arte: que a un ser humano se le pone delante una forma, y a través de él quiere llegar a convertirse en obra. Dicha forma no es una creación de su alma, sino un fenómeno que surge en ella y de ella reclama la fuerza operante. Se trata de un acto esencial del ser humano. Si lo realiza, si dice con todo su ser la palabra primordial a la forma que se le aparece, entonces brota la fuerza operante, la obra se origina.

Ese acto entraña un sacrificio y un riesgo. El sacrificio: la posibilidad infinita inmolada en el altar de la forma; todo lo que hasta ahora constituía la perspectiva debe ser extirpado, nada de eso podrá trascender en la obra; así lo quiere la exclusividad de lo situado ante mí. El riesgo: la palabra básica solo puede ser dicha con todo el ser; quien así se comporta no puede escatimar nada de sí mismo; y además la obra no tolera, como

lo toleran el árbol y el hombre, que yo me instale en la relajación del mundo del Ello; la obra manda: si no la sirvo correctamente, entonces o se quiebra ella o me quiebra ella a mí.

Yo no puedo experimentar ni describir la forma que se me pone enfrente; solo puedo realizarla. Y, sin embargo, la contemplo irradiando en el esplendor de lo que se me pone enfrente, más clara que toda la claridad del mundo experimentado. No como una cosa entre las cosas «interiores», no como un fantasma de la «fantasía», sino como lo presente. Registrada como objetividad, la forma no está en absoluto «ahí»; pero ¿habría algo más presente que ella? Y desde luego yo me encuentro en una auténtica relación respecto a ella: ella actúa en mí como yo actúo en ella.

Actuar es crear, inventar es encontrar. Donación de forma es descubrimiento. Cuando realizo, desvelo. Yo traslado la forma más allá, al mundo del Ello. La obra producida es una cosa entre cosas, como una suma de cualidades experimentable y descriptible. Pero a quien la contempla receptivamente puede hacerse presente una y otra vez en su auténtica realidad.

\*\*\*

—Así pues, ¿qué experiencia hay del Tú?

—Ninguna. Pues no se lo experimenta.

—¿Qué se sabe entonces del Tú?

—Todo o nada. Pues de él no se sabe nada parcial.

\*\*\*

El Tú me sale al encuentro por gracia —no se lo encuentra buscando—. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser, el acto de mi ser.

El Tú me sale al encuentro. Pero yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente. Así pues, en cuanto acción de todo mi ser, en cuanto supresión de todas las acciones parciales y por ende de todas las sensaciones de acción —fundadas solo en su carácter limitado—, debe asemejarse a la pasión.

La palabra básica Yo-Tú solo puede ser dicha con la totalidad del ser. Pero la reunión y la fusión en lo que respecta al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú.

Toda vida verdadera es encuentro.

\*\*\*

La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema

conceptual, ninguna precencia y ninguna fantasía; y la memoria misma se transforma, pues desde su aislamiento se precipita en la totalidad. Entre el Yo y el Tú no media ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación; y el anhelo mismo cambia puesto que pasa del sueño a la manifestación. Toda mediación es un obstáculo. Solo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro.

\*\*\*

Ante la inmediatez de la relación todo lo mediato resulta insignificante. Igualmente resulta insignificante que mi Tú sea ya el Ello de otros Yo —«objeto de experiencia común»— o que solo —precisamente por la repercusión de la acción de mi ser— pueda llegar a serlo.

Pues la auténtica línea de demarcación, por lo demás móvil, fluctuante, no pasa entre la experiencia y la no experiencia, ni entre lo dado y lo no dado, ni entre el mundo del ser y el mundo del valor, sino transversalmente por todos los dominios que están entre el Tú y el Ello: entre la actualidad y el objeto<sup>20</sup>

\*\*\*

La actualidad, no la actualidad puntual que solo designa eventualmente en el pensamiento el término del tiempo «transcurrido», la apariencia de la detención del transcurrir, sino la actualidad real y cumplida, solo se da cuando hay presencia, encuentro, relación. Solo porque el Tú se torna presente surge la actualidad.

El Yo de la palabra básica Yo-Ello, el Yo, por lo tanto, al que no se le confronta un Tú concreto, sino que está rodeado por una pluralidad de «contenidos», solo tiene pasado y no presente alguno. En otras palabras: en la medida en que el ser humano se deja satisfacer con las cosas que experimenta y utiliza, vive en el pasado, y su instante es sin presencia. No tiene otra cosa que objetos; pero los objetos consisten en haber sido.

La actualidad no es lo fugitivo y pasajero, sino lo que actualiza y hace perdurar. El objeto no es la duración, sino la cesación, el detenerse, el romperse, el anquilosarse, la cortadura, la carencia de relación, la ausencia de presencia. Los seres verdaderos son vividos en la actualidad; los objetos, en el pasado.

\*\*\*

Esta dualidad fundamental tampoco se supera apelando a un «mundo de ideas» entendido como un mundo tercero y colocado por encima de las contradicciones. Pues no hablo sino del ser humano real, de ti y de mí, de nuestra vida y de nuestro mundo, no de un Yo en sí, ni de un ser en sí. Para el ser humano real, no obstante, la auténtica línea divisoria también atraviesa el mundo de las ideas.

Por supuesto, quien en el mundo de las cosas se contenta con experimentarlas y

---

<sup>20</sup> Buber utiliza la oposición entre las palabras *Gegenwart* (actualidad, presencia) y *Gegenstand* (objeto) que no se puede reflejar en castellano. (N. del T.)

usarlas se ha construido un edificio o una superestructura de ideas donde halla refugio y paz frente al vértigo de la futilidad: deposita en el umbral la túnica de su mediocre cotidianidad, se envuelve en lino inmaculado, y se regala con el espectáculo del ser originario o del deber ser en el cual su vida no tiene ninguna participación. Puede incluso placerle proclamarlo.

Pero la humanidad del Ello que tal hombre imagina, postula y propaga no tiene nada en común con una humanidad viviente a la cual un ser humano dice de verdad Tú. La más noble ficción es un fetiche, el sentimiento ficticio más sublime es una perversidad. Las ideas ni habitan meramente en nuestra cabeza ni se entronizan en ella; ellas deambulan entre nosotros y toman posesión de nosotros: ¡desdichado de aquel que deja sin decir la palabra básica, pero pobre de aquel que en lugar de esa palabra básica habla con un concepto o con una consigna como si fuera su nombre!

\*\*\*

Que la relación inmediata conlleva un efecto en lo otro situado ante mí se ve claro en uno de los tres ejemplos: el acto esencial del arte determina el proceso en el cual la forma se convierte en obra. Lo otro situado ante mí se consume en el encuentro, entra gracias a él en el mundo de las cosas para continuar influyendo infinitamente, para devenir infinitamente Ello, pero también de nuevo infinitamente Tú, iluminando y agraciando. Lo otro situado ante mí «toma cuerpo»: su cuerpo emerge del flujo de la actualidad inespacial e intemporal a la orilla de la existencia.

No tan claro es el sentido del efecto en la relación con el ser humano-Tú. El acto esencial que funda aquí la inmediatez es con frecuencia interpretado sentimentalmente y, de este modo, mal conocido. Los sentimientos acompañan al acto metafísico y metapsíquico del amor, pero ellos no lo constituyen; y los sentimientos concomitantes pueden ser de naturaleza muy diferente. El sentimiento de Jesús respecto al poseso es distinto al sentimiento respecto al discípulo bienamado; pero el amor es uno. A los sentimientos se los «tiene»; el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano; pero el ser humano habita en su amor. Esto no es una metáfora, es la realidad: el amor no se adhiere al Yo como si tuviese al Tú solo como «contenido», como objeto, sino que está entre Yo y Tú. Quien no sepa esto, quien no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que vive, que experimenta, que goza y exterioriza. El amor es una acción cósmica. A quien habita en el amor, a quien contempla en el amor, a ese los seres humanos se le aparecen fuera de su enmarañamiento en el engranaje; buenos y malos, sabios y necios, bellos y feos, uno tras otro, se le aparecen realmente y como un Tú, es decir, con existencia individualizada, autó noma, única y erguida; de vez en cuando surge maravillosamente una realidad exclusiva, y entonces la persona puede actuar, puede ayudar, sanar, educar, elevar, liberar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú: en esto consiste la igualdad —y no en ningún tipo de sentimiento— de todos los que se aman, desde el más pequeño hasta el más grande, y desde el anímicamente guarecido, aquel cuya vida se halla incluida en la de un ser amado, hasta el de por vida escarnecido en la cruz del mundo, aquel que pide y aventura lo tremendo: amar a los seres humanos.

Quede en el misterio el significado de la acción en el tercer caso, el de la criatura y nuestra contemplación de ella. Si crees en la sencilla magia de la vida, al servicio del todo, comprenderás lo que significa ese aguardar, ese esperar ansiosamente, ese «tender el cuello hacia adelante» de la criatura. Toda palabra resultaría falsa; pero observa: los seres viven en torno a ti, y te dirijas adonde te dirijas, siempre llegas al ser.

\*\*\*

Relación es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mí como yo lo afecto a él. Nuestros alumnos nos enseñan, nuestras obras nos edifican. El «malvado» se vuelve revelador cuando lo roza la palabra básica. ¡Con cuánta grandeza somos instruidos por los niños, por los animales! Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal.

# ... Apología de Sócrates<sup>21</sup>

Diálogos  
Platón



No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mi porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falta de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mi toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como la de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos. Además, y muy seriamente, atenienses, os aplico y pido que, si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas,

---

<sup>21</sup> Platón (1985). *Diálogos I. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos. pp. 148-165.

donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme -quizá podría ser peor, quizá mejor- y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.

Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos<sup>22</sup>. En efecto, desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Anito y los suyos, aun siendo también esto temibles. Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil. Éstos, atenienses, los que han extendido esta fama, son los temibles acusadores míos, pues los oyentes consideran que los que investigan eso no creen en los dioses. En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban *in absentia*, sin defensor presente. Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadirnos y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otro son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda. En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los que me han acusado recientemente, otros, a los que ahora me refiero, que me han acusado desde hace mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente a éstos en primer lugar. Pues también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos.

Dicho esto, hay que hacer ya la defensa, atenienses, e intentar arrancar de vosotros, en tan poco tiempo, esa mala opinión que vosotros habéis adquirido durante un tiempo tan largo. Quisiera que esto resultara así, si es mejor para vosotros y para mí, y conseguir algo con mi defensa, pero pienso que es difícil y de ningún modo me pasa inadvertida esta dificultad. Sin embargo, que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa.

---

<sup>22</sup> Sócrates pretexta una razón cronológica para hablar, primeramente, sobre los que han creado en la ciudad una imagen en la que se apoyan sus acusadores reales. Esta distinción entre primeros acusadores, que legalmente no existen, y últimos acusadores articula la primera parte de la Apología.

Recojamos, pues, desde el comienzo cuál es la acusación<sup>23</sup> a partir de la que ha nacido esa opinión sobre mí, por la que Meleto, dándole crédito también, ha presentado esta acusación pública. Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada<sup>24</sup> «Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros». Es así, poco más o menos. En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco. Y no hablo con la intención de menospreciar este tipo de conocimientos, si alguien es sabio acerca de tales cosas, no sea que Meleto me entable proceso con esta acusación, sino que yo no tengo nada que ver con tales cosas, atenienses. Presento como testigos a la mayor parte de vosotros y os pido que cuantos me habéis oído dialogar alguna vez os informéis unos a otros y os lo deis a conocer; muchos de vosotros estáis en esta situación. En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas. De aquí conoceréis que también son del mismo modo las demás cosas que acerca de mí la mayoría dice.

Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro en dinero<sup>25</sup>, tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinas, Pródico de Ceas e Hipias de Elide<sup>26</sup>. Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes -a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos- a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento. Por otra parte, está aquí otro sabio, natural de Paros, que me he enterado de que se halla en nuestra ciudad. Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias<sup>27</sup>, el hijo de Hipónico. A éste le pregunté -pues tiene dos hijos: «Calias, le dije, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle;

---

<sup>23</sup> La llama acusación, comparándola con la acusación legal. Tampoco el contenido de esta última puede ser referido a la verdadera personalidad de Sócrates, según él mismo ha indicado en sus primeras palabras ante los jueces.

<sup>24</sup> Sócrates resume los conceptos vertidos sobre él durante muchos años y les da la forma de una acusación. Se trata de burdas ideas, que calan bien entre los ignorantes, en las que se mezclan conceptos atribuibles a los filósofos de la naturaleza con los propios de los solistas, en todo caso poco piadosos. Con estas ideas aparece Sócrates representado en las Nubes de Aristófanes.

<sup>25</sup> Esta afirmación es también importante para distinguir a Sócrates de los sofistas. No profesa la enseñanza ni cobra por dejarse oír, lo que sí hacen aquéllos.

<sup>26</sup> En la Apología procura Platón ser muy escrupuloso en cuanto a las referencias de personas que, con certeza, aún vivían en la fecha del proceso. Al citar aquí a tres famosos sofistas, omite el nombre del creador y gran impulsor de la sofística: Protágoras de Abdera, que había muerto en 415. -Gorgias de Leontinas era el representante del Occidente griego en la sofística. Es, sin duda, el sofista más calificado después de Protágoras. Alcanzó una gran longevidad, pues debía de ser unos quince años mayor que Sócrates y murió algunos años después que él. Es un personaje muy interesante en otros.

<sup>27</sup> Rico ateniense, veinte años más joven que Sócrates, cuya liberalidad para con los sofistas muestra Platón en el Protágoras.



éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conoedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿Qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conoedor de esta clase de perfección, de la humana y política? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos». «¿Hay alguno o no?», dije yo. «Claro que sí», dijo él. «¿Quién, de dónde es, por cuánto enseña?», dije yo. «Oh Sócrates -dijo él- Eveno<sup>28</sup>, de Paros, por cinco minas». Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y en-seña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses.

Quizá alguno de vosotros objetaría: «Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama<sup>29</sup> y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera.» Pienso que el que hable así dice palabras justas y yo voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Estos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme miente y habla en favor de mi falsa reputación. Atenienses, no protestéis ni, aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querefonte<sup>30</sup> este era amigo mío desde la juventud y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos<sup>31</sup> y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto -pero como he dicho, no protestéis, atenienses-, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito.» Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir.

---

<sup>28</sup> Eveno de Paros era poeta y sofista. Citado también por Platón en el Fedón y en el Fedro.

<sup>29</sup> Fama, en el sentido de una opinión generalizada que no responde a la realidad.

<sup>30</sup> Querefonte, cuya relación con Sócrates queda descrita, admiraba a éste profundamente. Aristófanes, en las Nubes, hace figurar el nombre de ambos al frente del Pensatorio.

<sup>31</sup> El famoso santuario de Apolo, de prestigio panhelénico y, también, entre los no griegos. La pitonisa, Pythía, que tenía un papel secundario en la jerarquía délfica, pronunciaba en trance frases inconexas que eran interpretadas por los sacerdotes.

Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, si en alguna parte era posible, allí refutaría vaticinio y demostraría al oráculo: «Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo.» Ahora bien, al examinar a éste -pues no necesito citarlo con su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando- experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación, intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación, me encaminé hacia otro de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes.

Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome disgustado y temiendo que me ganaba enemistades, pero, sin embargo, me parecía necesario dar la mayor importancia al dios. Debía yo, en efecto, encaminarme, indagando qué quería decir el oráculo, hacia todos los que parecieran saber algo. Y, por el perro, atenienses -pues es preciso decir la verdad ante vosotros-, que tuve la siguiente impresión. Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio. Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos<sup>32</sup>, a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mí. En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de tragedias, los de ditirambos y los demás, en la idea de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos.

En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos

---

<sup>32</sup> Pone su esfuerzo en comparación con los «Doce trabajos de Heracles».

artesanos incurrían en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.

A causa de esta investigación, atenienses, me he creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de tal modo que de ellas han surgido muchas tergiversaciones y el renombre éste de que soy sabio. En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto<sup>33</sup> a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates<sup>34</sup> -se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría.» Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del Dios.

Se añade, a esto, que los jóvenes, que me acompañan espontáneamente -los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos- se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan conmigo, y no consigo mismos y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil». Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada. Y como son, pienso yo, susceptibles y vehementes y numerosos, y como, además, hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo. Como consecuencia de esto me han acusado Meleto, Ánito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos y de los políticos, y Licón, en el de los oradores. De manera que, como decía yo al principio, me causaría extrañeza que yo fuera capaz de arrancar de vosotros, en tan escaso tiempo, esta falsa imagen que ha tomado tanto cuerpo. Ahí tenéis, atenienses, la verdad y os estoy hablando sin ocultar nada, ni grande ni pequeño, y sin tomar precauciones en lo que digo. Sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades, lo cual es también una prueba de

---

<sup>33</sup> Sócrates desea aclarar la diferencia entre conocer la verdad y conocer lo que no es verdad.

<sup>34</sup> Se conservan la traducción el anacoluto del texto griego.

que digo la verdad, Y que es ésta la mala fama mía y que éstas son sus causas. Si investigáis esto ahora o en otra ocasión, con firmaréis que es así.

Acerca de las acusaciones que me hicieron los primeros acusadores<sup>35</sup> sea ésta suficiente defensa ante vosotros. Contra Meleto, el honrado y el amante de la ciudad, según él dice, y contra los acusadores recientes voy a intentar defenderme a continuación. Tomemos, pues, a su vez, la acusación jurada de éstos, dado que son otros acusadores. Es así: «Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.» Tal es la acusación. Examinémosla punto por punto.

Dice, en efecto, que yo delinco corrompiendo a los jóvenes. Yo por mi parte, afirmo que Meleto delinque porque bromea en asunto serio, sometiendo a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado. Voy a intentar mostraros que esto es así.

-Ven aquí<sup>36</sup>, Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?

-Yo sí.

-Ea, di entonces a éstos quién los hace mejores.

Pues es evidente que lo sabes, puesto que te preocupa.

En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas. Vamos, di y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido en nada objeto de tu preocupación? Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?

-Las leyes.

-Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual ante todo debe conocer esto mismo, las leyes.

-Estos, Sócrates, los jueces<sup>37</sup>.

- ¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?

- Sí, especialmente.

- ¿Todos, o unos sí y otros no?

- Todos.

- Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan los hacen también mejores, o no?

---

<sup>35</sup> Termina aquí Sócrates la parte dedicada a explicar las causas de la falsa opinión que la gente tiene de él. A todos los que la han creado, bien dando origen a ella, bien difundiéndola intencionada o intencionadamente, los llama «primeros acusadores», para distinguirlos de los que realmente presentaron la acusación, cuyo texto se cita a continuación.

<sup>36</sup> El acusado podía interrogar al acusador y presentar testigos. Durante la intervención de éstos no contaba el tiempo asignado al acusado para su defensa.

<sup>37</sup> Los jueces lo eran por sorteo entre los ciudadanos. Lo mismo sucedía con los miembros del Consejo. Los asistentes a la asamblea eran todos los ciudadanos en plenitud de sus derechos.

- También éstos.  
- ¿Y los miembros del Consejo?  
- También los miembros del Consejo.  
- Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?  
- También aquéllos.  
- Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?  
- Muy firmemente digo eso.  
- Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame. ¿Te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos los hombres los que los hacen mejores y uno sólo el que los resabia? ¿O, todo lo contrario, alguien sólo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que sí o digáis que no tú y Anito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí.

Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil. ¿No es cierto que los malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

-Sin duda.

- ¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que están con él a recibir ayuda? Contesta, amigo. Pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?

-No, sin duda.

-Ea, pues. ¿Me traes aquí en la idea de que corrompo a los jóvenes y los hago peores, voluntaria o involuntariamente?

-Voluntariamente, sin duda.

- ¿Qué sucede entonces, Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos bien, en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de ignorancia, que desconozco, incluso, qué si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado, corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente, según tú dices? Esto no te lo creo yo, Meleto, y pienso que ningún otro hombre. En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago involuntariamente, de manera que tú en uno u otro caso mientes. Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza.

Pues bien, atenienses, ya es evidente lo que yo decía, que Meleto no se ha preocupado jamás por estas cosas, ni poco ni mucho. Veamos, sin embargo; dinos cómo

dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que los corrompo enseñándoles esto?

-En efecto, eso digo muy firmemente.

-Por esos mismos dioses, Meleto, de los que tratamos, hablemos aún más claramente a mí y a estos hombres. En efecto, yo no puedo llegar a saber si dices que yo enseñé a creer que existen algunos dioses -y entonces yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente ateo ni delinco en eso-, pero no los que la ciudad cree, sino otros, y es esto lo que me inculpas, que otros, o bien afirmas que yo mismo no creo en absoluto en los dioses y enseñé esto a los demás.

-Digo eso, que no crees en los dioses en absoluto.

-Oh sorprendente Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?

-No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra.

- ¿Crees que estás acusando a Anaxágoras<sup>38</sup>, querido Meleto? ¿Y desprecias a éstos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? Y, además, ¿aprenden de mí los jóvenes lo que de vez en cuando pueden adquirir en la orquesta<sup>39</sup>, por un dracma como mucho, y reírse de Sócrates si pretende que son tuyas estas ideas, especialmente al ser tan extrañas? Pero, oh Meleto, ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?

-Ciertamente que no, por Zeus, de ningún modo.

-No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo.

Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil. Parece que trama una especie de enigma para tantear. «¿Se dará cuenta ese sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?» Y digo esto porque es claro que éste se contradice en la acusación; es como si dijera: «Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses», Esto es propio de una persona que juega.

Examinad, pues, atenienses por qué me parece que dice eso. Tú, Meleto, contéstame. Vosotros, como os rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual.

- ¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas, y que no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que

---

<sup>38</sup> La fama de Anaxágoras debía de ser grande, puesto que, por estas fechas, hacía ya 29 años que había muerto en Lámpsaco. Había vivido muchos años en Atenas en el círculo de Pericles. Aunque Sócrates, en sus comienzos, se había interesado por el pensamiento de Anaxágoras, cuyas ideas le eran perfectamente conocidas, aprovecha esta ocasión para precisar que su pensamiento no tiene relación con el de los filósofos de la naturaleza.

<sup>39</sup> Probablemente un lugar en el ágora en el que se ejercía el comercio de libros. No se trata de la orquesta del teatro.

no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona, querido Meleto; si tú no quieres responder, te lo digo yo a ti y a estos otros. Pero, responde, al menos, a lo que sigue.

- ¿Hay quien crea que hay cosas propias de divinidades, y que no crea que hay divinidades?

-No hay nadie.

- ¡Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por éstos! Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que

hay divinidades. ¿o es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, puesto que no contestas. ¿No creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?

-Lo afirmo.

-Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardo nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses? Sería, en efecto, tan absurdo como si alguien creyera que hay hijos de caballos y burros, los mulos, pero no creyera que hay caballos y burros. No es posible, Meleto, que hayas presentado esta acusación sin el propósito de ponernos a prueba, o bien por carecer de una imputación real de la que acusarme. No hay ninguna posibilidad de que tú persuadas a alguien, aunque sea de poca inteligencia, de que una misma persona crea que hay cosas relativas a las divinidades y a los dioses y, por otra parte, que esa persona no crea en divinidades, dioses ni héroes.

Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente lo que ha dicho<sup>19</sup>.

## Introducción

# Correspondencia entre Isabel de Bohemia y René Descartes

René Descartes

### ***Sobre Descartes***

René Descartes fue un filósofo francés cuya obra señala el comienzo de la filosofía moderna; porque no hay filósofo posterior, incluso hasta nuestros días, que no discuta o continúe muchas de las ideas que Descartes enseñó en su obra.

Una de las ideas principales en las que Descartes puso énfasis en su filosofía es la de la razón humana como una facultad primordial. La razón es comprendida por Descartes, como la capacidad que tiene el ser humano para distinguir lo verdadero de lo falso. Pero ese deseo de verdad que todo ser humano tiene no puede ser logrado si no se dirige adecuadamente su razón, es decir, desear la verdad no es suficiente, también hay que saber buscarla. Por ello, Descartes quiso establecer un método adecuado para poder hacer esa distinción entre lo verdadero y lo falso. En esa búsqueda descubrió una verdad fundamental indubitable: que incluso si me atrevo a dudar de todo, no es posible dudar de que soy yo misma quien duda. O, dicho de otra manera, siempre que alguien duda sobre cualquier cosa u opinión, hay “debajo” de esa duda una verdad anterior: que quien duda existe, por eso mismo puede dudar.

Las tres obras más importantes de Descartes son Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas y las Reglas para la dirección del espíritu. Con su pensamiento influyó directa o indirectamente a otros filósofos como Spinoza y Leibniz, Pascal, Hume, entre tantos otros.

### ***Sobre el intercambio epistolar entre Isabel de Bohemia y René Descartes***

Tras la publicación de su obra y en particular de una de las más importantes: las Meditaciones metafísicas, Descartes se dedicó a responder a las objeciones y preguntas que le realizaron muchos hombres y mujeres de letras; entre ellos se encuentran los filósofos Thomas Hobbes y Marin Mersenne, y la princesa de Bohemia, Isabel.

Isabel de Bohemia fue una filósofa, practicante del calvinismo y miembro de la aristocracia alemana. Con ella Descartes mantuvo una larga amistad y un intercambio



constante de cartas. En una de las muchas epístolas que unió su amistad, Isabel le cuestionó uno de los problemas centrales que aparecen en sus Meditaciones Metafísicas, a saber: cómo es posible la relación entre el cuerpo y el alma si estas son dos realidades distintas. Este tema se trata en cinco cartas, tres de Isabel y dos respuestas de Descartes, que se dan entre mayo y julio de 1643.

### ***Sobre el problema de la relación entre el cuerpo y el alma***

El problema de la relación entre el cuerpo y el alma ha estado presente en muchos momentos de la historia del pensamiento, no es exclusivo de la Modernidad. Sin embargo, en el contexto de la obra de Descartes, se plantea en unos términos muy específicos.

En la introducción a las Meditaciones Metafísicas Descartes señala que el propósito central de su obra es mostrar con la sola razón la existencia Dios, y la existencia del alma y su diferencia del cuerpo.

Esta diferencia, ontológica, es la que hay entre la materia extensa y el alma. En eso se centra la objeción de Isabel a la posibilidad de la unión entre el cuerpo y el alma.

Descartes señala que al cuerpo humano no se le puede comprender específicamente con las categorías con las que se comprenden las realidades de otros cuerpos inertes.

Y señala también que con el entendimiento es posible comprender ciertas regiones de la realidad, pero no todas. El cuerpo vivido, es decir, atravesado de vida y unido al alma, que es una cosa diametralmente distinta de las meras cosas físicas, es una unión que no se puede comprender con el entendimiento sino sola en la experiencia.

Tania Guadalupe Yáñez Flores

# Correspondencia entre Descartes e Isabel de Bohemia<sup>40</sup>

**René Descartes**



**De Isabel a Descartes**

**La Haya, a 16 de mayo de 1643**

Señor Descartes:

Tan grande fue mi gozo como mi disgusto al enterarme, transcurridos unos días, de que tuvisteis intención de verme; muy adentro me llega la caridad que ibais a hacerme al consentir en tratar con persona tan ignorante y rebelde, y mucho me afecta la contrariedad que me ha hurtado tan provechosa charla. El señor Pallotti<sup>41</sup> ha hecho mucho por enardecer este anhelo al referirme las soluciones que le disteis en lo tocante a los puntos oscuros de

---

<sup>40</sup> Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba. pp. 23-41.

<sup>41</sup> Alphonse Pallotti (Pallot, PolloL), (1602-1668), gentilhomme protestante al servicio de la armada y de la corte holandesa, puso su influencia al servicio de Descartes.

la física del señor Regius<sup>42</sup>, de las que habría quedado mejor instruida si las hubiera oído de vuestros labios, como asimismo lo estaría de una cuestión que le propuse al antedicho profesor cuando pasó por esta ciudad, remitiéndome él a vos para que en vos hallase oportuna satisfacción. La vergüenza que siento al mostraros mi poco riguroso estilo me ha impedido hasta ahora pedir por escrito esa merced.

Pero tanto y tan firmemente me ha afirmado hoy el señor Pallotti que vuestra bondad es extremada con todos, y conmigo muy en especial, que he apartado de mi mente cualquier consideración que no fuera la de valerme de esa bondad para rogaros que me hagáis saber de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante. Pues parece como si toda determinación de movimiento procediera de la pulsión del objeto movido, a tenor de la forma en que lo impulsa aquello que lo mueve, o dependiera de la calidad y forma de la superficie del objeto. Requieren contacto las dos primeras condiciones, y extensión, la tercera de ellas. Excluís ésta por completo de la noción que tenéis del alma, y a mí me parece aquél imposible en cosa inmaterial. Por ello os pido una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metafísica*<sup>43</sup>, a saber, la de su substancia, separada de la acción y del pensamiento. Pues, aunque es cierto que los damos por inseparables (cosa que es, empero, dificultosa de demostrar en el vientre de la madre y cuando caemos en un desvanecimiento profundo), así como también sucede con los atributos divinos, podemos, si consideramos a entrambos por separado, hacernos de ellos una idea más completa.

Sabiendo como sé que sois el mejor médico para la endeble salud de mis especulaciones, os descubro sin reparos cuán enfermiza es y albergo la esperanza de que, fiel al juramento de Hipócrates, la remediaréis sin por ello hacerla pública. Éste es mi encarecido ruego, al que añadido el de que toleréis con paciencia las impertinencias de vuestra devota amiga y servidora.

ISABEL

**De Descartes a Isabel  
Egmond de Hoef, a 21 de mayo de 1643**

Señora:

---

<sup>42</sup> Henry le Roy (conocido como Regius). (1598-1679), médico, accedió a una cátedra en la Universidad de Utrecht, desde la que defendió el cartesianismo. Su vigor comprometió a Descartes frecuentemente; sus *Fundamenta physices* (1646) mostraron sus diferencias y a partir del prefacio a la traducción francesa de los principios Descartes se alejó de él.

<sup>43</sup> *Meditationes de prima philosophia* (edición en latín, París 1641, Ámsterdam 1642). La primera con las seis primeras series de Objeciones, la segunda con las siete definitivas. La traducción francesa (*Méditations métaphysiques*) no aparecerá hasta 1647.

El privilegio con que me honra Vuestra Alteza al remitirme una carta con sus órdenes supera con mucho a lo que yo nunca me habría atrevido a esperar y muestra mayor benevolencia para con mis defectos que ese otro privilegio al que con tanto fervor pretendía, y que era recibir esas mismas órdenes de sus labios si me hubiera cabido el honor de poder inclinarme ante ella y ofrecerle mis humildes servicios durante mi reciente estancia en La Haya. Pues me habría visto forzado, en tal caso, a admirarme a un tiempo ante excesiva copia de cosas maravillosas. Y al oír palabras más que humanas saliendo de un cuerpo tan semejante al que los pintores dan a los ángeles, hubiera sentido un arrebató como el que sin duda deben de experimentar aquellos que acaban de llegar al cielo tras la terrenal estancia. Todo ello habría mermado mi capacidad para contestar a Vuestra Alteza, que no puede por menos de haberse percatado ya de este defecto mío en las anteriores ocasiones en que me cupo el honor de conversar con ella.

Ha querido vuestra clemencia darle un respiro al dejarme huella de sus pensamientos en un papel, en el que, leyéndolos una y otra vez y acostumbándome así a su presencia, no me deslumbran tanto, aunque no vaya ello en menoscabo de la admiración que en mí despiertan, al cerciorarme de que no sólo poseen el ingenio que a primera vista se aprecia, sino que, cuanto más se los examina, más juiciosos y firmes se los halla.

Y puedo decir en verdad que la pregunta que me propone Vuestra Alteza es, a mi parecer, la que más debe hacerse en vista de los escritos que he publicado. Pues, habiendo dicho en ellos que hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que piensa, y la otra, que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él, muy poca cosa he dicho de esta última facultad, y únicamente me he esforzado en explicar bien la primera, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el cuerpo. Y para tal empresa, sólo la segunda me servía, mientras que la otra no habría sido favorable.

Pero, pues que es tan claro el entendimiento de Vuestra Alteza que nada es posible ocultarle, intentaré explicar aquí la manera en que concibo la unión del alma con el cuerpo y de qué forma tiene ésta poder para moverlo.

En primer lugar, considero que existen en nosotros unas cuantas nociones primitivas, que son como unos originales en cuyo patrón nos basamos para construir todos nuestros demás conocimientos. Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etcétera, que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.

Considero igualmente que toda la ciencia de los hombres no consiste sino diferenciar bien esas nociones y no en atribuir cada una de ellas sino a las cosas a las que les corresponden. Pues cuando pretendemos solventar alguna dificultad recurriendo a una noción que no le corresponde, no podemos por menos de equivocarnos. E igual nos sucede cuando pretendemos recurrir a una de esas nociones para explicar otra. Ya que, por ser primitivas, sólo por sí mismas pueden comprenderse todas y cada una de ellas. Y porque el uso de los sentidos nos torna mucho más familiares que las demás nociones las de la extensión, las formas y los movimientos, la causa principal de nuestros errores reside en que solemos pretender recurrir a esas nociones para explicar cosas a las que no corresponden, como sucede cuando queremos recurrir a la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o cuando pretendemos concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo remitiéndonos a la forma en que un cuerpo mueve a otro.

Y, por tanto, puesto que en las Meditaciones que Vuestra Alteza ha tenido a bien leer intento dar a concebir las nociones que corresponden únicamente al alma, diferenciándolas de las que corresponden al cuerpo, lo primero que debo explicar luego es la forma de concebir las que corresponden a la unión del alma con el cuerpo, o sólo al alma. Y creo que para este propósito puede servir lo que escribí al final de mi Respuesta a las sextas objeciones, pues no podemos buscar esas nociones simples en lugar alguno que no sea nuestra alma, que las posee todas por su propia naturaleza, pero no siempre las diferencia entre sí con claridad suficiente, o bien no las atribuye a los objetos que en realidad les corresponden.

Creo, en consecuencia, que confundimos en este caso la noción de la fuerza con la que actúa el alma en los cuerpos con esa otra con la que un cuerpo incide en otro; y que hemos atribuido ambas no al alma, pues aún no la conocíamos, sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como son la gravedad, el calor, y a todas las demás, que hemos supuesto reales, a saber, con existencia independiente de la del cuerpo, y son, en consecuencia, substancias, aunque las hayamos llamado cualidades. Y hemos recurrido para concebirlas tanto a las nociones que poseemos para conocer el cuerpo, tanto como a otras que residen en nosotros y nos permiten conocer el alma, dependiendo de que les hayamos atribuido propiedades materiales o inmateriales. Suponiendo, por ejemplo, que la gravedad sea una cualidad real, de la que no sabemos, sino que tiene fuerza para desplazar el cuerpo que la alberga hacia el centro de la Tierra, nada más fácil que concebir de qué forma mueve ese cuerpo o cómo va unida a él. Y no suponemos que sea la consecuencia de un contacto real entre dos superficies, pues somos conscientes de que contamos, en nuestro fuero interno, con una noción particular que nos permite concebir ese hecho. Opino que damos un uso equivocado a esa noción si la aplicamos a la gravedad, que no es nada que pueda separarse en realidad del cuerpo, como espero demostrarlo en el campo de la física; pero nos ha sido dada para concebir la forma en que el alma mueve el cuerpo.

Darí a pruebas de no conocer lo suficiente el incomparable ingenio de Vuestra Alteza si abundase más en estas explicaciones; y pecaría de excesiva presunción si me atreviese a pensar que mi respuesta puede dejarla satisfecha por completo. Intentaré, pues, no caer

en ninguna de las dos cosas al no añadir ya, sino que, si hay en mí capacidad para escribir o decir algo que resulte de su agrado, consideraré siempre un inmenso privilegio el poder tomar la pluma o viajar a La Haya para complacerla; y que nada hay en el mundo que me sea tan caro como obedecer a lo que disponga Vuestra Alteza. Mas no puedo hallar aquí lugar para ejercer esa fidelidad al juramento de Hipócrates a la que me insta, ya que nada me ha dicho que no sea merecedor de que todos los hombres lo conozcan y lo admiren. Sólo puedo manifestarle, a este respecto, que tiene para mí precio infinito cuanto de ella he recibido y que le daré el mismo uso que dan los avaros a sus tesoros, que ocultan tanto más cuanto más los estiman, y en cuya contemplación ponen su supremo gozo, hurtando su vista, por celos, al resto del mundo. Nada podía serme más grato que disfrutar de ello sin compartirlo, ni tengo mayor ambición que considerarme, y ser en verdad.

**De Isabel a Descartes**  
**La Haya, a 20 de junio de 1643**

Señor Descartes:

No sólo se manifiesta vuestra bondad en el hecho de mostrarme los fallos de mi razonamiento y en corregirlos, como yo pretendía, sino también en que, para que me resulte menos enojoso tomar conciencia de ellos, intentáis hacérmelos llevaderos, en perjuicio de vuestro buen criterio, con alabanzas faltas de fundamento, que me habrían sido muy precisas para sostenerme en el propósito de remediarlos si no fuera porque me he educado en un lugar cuya forma habitual de conversación me tiene acostumbrada a escuchar a personas que no saben hacerme alabanza alguna que sea fundada, con lo que suelo presumir que no yerro cuando creo lo contrario de lo que me dicen. Estoy, pues, tan habituada a contemplar mis imperfecciones que sólo me mueve ese hábito al deseo de librarme de ellas.

Puedo, por tanto, admitir sin vergüenza que he hallado en mí todas las causas de error que comentáis en vuestra carta y no me encuentro aún en condiciones de desterrarlas por completo, porque la vida que me veo obligada a llevar no me deja tiempo suficiente para adquirir un hábito de meditación que se atenga a vuestras normas. Ora los intereses de mi Casa, que no puedo descuidar, ora coloquios y distracciones que no puedo eludir atribulan con tal fuerza esta mente tan débil, irritándola o hastiándola, que adolece, luego, de prolongada incapacidad para cualquier otra cosa. Sirva esto para disculpar, así lo espero, la necedad que demuestro al no conseguir comprender la idea de que debemos percatarnos de cómo el alma (inmaterial y carente de extensión) puede mover el cuerpo atendiendo a esa otra idea vuestra, anterior, referida a la gravedad; ni por qué ese poder para impulsar el cuerpo hacia el centro de la tierra que, a la sazón, le atribuísteis de forma equivocada, dándole el nombre de cualidad, debe persuadirnos más bien de que algo inmaterial puede mover un cuerpo y de que la demostración de una verdad contraria (que nos prometéis en vuestra Física) nos confirma en la opinión de que es algo imposible, sobre todo porque esa idea (que no puede aspirar a la misma perfección y realidad objetiva que la de Dios) puede

ser fruto fingido del desconocimiento de qué es lo que impulsa en realidad esos cuerpos hacia el centro de la Tierra. Y puesto que no dan los sentidos con causa material alguna, habría podido atribuirse a su contrario, lo inmaterial, que, empero, no he sido nunca capaz de concebir sino como negación de la materia, que no puede tener comunicación alguna con ella.

Y confieso que me sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de que éste lo mueva a él. Pues si lo primero se realizase mediante la información, sería menester que esos espíritus que tienen a su cargo el movimiento fueran inteligentes, y eso vos no se lo concedéis a nada que sea corporal. Y aunque mostráis la posibilidad de lo segundo en vuestras Meditaciones filosóficas, hay, no obstante, gran dificultad en comprender que un alma, tal y como vos la habéis descrito, tras haber poseído la facultad y el hábito de razonar cabalmente, pueda perder por completo tales cosas por efecto de algún desfallecimiento, y que, siendo así que puede el alma subsistir sin el cuerpo y nada tiene en común con él, esté tan sometida a éste.

Pero, desde que habéis tomado mi instrucción a vuestro cargo, ya no considero esas formas de sentir sino como amigas que no podrán permanecer conmigo mucho tiempo, pues es mucha la certidumbre que tengo de que me explicaréis tanto la naturaleza de una substancia inmaterial, y de qué forma actúa y manifiesta sus pasiones en el cuerpo, cuanto todas las demás cosas que os proponéis mostrar. Os ruego, además, que tengáis por muy cierto que no haréis nunca caridad tal a persona que vaya a agradecerosla con mayor vehemencia que vuestra devota amiga.

ISABEL

**De Descartes a Isabel  
Egmond de Hoef, a 28 de junio de 1643**

Señora:

Obligadísimo quedo a Vuestra Alteza de que, tras haber padecido mis torpes explicaciones anteriores en lo tocante a las cuestiones que me hizo el honor de exponerme, se digne, además tener la paciencia de volver a atenderlas y proporcionarme la oportunidad de caer en la cuenta de lo que había omitido. Me parece, de entre ello, lo principal que, tras haber diferenciado tres categorías de ideas o nociones primitivas, cada una de las cuales conocemos de forma particular y mediante la comparación entre ellas, a saber, la noción que tenemos del alma, la que tenemos del cuerpo, y la de la unión que existe entre el alma y el cuerpo, tenía que haber explicado la diferencia que existe entre estas tres categorías de nociones, y entre las operaciones del alma que nos la proporcionan, y decir por qué medios podemos conseguir que todas nos resulten familiares y de fácil comprensión. Tenía, luego, tras decir por qué recurría a la comparación con la gravedad, que dejar bien claro que, aunque queramos concebir el alma como algo material (lo que equivale a concebir su

unión con el cuerpo), no tardamos mucho en caer en la cuenta de que puede separarse de él. Creo que lo dicho abarca todo cuanto Vuestra Alteza me manda que trate.

Así pues, y en primer lugar; veo una gran diferencia entre estas tres categorías de nociones, puesto que el alma sólo puede concebirse mediante el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede también conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación; y, por fin, las cosas que atañen a la unión del alma y el cuerpo sólo se conocen de forma muy oscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Más los sentidos las dan a conocer con gran claridad. De ahí que a quienes no filosofan nunca y no usan nunca sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola. Y las reflexiones metafísicas, con las que se ejercita el entendimiento puro, sirven para tornarnos familiar la idea del alma; y el estudio de las matemáticas, que ejercita de forma principal la imaginación al someter a su consideración formas y movimientos, nos acostumbra a tener nociones claras del cuerpo. Por fin, cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo.

Casi me embarga el temor de que Vuestra Alteza crea que no hablo en serio cuando digo esto; mas ello iría en contra del respeto que le debo y que siempre le tendré. Y puedo decir, sin faltar en absoluto a la verdad, que la norma principal a que me he atendido, siempre en mis estudios y me ha resultado de mayor utilidad, a lo que creo, para adquirir algunos conocimientos, ha sido la de no dedicar a diario sino muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar suelta a los sentidos y descanso a la mente. Incluyo, incluso, en el ejercicio de la imaginación todas las conversaciones serias y todo aquello de lo que tiene que estar pendiente la atención. Esto es lo que me ha movido a retirarme al campo, pues, aunque, incluso en la ciudad más ajetreada del mundo, podría disponer de no menos horas de las que dedico en la actualidad al estudio, no podría, desde luego, hacerlo con el mismo provecho si tuviera la mente fatigada por la atención que requieren los engorrosos asuntos cotidianos. Y me tomo la libertad de escribir esto a Vuestra Alteza para darle testimonio de cuán sincera admiración me causa que, pese a los negocios y cuidados de que nunca carecen las personas en las que se da la conjunción de una mente elevada y una alta cuna, haya podido entregarse a las meditaciones indispensables para ahondar en la distinción entre el alma y el cuerpo.

Pero opino que se ha debido a tales meditaciones, más que a los pensamientos que requieren una atención menor, el que le haya parecido oscura la noción que de la unión de ambos tenemos. Pues no me parece que la mente humana pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para ello, es menester concebirlas, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay que



contradicción. Y a este respecto (dando por hecho que se hallan aún muy presentes en la mente de Vuestra Alteza las razones que prueban la distinción entre el alma y el cuerpo y no queriendo rogarle que prescindiera de ellas para representarse esa noción de la unión que todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo que existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen), recurrí anteriormente a la comparación con la gravedad y otras cualidades que solemos concebir unidas a determinados cuerpos, del mismo modo que el pensamiento va unido al nuestro. Y no me preocupó que esa comparación cojeara por no ser dichas cualidades reales, que es como las imaginamos, al creer que Vuestra Alteza estaba ya persuadida por completo de que el alma es una substancia distinta del cuerpo.

Pero, puesto que Vuestra Alteza comenta que, no siendo el alma material, es más fácil atribuirle materia y extensión que capacidad para mover el cuerpo y que éste la mueva, le ruego que tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso. Y tras haberlo concebido con claridad y haberlo sentido en su fuero interno, le será fácil pensar que esa materia que ha atribuido al pensamiento no constituye el pensamiento en sí y que la extensión de esa materia es de naturaleza diferente a la extensión del pensamiento, porque aquélla reside en un lugar determinado y excluye de él la extensión de cualquier otro cuerpo, cosa que no acontece con ésta. Y, así, no podrá por menos Vuestra Alteza de volver a distinguir fácilmente el alma del cuerpo sin que sea óbice para ello el haber concebido su unión.

Diré, para concluir, que de la misma forma en que creo que es muy necesario haber comprendido bien una vez en la vida los principios de la metafísica, porque ellos son los que nos proporcionan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, creo también que sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es concentrarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos.

La devoción con que sirvo a Vuestra Alteza me autoriza a albergar la esperanza de que mi sinceridad no le desagrade. Esa misma devoción me predisponía a tratar la cuestión propuesta con mayor extensión para intentar aclarar sin más demora cuantas dificultades pueda haber en ella. Mas una enojosa noticia que acaba de llegarme de Utrecht, en donde me cita el magistrado para examinar lo que escribí acerca de uno de sus ministros<sup>44</sup>, sin tener en cuenta que se trata de un hombre que me ha calumniado de forma indigna ni que

---

<sup>44</sup> Gisbert Voët o Voetius (1585-1676), ministro, predicador y profesor de la Universidad de Utrecht, uno de los más constantes y duros adversarios del cartesianismo, atacará la nueva filosofía desde 1639 atacando a Regius (bajo la acusación de ateísmo).

lo que yo escribí acerca de él no es de pública notoriedad, me obliga a concluir aquí para dedicarme a arbitrar los medios de librarme lo antes posible de tan ingratos pleitos.

Ruego a Vuestra Alteza que me considere su más humilde y obediente servidor.

DESCARTES

## **De Isabel a Descartes La Haya, primero de julio de 1643**

Señor Descartes:

Mucho me temo que os impone tantas incomodidades la estima que por vuestras enseñanzas siento y mi deseo de disfrutar de ellas como la ingratitud de quienes prescinden de esas enseñanzas voluntariamente y querrían que prescindiera también el género humano. No os habría enviado este nuevo fruto de mi ignorancia antes de saberlo libre de las molestias de la empeñada persecución de esas personas si el señor Van Bergen<sup>45</sup> no me hubiera obligado a hacerlo antes de lo que yo estimaba oportuno, al llevar la cortesía hasta no querer irse de la ciudad si no le entregaba una respuesta a vuestra carta del 28 de junio, que me hizo ver con claridad las tres categorías de nociones con las que contamos, a qué atañen y cómo debemos aplicarlas.

También a mí me parece que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo; mas no me instruyen (como tampoco lo hacen el entendimiento y la imaginación) acerca de la forma en que lo hace. Ello es lo que me mueve a pensar que el alma tiene propiedades que no conocemos y pudieran, quizá, trastocar esa carencia de extensión del alma de la que, con sus excelentes razones, me convencieron vuestras Meditaciones metafísicas. Y dicha duda parece fundamentarse en la norma que dais en ellas, cuando habláis de lo verdadero y de lo falso y decís que todo error procede del hecho de que no nos forjamos opiniones de cosas que no vemos con claridad suficiente. Aunque el pensamiento no precise de la extensión, tampoco es cosa que le repugne, por lo que puede convenir a alguna otra función del alma no menos esencial. Al menos, destruye la contradicción de los Escolásticos de que se reside por entero en todo el cuerpo y por entero en cada una de sus partes. No me disculpo por confundir, lo mismo que el vulgo, la noción del alma con la del cuerpo; pero no por ello salgo de la primera duda. Y perderé toda esperanza de hallar certidumbre en cosa alguna del mundo si no me viene de vos, pues sólo vos habéis estorbado ese escepticismo mío al que me llevaba mi forma espontánea de razonar.

Aunque el agradecimiento me obligue a esta confesión, la tendría por muy imprudente de no ser porque conozco bien vuestra bondad y vuestra generosidad, que nada tienen que envidiar a vuestros demás méritos. No podéis darme testimonio de ellas

---

<sup>45</sup> Anthoine van Surck o Zurck, señor de Bergen, banquero y amigo de Descartes, distribuirá en Holanda los Principios y será depositario de escritos de Descartes a la partida de éste para Suecia.

que más os agradezca que estos consejos y aclaraciones que me proporcionáis y que tengo en más que los mayores tesoros que pueda nunca llegar a poseer.

Vuestra devota amiga y servidora.

ISABEL

## Introducción

# Pensamientos

Blaise Pascal

### ***Sobre Pascal***

Filósofo, físico y matemático francés, nace en 1623 en Clermont-Ferrand, Francia. Fue un niño prodigio, educado por su padre especialmente en ciencias matemáticas y físicas, desde los dieciocho años fue un científico experimental original.

El acontecimiento central en su vida fue su conversión, en 1646 entró en contacto con el movimiento jansenista (movimiento reformista católico) y quedó impresionado por el rigor y el ascetismo de aquella opción de vida, en 1654, teniendo treinta y un años de edad, decide alejarse del mundo e ingresar a la soledad del monasterio.

Así, habiendo abandonado desde muy joven el estudio de las matemáticas, de la física y de otras ciencias profanas en las que había hecho grandes progresos, decidió aplicarse a cosas más elevadas, dedicarse únicamente, todo lo que lo permitía su salud, al estudio de las Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de la moral cristiana. Murió en 1662.

### ***Sobre "Pensamientos"***

Contra el racionalismo imperante de su época, y por influencia del jansenismo, emprendió la formulación de una filosofía de signo cristiano, en la que sobresalen especialmente sus reflexiones sobre la condición humana, de la que supo apreciar tanto su grandiosa dignidad como su mísera insignificancia.

Su obra más conocida *Pensamientos* (1670), una recopilación de sus notas personales publicada por sus amigos pocos años después de su muerte. Esta obra ha tenido varios acomodos en su edición a fin de entender apologéticamente lo que el autor pretendía. La edición que nos ocupa de 1670 fue ordenada hacia 1842. Durante el segundo semestre de 1658 Pascal empezó a clasificarlas sus notas con las que preparó, sin duda, su conferencia impartida en octubre o noviembre de aquel año para proponer una Apología de la fe cristiana, pero enfermó y a partir de 1659 ya no pudo continuar con esta argumentación.

### ***Sobre lo que es más allá de la razón y la fe natural***

La obra *Pensamientos*, hace una descripción del hombre desde fuera y desde su dentro, desde su grandeza y pequeñez, de todas las contradicciones asombrosas que se encuentran en su naturaleza frágil, que ignorante e indiferente de sí mismo se decide por fin a considerarse y examinarse lo que es él, conocer también de dónde viene y lo que debe llegar a ser, demostrando la búsqueda y el alcance de una verdad divina y religiosa como respuesta, no obstante, estas demostraciones no son metafísicas, ni de fe, sino a través de lo moral, pruebas morales que llegan más al corazón que a la mente. No es que desprecie la razón humana, sólo cuestiona verla como el principio mayor dejando a un lado la naturaleza de la fe.

Víctor Hugo Cabrera Espinosa

# Pensamientos<sup>46</sup>

## Blaise Pascal



### SERIE XXII

512 - 1 “Diferencia entre el espíritu de geometría y el espíritu de sutileza”.

En el primero los principios son palpables pero alejados del uso común, de manera que nos cuesta trabajo volver la cabeza hacia ese lado por falta de costumbre, pero a poco que la volvamos vemos los principios de lleno; y tendríamos que tener el espíritu completamente falso para razonar mal sobre unos principios de tal volumen que es casi imposible que se nos escapen.

Pero en el espíritu de sutileza los principios son de uso común y están a la vista de todo el mundo. No es necesario volver la cabeza ni violentarse; sólo se trata de tener buena vista, pero hay que tenerla buena, porque los principios son tan sutiles y tan numerosos que es casi imposible que no se escape alguno. Ahora bien, la omisión de un principio lleva al error; por eso hay que tener la vista muy clara para ver todos los principios y luego la mente muy afinada para no razonar equivocadamente sobre los principios conocidos.

Todos los geómetras serían por lo tanto sutiles si tuviesen buena vista ya que no razonan equivocadamente sobre los principios que conocen. Y las inteligencias sutiles serían geómetras si pudiesen forzar su vista hacia los principios desacostumbrados de la geometría.

---

<sup>46</sup> Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Gredos. número varios.

Lo que hace por lo tanto que algunas inteligencias sutiles no sean geómetras es que les es imposible volverse hacia los principios de geometría, pero lo que hace que haya geómetras que no sean sutiles es que no ven lo que está ante ellos y que, estando acostumbrados a los principios netos y groseros de la geometría y a no razonar más que después de haber visto y manejado sus principios, se pierden en las cosas sutiles en las que los principios no se dejan manejar así. Casi no se les ve; se les siente más que se les ve; cuesta muchísimo hacérselos sentir a aquellos que no los sienten por sí mismos. Son cosas tan delicadas y tan numerosas que hay que tener un sentido muy sensible y muy neto para sentirlas y juzgar con rectitud y precisión, de acuerdo con ese sentimiento, sin poder demostrarlo casi nunca por orden, como en la geometría, porque no se poseen así los principios y sería una cosa interminable intentarlo. Hay que ver la cosa de golpe, de una sola mirada y no por progresión y razonamiento, por lo menos hasta cierto grado. Y así, es raro que los geómetras sean sutiles y que los sutiles sean geómetras, debido a que los geómetras quieren tratar geoméricamente esas cosas sutiles y hacen el ridículo al querer empezar por las definiciones y seguir por los principios, lo cual no es la manera de obrar en esta clase de razonamientos. No que el espíritu no lo haga, pero lo hace tácitamente, naturalmente y sin arte. Porque la expresión es comprendida por todos los hombres, pero el sentimiento sólo pertenece a unos pocos. Y las inteligencias sutiles, por el contrario, al haberse acostumbrado así a razonar de una sola ojeada, se quedan tan asombradas cuando les presentamos proposiciones en las que no comprenden nada y en las que para entrar hay que pasar por definiciones y principios tan áridos que no están acostumbradas a ver tan en detalle que sienten repulsión y asco hacia ellos.

Pero las inteligencias falsas no son nunca ni sutiles ni geómetras. Los geómetras que sólo son geómetras tienen por lo tanto inteligencia recta, pero a condición de que se les expliquen todas las cosas por definiciones y principios; de lo contrario son falsos e insoportables porque sólo son rectos sobre los principios bien esclarecidos.

Y los sutiles que sólo son sutiles no pueden tener la paciencia de descender hasta los primeros principios de las cosas especulativas y de imaginación que no han visto nunca en el mundo y totalmente fuera de uso.

423 – 277 “El corazón tiene sus razones...”

El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; lo sabemos por mil cosas.

Digo que el corazón ama al ser universal naturalmente y a sí mismo naturalmente, en la medida en que se entrega a ellos y se endurece contra el uno o el otro a su elección. Habéis rechazado al uno y conservado al otro. ¿Es por razón por lo que os amáis?

199 - 72 “Desproporción del hombre”

Desproporción<sup>47</sup> del hombre.

---

<sup>47</sup> Chevalier añade en nota: «incapacidad».

(He aquí a donde nos llevan los conocimientos naturales. Si éstos no son verdaderos no existe la verdad en el hombre, y si lo encuentra en ellos un gran motivo de humillación, obligado a rebajarse de una u otra manera. Y puesto que no puede subsistir sin creer en ellos, deseo, antes de entrar en mayores investigaciones de la naturaleza, que la considere una vez con seriedad y con calma; que se mire también a sí mismo y que juzgue si tiene alguna relación con ella, por la comparación que hará entre esas dos imágenes.)

Que el hombre contemple por lo tanto a la naturaleza entera en su alta y plena majestad, que aparte la vista de los objetos bajos que le rodean; que observe esa deslumbrante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la tierra se le aparezca como algo insignificante<sup>48</sup> en comparación<sup>49</sup> con el amplio círculo que ese astro describe y que se asombre de que ese amplio círculo mismo no sea más que un punto casi imperceptible con respecto al que esos astros, que ruedan por el firmamento, abarcan. Pero si nuestra vista se detiene allí, que la imaginación siga más lejos; se cansará antes de concebir que la naturaleza de suministrarle motivos. Todo el mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima, es inútil que incrementemos nuestras concepciones más allá de los espacios imaginables, sólo engendraremos átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. En fin, la mayor muestra sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento.

Que el hombre, después de haber vuelto a sí mismo, considere lo que es en comparación con lo que existe y que se mire como perdido<sup>50</sup>, y que desde esa pequeña mazmorra en que se encuentra alojado, me refiero al universo, aprenda a estimar los reinos, las ciudades, las casas y a él mismo en su justo valor.

¿Qué es el hombre en el infinito?

Pero, para presentarle otro prodigio igualmente asombroso, que busque en lo que conoce las cosas más insignificantes, que una cresa<sup>51</sup> le ofrezca en la pequeñez de su cuerpo unas partes infinitamente más pequeñas: piernas con coyunturas, venas en las piernas, sangre en las venas, humores en la sangre, gotas en esos humores, vapores en esas gotas; que dividiendo aún más estas últimas cosas agote sus fuerzas en esas concepciones y que el último objeto al que pueda llegar sea ahora el de nuestro razonamiento. Pensará tal vez que ésa es la máxima pequeñez de la naturaleza.

---

<sup>48</sup> El texto de Pascal dice: «Que la terre lui paraisse comme un point ...». La palabra point tenía entonces, entre otros, el significado de «cosa insignificante, imperceptible»: «[ ... ] monstre de qui les yeux regardent comme un point tous les bienfaits des dieux». (La Fontaine, Fábulas, VIII, 25.)

<sup>49</sup> El texto de Pascal dice: «au prix du vaste tour que cet astre décrit ... ». La expresión au prix de tenía entonces el significado de «en comparación con». Vaugelas, sin embargo, considera su uso en este sentido como una falta, pero el Diccionario de la Academia, 1.ª ed., 1694, registra dicho significado: «Le bois le plus funeste et le moins fréquenté, est au prix de Paris un lieu de suréte». (Boileau, op. cit., VI, 90.)

<sup>50</sup> Chevalier añade, en el texto: «en ese pequeño rincón de la naturaleza».

<sup>51</sup> «Cresa»: larva de algunos dípteros.



Quiero hacerle ver ahí un nuevo abismo. Quiero pintarle, no solamente el universo visible, sino la inmensidad de la naturaleza que se puede imaginar en el interior de ese átomo reducido a su mínima expresión. Que vea en él una infinidad de universos, de los que cada uno tiene su firmamento, sus planetas, su tierra y en la misma proporción que en el mundo visible; en esa tierra, animales y en fin cresas<sup>52</sup> en las cuales encontrará lo que las primeras han dado, y al encontrar todavía en los demás la misma cosa sin fin y sin reposo, se pierde en esas maravillas tan asombrosas en su pequeñez como las otras en su extensión ¿porque quién no se admirará de que nuestro cuerpo que hace un momento no era perceptible en el universo, él mismo imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo o más bien un todo en relación con la nada a la que no se puede llegar? ¿Quién que se considere de esta manera no se espantará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre esos dos abismos de lo infinito y de la nada, temblará a la vista de esas maravillas, y creo que, al cambiarse su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigar sobre ellas con presunción?

Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre la nada y el todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y sus principios están para él irrevocablemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de que ha salido y el infinito en el que está inmerso.

¿Qué hará, pues, sino percibir cierta apariencia del medio de las cosas en una eterna desesperanza de conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y han sido llevadas hasta el infinito. ¿Quién seguirá esos asombrosos pasos? El autor de esas maravillas las comprende. Nadie más puede hacerlo<sup>53</sup>.

A falta de haber contemplado esos infinitos, los hombres se han dedicado temerariamente a la búsqueda de la naturaleza, como si tuviesen alguna analogía con ella.

Es cosa extraña que hayan querido comprender los principios de las cosas y de ahí llegar hasta el conocimiento de todo, por una presunción tan infinita como su objeto. Porque no cabe duda de que no se puede formar este propósito sin una presunción o sin una capacidad infinitas, como la naturaleza.

Cuando se tiene instrucción se comprende que la naturaleza, al haber grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas, éstas tienen toda su doble infinitud. Por eso vemos que todas las ciencias son infinitas en la extensión de sus investigaciones, ¿pues quién duda de que la geometría, por ejemplo, tiene una infinidad de infinitudes de

---

<sup>52</sup> Chevalier añade en nota: «y en esas cresas, una infinidad de universos parecidos a los que acaba de conocer, y siempre profundidades semejantes, sin fin y sin reposo. He aquí una idea imperfecta de la verdad de las cosas que quienquiera que la haya considerado sentirá hacia la naturaleza el respeto que se le debe, y hacia él mismo el desprecio aproximado que debe tener».

<sup>53</sup> Chevalier añade en nota: «De esos dos infinitos de la naturaleza, en grandeza y en pequeñez, el hombre concibe más fácilmente el de la grandeza que el de la pequeñez».

proposiciones que exponer? Son también infinitas en la multiplicidad y la complicación de sus principios, ¿pues quién no ve que los que se proponen como últimos no se sostienen por sí mismos y se apoyan en otros que, teniendo a su vez otros por apoyo, no toleran jamás un último principio?

Pero establecemos últimos (principios) que lo parezcan a la razón, como se hace con las cosas materiales en las que llamamos punto indivisible a aquel más allá del cual nuestros sentidos nada perciben, aunque sea divisible indefinidamente y por su naturaleza.

De esos dos infinitos de las ciencias, el de grandeza es mucho más perceptible, y por eso ha habido algunas personas que han pretendido conocer todas las cosas. Voy a hablar de todo, decía Demócrito<sup>54</sup>.

Pero la infinitud en la pequeñez es mucho menos visible. Los filósofos se han propuesto conseguirlo desde hace tiempo y en eso es en lo que todos ellos han fracasado. Esto es lo que ha dado lugar a esos títulos tan frecuentes de los principios de las cosas, de los principios de la filosofía, y otros por el estilo, tan pretenciosos<sup>55</sup> en verdad, aunque menos en apariencia que este otro que resalta sobre todos: De omni scibili.

Nos creemos verdaderamente mucho más capaces de llegar al centro de las cosas que de abarcar su circunferencia, y la extensión del mundo nos sobrepasa visiblemente. Pero como somos nosotros los que rebasamos las cosas pequeñas, nos creemos más capaces de poseerlas y, sin embargo, no se precisa menos capacidad para llegar hasta la nada que hasta el todo. La necesitamos infinita para lo uno y para lo otro y me parece que aquel que hubiese comprendido los últimos principios de las cosas, podría también llegar a conocer el infinito. Lo uno depende de lo otro y lo uno conduce a lo otro. Estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de haberse alejado y se encuentran en Dios y en Dios solamente.

Conozcamos, pues, nuestro alcance. Somos algo y no somos todo. Lo que tenemos de ser nos priva del conocimiento de los primeros principios que nacen de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos oculta la visión de lo infinito.

Nuestra inteligencia ocupa en el orden de las cosas inteligibles el mismo rango que nuestro cuerpo en la extensión de la naturaleza.

Limitados en todo, este estado que ocupa el centro entre dos extremos se encuentra en todas nuestras potencias. Nuestros sentidos no perciben nada excesivo: demasiado ruido nos ensordece; demasiada luz nos deslumbra; demasiada distancia y demasiada proximidad nos impiden ver. Demasiada extensión y demasiada brevedad en el

---

<sup>54</sup> Chevalier añade en nota: «pero además de que es poco hablar de todo simplemente, sin demostrar y conocer, es imposible hacerlo, ya que la multitud infinita de las cosas nos está tan oculta que todo lo que podemos expresar con palabras o con pensamientos es sólo un rasgo invisible ... Vemos a primera vista que la aritmética sola ofrece proposiciones innumerables, y lo mismo sucede con todas las ciencias».

<sup>55</sup> El texto de Pascal dice: «[ ...] et aux semblables aussi fastueux en effect...». La palabra fastueux no significaba, como ahora, «magnífico», «suntuoso», sino «pretencioso»: «[ ...] les commentateurs et les scolastes [ ...] si chargés d' une vaine fastueuse érudition ... ». (La Bruyère, op. cit., XIV, 72.)

razonamiento lo oscurecen; demasiada verdad nos abruma. Conozco a algunos que no pueden comprender que a quien, de cero, quita cuatro, le quede cero. Los primeros principios tienen demasiada evidencia para nosotros; demasiado placer nos fatiga; demasiadas consonancias desagradan en la música, y demasiados favores nos irritan. Queremos tener con qué pagar con creces<sup>56</sup> la deuda. Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exolvi posse. *Ubi multum antevenere pro gratia odium redditur*<sup>57</sup>. No notamos ni el exceso de calor ni el exceso de frío. Las cualidades exclusivas nos son enemigas y no sensibles: no las sentimos, las padecemos. Un exceso de juventud y un exceso de vejez impiden la inteligencia; demasiada y demasiado poca instrucción.

En fin, las cosas excesivas son para nosotros como si no existiesen; y no existimos respecto a ellas; se nos escapan o nosotros a ellas.

Éste es nuestro verdadero estado. Es lo que nos hace incapaces de conocer verdaderamente y de ignorar totalmente. Bogamos en un medio vasto, siempre inseguros y flotantes, llevados de un extremo a otro; cualquier mojón al que pensemos atarnos y asegurarnos se menea, nos deja, y si le seguimos, no nos deja asirnos a él, se escurre de nuestras manos y huye en eterna huida: nada se detiene a esperarnos. Éste es el estado que nos es natural y, sin embargo, el más opuesto a nuestra inclinación. Ardemos en deseos de encontrar unos fundamentos sólidos, una última base firme para edificar sobre ella una torre que se eleve hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se resquebrajan y la tierra se abre hasta los abismos.

No busquemos, por lo tanto, ninguna seguridad y firmeza; nuestra razón siempre queda decepcionada por la inconstancia de las apariencias; nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos que lo encierran y le huyen.

Una vez bien comprendido esto, creo que nos mantendremos tranquilos, cada cual en el estado en que la naturaleza le ha puesto.

Al estar este medio que nos ha correspondido en el reparto siempre distanciado de los extremos ¿qué importa que otro ser tenga algo más de comprensión de las cosas? Si la tiene, y si las toma desde un poco más alto, ¿no está, de todos modos, inmensamente alejado del fin, y la duración de nuestra vida no es igualmente ínfima con respecto a la eternidad, aunque dure diez años más?

A la vista de esos infinitos todos los finitos son iguales, y no veo por qué asentar nuestra imaginación en uno más bien que en otro. La mera comparación que hacemos entre nosotros y lo finito nos aflige.

---

<sup>56</sup> Lafuma lee surpasser; Chevalier, surpayer.

<sup>57</sup> «Los favores son gratos mientras creemos que podremos devolverlos; si rebasan mucho ese límite, la gratitud da paso al odio.» (Tácito, Anales, IV, 18. Montaigne, op. cit., m, 8.)

Si el hombre se estudiase así mismo<sup>58</sup> vería hasta qué punto es incapaz de ir más lejos. ¿Cómo podría ser que una parte conociese el todo? Pero aspirará tal vez a conocer por lo menos las partes con las que guarda proporción. Ahora bien, las partes del mundo tienen todas tal proporción y tal concatenación unas con otras, que considero imposible conocer a la una sin la otra y sin el todo.

El hombre, por ejemplo, tiene relación con todo lo que conoce. Necesita espacio para contenerle, tiempo para durar, movimiento para vivir, elementos para componerle, calor y alimentos para alimentarse, aire para respirar. Ve la luz, siente los cuerpos, en fin, todo tiene afinidad con él. Por lo tanto, para conocer al hombre hay que saber a qué es debido que necesite aire para subsistir, y para conocer el aire, hay que saber por qué tiene esa relación con la vida del hombre, etc. La llama no vive sin aire; por lo tanto, para conocer a aquélla hay que conocer a éste.

Así, al ser todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas ellas ligadas por una relación mutua natural e insensible que une a las más lejanas y a las más diferentes, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, como conocer el todo sin conocer detalladamente las partes.

(La eternidad de las cosas en sí mismas o en Dios debe también asombrarnos de nuestra poca duración. La inmovilidad fija y constante de la naturaleza, comparada con el cambio continuo que se produce en nosotros debe producir el mismo efecto.)

Y lo que completa nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas y nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de diverso género, de alma y de cuerpo. Porque es imposible que la parte que razona en nosotros no sea espiritual, y si se pretendiese que somos simplemente corporales, ello nos excluiría aún más del conocimiento de las cosas, ya que no hay nada tan inconcebible como decir que la materia se conoce a sí misma. No nos es posible conocer cómo se conocería<sup>59</sup>.

Y por eso si no (somos) más que materiales, no podemos conocer nada de nada, y si estamos compuestos de espíritu y de materia no podemos conocer perfectamente las cosas simples, espirituales o corporales<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Chevalier añade: «el primero».

<sup>59</sup> Chevalier añade en nota: «Y lo que completa nuestra impotencia es la sim-plicidad de las cosas, comparada con nuestro estado doble y compuesto. Hay absurdidades insuperables que combatir en este punto; porque es tan absurdo como impío negar que el hombre está compuesto de dos partes de diferente naturaleza, de alma y de cuerpo. Esto nos hace impotentes para conocer todas las cosas. Porque si se niega esta composición y se pretende que somos sólo corporales, deo que se juzgue hasta qué punto la materia es incapaz de conocer la materia. No hay nada más imposible que esto. Concibamos pues que esa mezcla de espíritu y de barro nos desproporciona».

<sup>60</sup> Chevalier añade en nota: «Pues, ¿cómo conoceríamos distintamente la materia, ya que la sustancia que opera en este conocimiento es en parte espiritual, y cómo conoceríamos claramente las sustancias espirituales, teniendo un cuerpo que nos hace más pesados y nos hace bajar hacia la tierra?».

De ahí viene que casi todos los filósofos confundan las ideas de las cosas y hablen de las cosas corporales espiritualmente y de las espirituales corporalmente, porque dicen con osadía que los cuerpos tienden a caer, que aspiran a su centro, que no quieren ser destruidos, que temen al vacío, que (tienen) inclinaciones, simpatías, antipatías, cosas todas que solamente corresponden a los espíritus. Y, hablando de los espíritus, consideran que ocupan un lugar, y les atribuyen desplazamientos de un lugar a otro, que son cosas que únicamente corresponden a los cuerpos.

En vez de admitir las ideas de esas cosas puras, las impregnamos de nuestras cualidades e impregnamos a nuestro ser compuesto con todas las cosas simples que contemplamos.

¿Quién no creerá, al vernos componer todas las cosas de espíritu y de cuerpo que esa mezcla nos sería comprensible? Es, sin embargo, la cosa que menos comprendemos; el hombre es para sí mismo el más prodigioso objeto de la naturaleza, porque no puede concebir lo que es un cuerpo y todavía menos lo que es un espíritu. Esto constituye el colmo de las dificultades y, sin embargo, eso es su propio ser: *modus quo corporibus adherent spiritus comprehendere ab homine non potest, et hoc tamen homo est.*

En fin, para agotar la prueba de nuestra debilidad, terminaré con estas dos consideraciones.

200 - 347 H. 3 "El hombre es sólo una caña"

El hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero, aunque el universo le aplastase, el hombre seguiría siendo superior a lo que le mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce.

Toda nuestra dignidad consiste, por lo tanto, en el pensamiento. Desde ahí es desde donde debemos elevarnos y no desde el espacio, desde el tiempo, que no sabríamos llenar. Esforcémonos, pues, en pensar mucho: he ahí el principio de la moral.

## Introducción

# El puesto del hombre en el cosmos

Max Scheller

### ***Sobre Scheler***

Max Scheller, filósofo alemán, pensador asistemático y original. Nacido en 1874, de padre protestante y madre judía. Bautizado Católico, aunque, finalmente, se apartará de estas creencias.

Partidario de la fenomenología de Husserl, sin embargo, con el paso del tiempo, realizará su propia interpretación, lo que hará que Husserl lo excluya de su círculo más cercano.

En 1921 abandona la fe católica junto a su mujer, por lo que la Universidad de Múnich le retira el permiso para enseñar, mismo que, después de la guerra, se le restituirá con la invitación para impartir la cátedra de filosofía y sociología, así como para dirigir el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales. Contrae segundas nupcias con una de sus alumnas, quien posteriormente se convertirá en su editora.

Muere en 1928, después de aceptar un puesto en la Universidad de Frankfurt que no llega a ocupar, justo en la cúspide de su producción filosófica y de su carrera docente.

### ***Sobre "El puesto del hombre en el cosmos"***

En un primer momento, su pensamiento se encuentra centrado en las cuestiones éticas. Critica la postura kantiana al considerarla una ética del resentimiento, pues en nombre del deber se erradica la posibilidad de felicidad. Para él, no es el deber, sino el valor lo que integrará el concepto ético primordial, gracias a este, se reconocen las cualidades por las que las cosas buenas se convertirán en bienes. En un segundo momento, su atención se centra en la noción de ser humano, y asume que, la época en la que se encuentra, dificulta la comprensión del mismo. Más aun, reconoce la urgencia de preguntarse por las diferencias entre el hombre y el animal.

La muerte lo sorprende al encontrarse trabajando en su concepción de persona, primero con un sentido antropológico; segundo, con uno de carácter metafísico.

Sus escritos sobre el particular serán completados con la conferencia que impartió en 1927: El puesto singular del hombre, dando como resultado el texto: El puesto del hombre en el cosmos, que se publicará un año después de su muerte.

### ***Sobre la persona como espíritu***

En él se aprecia la búsqueda por comprender al ser humano. Reconoce cuestiones únicas de la persona, como su capacidad de objetivar para conocer y reconocerse a sí mismo, es decir, la autoconciencia. Identificará al espíritu con la persona, por lo que ésta no solo será cuerpo y alma, sino, esencialmente, espíritu, lo que, a diferencia de las otras dos nociones, será imposible de objetivar.

Mantiene la concepción dinámica del hombre en niveles funcionales y ontológicos irreductibles entre sí. Identifica su condición espiritual con lo divino, a manera de una manifestación de éste. Igualmente, hablará de la coparticipación de las personas para poder conocer al otro y a sí mismos, lo que, para él, solamente se logrará a través del amor.

Según una opinión extendida, con este texto, la Antropología Filosófica nace como disciplina formal dentro de la academia y él se gana el título de pionero de esta materia como ciencia propia.

Ma. Antonieta Romano Esqueda

# El puesto del hombre en el cosmos<sup>61</sup>

**Max Scheler**



Pero en este punto se plantea la cuestión fundamental en relación con nuestro problema: si se atribuye inteligencia al animal, ¿existe entonces algo más que una simple diferencia de grado entre el hombre y el animal, puede haber todavía una diferencia esencial? O bien: ¿hay en el hombre, más allá de los estadios esenciales aquí tratados, algo totalmente distinto, específicamente suyo, que nada tiene que ver con la facultad de elegir y la inteligencia y que no se agota en éstas?

Aquí los caminos se bifurcan radicalmente. Los unos quieren reservar al hombre la inteligencia y la facultad de elegir y negársela al animal: si bien reconocen una diferencia más que cuantitativa entre ellos, una diferencia esencial, afirman que ésta se halla donde en mi opinión, no existe ninguna diferencia esencial. Los otros, particularmente todos los evolucionistas de las escuelas de Darwin y de Lamarck, niegan, con Darwin, G. Schwalbe y también W. Köhler, que haya una diferencia última entre el hombre y el animal, precisamente porque también el animal posee inteligencia; así en cierto modo siguen la gran teoría monista del hombre que yo denomino teoría del «homo faber», y evidentemente tampoco reconocen ningún sentido metafísico, ninguna metafísica del hombre, es decir, ninguna relación distintiva que el hombre como tal pudiera tener con el fundamento del mundo.

Por lo que a mí respecta, rechazo ambas teorías y sostengo: la esencia del hombre y lo que puede llamarse su «puesto singular» está por encima de lo que se denomina inteligencia y facultad de elegir, y tampoco se captaría imaginando un acrecentamiento

---

<sup>61</sup> Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona: Alba. pp. 65-79.



cuantitativo, ni siquiera infinito, de estas dos facultades. Pero su esencia tampoco se captaría si lo novedoso, lo que hace que el hombre sea hombre, se concibiera exclusivamente como un nuevo estadio, esencial de funciones y capacidades psíquicas y vitales que viniera a sumarse a los estadios psíquicos que son el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia y la facultad de elegir, y cuya elucidación, por tanto, sería competencia de la psicología y de la biología.

El nuevo principio está fuera de todo lo que, en el más amplio sentido del término, podemos llamar «vida». Lo único que hace que el hombre sea «hombre» no es un nuevo estadio vital, ni todavía menos uno de los estadios de manifestación de la vida, la «psique», sino un principio opuesto a toda vida en general, incluida la vida del hombre. una realidad esencial verdaderamente distinta, del todo irreductible a la «evolución natural de la vida» y que, de poder atribuirse a algo, sería al primer fundamento de las cosas: al fundamento mismo, del que la «vida» es una de sus grandes manifestaciones.

Los griegos afirmaron ya tal principio y lo llamaron «Razón». No obstante, nosotros preferimos utilizar un término más amplio para esa x, un término que, si bien incluye el concepto «razón», aparte del «pensamiento conceptual» comprende determinado tipo de «intuición», la intuición de fenómenos originarios o esencias, además de cierta clase de actos emocionales y volitivos como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, el maravillarse, la dicha y la desesperación, el libre arbitrio: el término «espíritu». Por otra parte, llamamos «persona» al centro de actividad que es la manifestación del espíritu en el seno de las esferas del ser finito, distinguiéndolo radicalmente de todo centro funcional de vida, llamado también «psíquico» cuando se lo considera desde el punto de vista interno.

Pero ¿qué es este «espíritu», este principio nuevo y tan decisivo? Pocas veces un término ha sido objeto de tantos abusos como éste, un término por el que sólo unos pocos entienden algo preciso. Si en la cúspide del concepto de espíritu situamos su particular función cognoscitiva, el tipo de saber que sólo él puede ofrecer, entonces la determinación fundamental de un ser espiritual, sea cual sea su constitución psicológica, es su desvinculación existencial de lo orgánico, su libertad, su independencia, o la del centro de su existencia, respecto del cerco, de la presión, de la dependencia de lo orgánico, de la «vida» y de todo lo que pertenece a la vida, y también, por lo tanto, de su propia «inteligencia» impulsiva.

Un ser «espiritual» ya no está, pues, ligado al impulso y al medio, es un ser «libre respecto del medio» y así queremos llamarlo nosotros «abierto al mundo»: este ser tiene «mundo». Además, este ser es capaz de elevar a rango de «objetos» los centros de «resisten-cia» y de reacción de su medio -centros que, como al animal, también a él le están dados originariamente, sólo que el animal, es lo único que tiene y se pierde en ellos extático-, y de captar el mismo será sí de estos objetos, sin la restricción que este mundo de objetos o su presencia experimentan por obra del sistema vital impulsivo y de las funciones y órganos sensoriales en que se fundan.

Espíritu es, pues, objetividad, posibilidad de ser determinado por el ser-así de las cosas mismas. Sólo «tiene» espíritu el ser vivo capaz. de alcanzar objetividad plena. O más

exactamente: sólo es «portador» de espíritu el ser cuya relación fundamental con la realidad fuera de él y en él, a diferencia del animal y de su inteligencia, ha invertido su dinámica.

¿En qué consiste esta «inversión»?

En el animal, sea cual sea su grado de complejidad, toda acción, toda reacción, incluso la «inteligente», tiene su origen en determinado estado fisiológico de su sistema nervioso, al que corresponden, en la vertiente psíquica, los instintos, los impulsos y las percepciones sensibles. Lo que no resulta interesante a los instintos y a los impulsos no es dado, y lo que es dado, lo es sólo como centro de resistencia para sus apetitos y repulsiones, es decir, para el animal en tanto que centro biológico. Así pues; el punto de partida desde un estado psicofisiológico constituye siempre el primer acto del drama de una conducta animal en relación con su miedo. La estructura del medio está exactamente ajustada y de forma plenamente «cerrada» a la peculiaridad fisiológica e, indirectamente, a la peculiaridad morfológica del animal, así como a su estructura impulsiva y sensorial, que constituyen una rigurosa unidad funcional.

Todo cuanto el animal puede sentir y captar de su medio se halla dentro de los seguros cercos y límites de la estructura de su medio. El segundo acto del drama de la conducta animal es cierta modificación real del medio resultante de su reacción ante el fin impulsivo, de carácter rector. El tercer acto es el estado psicofisiológico así modificado. La conducta animal transcurre siempre según esta pauta:

Algo totalmente distinto ocurre en el caso de un ser dotado de «espíritu», Este ser, cuando y en la medida en que, por decirlo así, se sirve de su espíritu, es capaz de una conducta que transcurre de modo exactamente opuesto. El primer acto de este nuevo drama, del drama humano, es: la conducta es «motivada» por el puro ser así de un complejo de representaciones e intuiciones elevado al rango de objeto, y ello de un modo fundamentalmente independiente del estado psíquico y fisiológico del organismo humano, independiente de sus impulsos y de la vertiente externa sensible del medio, que se refleja precisamente en ellos y que está siempre modalizada (visual o acústicamente, etc.). El segundo acto del drama es la libre inhibición, desde el centro personal de un impulso o la desinhibición de un impulso inicialmente contenido (y de la correspondiente reacción). El tercer acto es una modificación, vivida como valiosa y definitiva, de la objetividad de una cosa. La forma de tal comportamiento es la «apertura al mundo», la fundamental sustracción a la jurisdicción del medio:

Este comportamiento, una vez que está presente de forma constitutiva, es por naturaleza susceptible de ser ampliado ilimitadamente, hasta donde alcanza el «mundo» de las cosas existentes.

El hombre es la X que puede comportarse ilimitadamente de modo «abierto al mundo». Llegar a ser hombre es elevarse a la apertura del mundo en virtud del espíritu.

El animal no tiene «objetos»: vive estáticamente en su medio, que por decirlo así lleva consigo allí donde va, como el caracol lleva incorporada su casa en forma de estructura, no es capaz de convertir este medio en objeto. Ese peculiar alejamiento, ese distanciamiento del «medio, que deviene «mundo» (o más exactamente, un símbolo del mundo) del que el hombre es capaz, no puede llevarlo a cabo el animal, incapaz de transformar en «objetos» los centros de «resistencia» delimitados afectiva e impulsivamente. Ser- objeto es, pues, la categoría más formal de la vertiente lógica del espíritu. Yo diría que el animal está demasiado ligado esencialmente a y ajustado en la realidad vital de sus estados orgánicos como para poder captarla «en forma de objeto». Ciertamente, el animal no vive ya en su medio de forma absolutamente estática (como vive en su medio el impulso afectivo de la planta, carente de sensación, representación y conciencia, sin ningún tipo de acción retroactiva de los estados propios del organismo sobre un centro interior); en virtud de la separación de los sistemas sensorial y motor y de la permanente retroacción de sus contenidos sensoriales, el animal, por decirlo así, se ha recobrado a sí mismo: posee un «esquema corporal». No, obstante, el animal sigue comportándose con el medio de forma estática, incluso cuando lo hace «inteligentemente». Y su inteligencia permanece condicionada orgánica, impulsiva y prácticamente.

El acto espiritual del que el hombre es capaz, a diferencia de la simple actividad retroactiva del esquema corporal animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una segunda dimensión y estadio del acto reflejo. Llamaremos a este acto «recogimiento», y a este acto y a su fin, el fin de este «recogerse», lo denominaremos abreviadamente «conciencia de sí mismo como centro de acción espiritual» o «autoconciencia», el animal, a diferencia de la planta, tiene conciencia, pero no tiene autoconciencia, como ya vio Leibniz. No se posee así mismo, no es dueño de sí, y por ende tampoco es consciente de sí.

Recogimiento, autoconciencia y capacidad de transformar en objeto la resistencia originaría al impulso constituyen una estructura única e indivisible que es exclusiva del hombre.

Con este hacerse autoconsciente, con este nuevo repliegue y centramiento de su existencia posibilitados por el espíritu, se ha dado ya la segunda nota esencial del hombre. Gracias a su espíritu, el ser que llamamos «hombre» no sólo es capaz de ampliar el medio dotándolo de la dimensión de mundo y de transformar en objeto las resistencias, sino que también puede -y esto es lo más admirable- volver a transformar en objeto su propia constitución psíquica y fisiológica y cualquier vivencia psíquica, cada una de sus funciones vitales. Ésta es la única razón por la que este ser también es capaz de quitarse libremente la vida. El animal oye y ve, pero sin saber que oye y ve.

La psique animal funciona, vive, ¡pero el animal no puede ser un psicólogo ni un fisiólogo! Hemos de pensar en muy raros estados estáticos del hombre- remisión del estado de hipnosis, ingestión de determinadas drogas, cierras técnicas de suspensión consciente (es decir, con la ayuda del espíritu) de la actividad del espíritu, como por ejemplo cualquier tipo de culto orgiástico-, para colocarnos en cierto modo en la situación habitual del animal. Éste tampoco vive sus impulsos como suyos, sino como movimientos y repulsiones

dinámicos cuyo origen está en las mismas cosas del medio. El hombre primitivo, que todavía se halla próximo al animal en lo tocante a ciertos rasgos psíquicos, no dice «yo detesto esta cosa», sino «esta cosa es tabú». Para la conciencia animal sólo existen estas atracciones y repulsiones con origen en los seres del medio. El mono que salta permanentemente de un lado a otro vive, por decirlo así, sumido en intensos estados estáticos puntuales. (Patológica fuga de ideas en el hombre.) El animal no dispone de una «voluntad» más duradera que los impulsos y su cambio, que pueda garantizar la continuidad en el cambio de sus estados psicofísicos. El animal llega siempre, por decirlo así, a un lugar distinto del que «quiere» llegar. La sentencia de Nietzsche según la cual «El hombre es el animal que puede prometer» es profunda y correcta.

Cuatro son los estadios esenciales de manifestación de lo real en relación con su ser interior y propio. Los seres inorgánicos carecen de todo ser interior y propio; no poseen ningún centro que les pertenezca ópticamente, y por tanto tampoco tienen medio, entorno. Lo que en este mundo de objetos llamamos unidad, hasta las moléculas, los átomos y los electrones, depende exclusivamente de nuestro poder de dividir los cuerpos realmente o mentalmente. Toda unidad corpórea inorgánica lo es sólo relativamente a determinada ley de su efecto sobre otros cuerpos. Los centros de fuerza no espaciales pero responsables del fenómeno de prolongación en el tiempo que, metafísicamente, hemos de atribuir a los seres corpóreos, son centros de puntos de fuerzas opuestos en los que convergen las líneas de fuerza de un campo. En cambio, un ser vivo es siempre un centro óptico y constituye él mismo «su» unidad espacio-temporal y su individualidad; el ser vivo no es, como el inorgánico, por la gracia de nuestra síntesis, también condicionada biológicamente. Es una  $x$  que se limita a sí misma; tiene individualidad dividirla significa aniquilarla, suprimir su esencia y su existencia. El impulso afectivo de la planta supone un centro y un medio, en el que está y crece, lo que le confiere una relativa apertura, pero sin que haya una acción retroactiva de sus distintos estados sobre su centro; no obstante, la planta posee «ser interior» y, por tanto, vida. En el animal hay sensación y conciencia, y ligada a éstas un centro de actividad retroactiva de los estados cambiantes de su organismo y cierta modificabilidad de su centro en virtud de esta misma actividad retroactiva: el animal está dado por segunda vez. Pero el hombre, gracias a su espíritu, está dado por tercera vez: en la autoconciencia y en la objetivación de sus procesos psíquicos y de su aparato sensomotor. En el hombre la «persona» ha de entenderse como el centro que está por encima de la antítesis de organismo y medio.

¿No es como si en la estructura del mundo hubiera una gradación en la que un ser originario se inclina cada vez más sobre sí mismo, para percibirse a sí mismo en estadios cada vez más elevados y en dimensiones siempre nuevas, hasta llegar finalmente a poseerse y a percibirse plenamente a sí mismo en el hombre?

A partir de esta estructura ontológica del hombre, de su ser dado para sí mismo, de su capacidad de convertir en objeto su medio y la totalidad de su ser físico y psíquico y la relación causal entre ellos, pueden comprenderse una serie de particularidades del hombre, de las que mencionaré brevemente algunas.

Sólo el hombre posee la categoría de cosa y sustancia perfectamente desarrollada. El animal carece de ella. Una araña que está al acecho en el centro de su tela, se precipita inmediatamente sobre el mosquito que se enreda en la red lejos de ella y cuya presencia advierte probablemente a través del sentido del tacto al moverse la tela; pero si el mosquito cae dentro de su campo de visión, la araña emprende inmediatamente la huida (experimento con arañas de H. Volkelt): para ella, son distintos el ser que ve y el que advierte por medio del tacto, y es incapaz de identificar tanto el espacio visual y el espacio de actividad táctil ( espacio cinestésico) como las cosas que hay en ellos. Los animales superiores tampoco poseen plenamente la categoría de cosa. Un mono al que se le da una banana a medio pelar se aparta de ella; en cambio, si la banana está enteramente pelada, se la come, y la pela él mismo cuando se le da sin pelar y luego se la come: para el animal la cosa «banana» no ha «cambiado», se ha «transformado» en otra cosa. Evidentemente, el animal carece de un centro desde el que poder referir a una y la misma cosa objeto concreta, a un núcleo de realidad idéntico, las funciones psicofísicas de la vista, el oído, el olfato, su capacidad de asir, el tacto y las cosas que a éstos se presentan, las cosas vistas, oídas, gustadas, olfateadas y tocadas.

Por otra parte, el hombre posee de antemano un espacio único. Así, por ejemplo, quien habiendo nacido ciego ha sido operado no aprende a componer una intuición espacial mediante la adición de «espacios» originariamente separados, como el espacio táctil, el espacio visual, el espacio sonoro y el espacio cinestésico, sino que aprende solamente a identificar sus datos sensibles como símbolos y propiedades de una cosa existente en un lugar. El animal, en cambio, vuelve a carecer de la función central que ofrece el espacio único como forma fija y previa a las cosas singulares y a su percepción. Pero sobre todo carece de ese peculiar autocentramiento que coordina todos los datos sensibles con sus correspondientes impulsos y los refiere a un «mundo» ordenado sustancialmente. Como he mostrado detalladamente en otro lugar, el animal carece de un verdadero «espacio cósmico» que permanezca como marco estable e independiente de los movimientos locales del animal. Asimismo, carece de las «formas varias» de espacio y tiempo, a través de las cuales el hombre concibe originariamente las cosas y los acontecimientos. Éstas sólo pueden tenerlas un ser (espiritual) en quien la insatisfacción de los impulsos excede siempre a su satisfacción. En un sentido originario, llamamos «vacío» al incumplimiento de las expectativas de nuestros impulsos; el primer «vacío» es, por decirlo así, el vacío de nuestro corazón.

La intuición espacio-temporal que antecede a todas las sensaciones externas radica en la capacidad orgánica de moverse y actuar espontáneamente con cierto orden. El hecho de que, como ha podido demostrarse en el caso de determinadas disfunciones, el espacio táctil no esté directamente coordinado al espacio visual, sino que esta coordinación se produce solamente por medio de las sensaciones cinestésicas, indica asimismo que en el hombre la forma vacía del espacio, al menos en tanto que «espacialidad» todavía no formada, es vivida antes de llegar a tener conciencia de cualquier sensación en virtud de las vivencias de los impulsos de movimiento y de la capacidad de ejecutarlos (pues las sensaciones cinestésicas son fundamentalmente resultado de esos impulsos de movimiento). Este primitivo espacio de movimiento, esta «conciencia en redor» permanece

incluso cuando el espacio visual, el único en el que se da la multiplicidad siempre simultánea que es la «extensión», está completamente desintegrado. En el tránsito del animal al hombre hallamos, pues, una absoluta inversión de lo «vacío» y lo «lleno», tanto en lo que respecta al tiempo como al espacio. Aunque los animales superiores poseen multiplicidades en forma de espacio (probablemente los más primitivos sólo tienen impresiones temporales), éstas todavía no son homogéneas, es decir, tales que en la esfera visual los lugares permanezcan estables en tanto que sistemas previos de localización y netamente separados de las cualidades y los movimientos de las cosas del entorno que los llenan. Sólo la superioridad de la visión del hombre (¡su marcha erecta!) dispone de este sistema; pero en estados patológicos puede perderlo, de modo que sólo quede una suerte de «espacio originario», de «vivencia en redor». El animal no es capaz de separar las formas vacías de espacio y tiempo respecto de los contenidos concretos de las cosas del medio, como tampoco puede separar el «número» respecto de la «cantidad» mayor o menor de cosas existentes. Vive totalmente inmerso en la realidad concreta de su presente. Sólo cuando, en el hombre, las expectativas de los impulsos, transformadas en impulsos de movimiento, exceden todo cumplimiento fáctico de las mismas en una percepción o en una sensación, se produce el extrañísimo fenómeno de que el «vacío» espacial, y análogamente el temporal, se presenta como «fundante» y anterior a cualquier contenido posible de la percepción y del mundo de las cosas en su conjunto. Así el hombre, sin sospecharlo, contempla el vacío de su propio corazón como un «vacío infinito» del espacio y del tiempo, ¡como si éstos permanecieran aun cuando ya no hubiera cosas! Sólo mucho después corrige la ciencia este enorme engaño de la actitud natural, enseñándonos que espacio y tiempo son tan sólo ordenaciones, meras posibilidades de localización y sucesión de las cosas y que no tienen existencia alguna fuera e independientemente de éstas.

Como he dicho, tampoco el «espacio cósmico» es constitutivo del animal. Por más que un perro viva durante años en un jardín y haya estado muchas veces en cada uno de sus rincones, jamás podrá hacerse una panorámica del jardín y de la disposición, independiente de la localización de su cuerpo, de los árboles, arbustos, etc., cualesquiera que sean las dimensiones del jardín. Con sus movimientos sólo tiene cambiantes «espacios de entorno», siendo incapaz de coordinarlos en un espacio unitario de jardín con independencia de la localización de su cuerpo. La razón de ello es precisamente que el animal no puede convertir en objetos su propio cuerpo y sus movimientos, de tal modo que esto le permita incluir las localizaciones de su propio cuerpo como momento cambiante en su intuición del espacio y aprender a contar instintivamente, por decirlo así, con la azarosidad de su localización, como lo hace el hombre sin necesidad de la ciencia. Esta capacidad del hombre es tan sólo el comienzo que luego proseguirá la ciencia. Pues la grandeza de la ciencia es que en ella el hombre aprende a contar, cada vez en mayor medida, con la azarosidad' de su posición en el universo, consigo mismo y con la totalidad de su aparato físico y psíquico como si de cosas ajenas se tratara, como si fueran cosas dotadas de una rigurosa relación causal con las demás cosas, y de este modo logra forjarse paulatinamente una imagen del mundo. Este mundo, sus objetos y sus leyes son totalmente independientes de su propia constitución psicofísica, de sus sentidos y de los umbrales de éstos, de las necesidades del hombre y de sus intereses por las cosas: éstas, por tanto,

permanecen constantes en medio del cambio de todas sus posiciones en el universo, de sus estados, sus formas de organización y sus vivencias sensoriales.

Sólo el hombre, en tanto que persona, puede elevarse por encima de sí mismo, como ser vivo, y a partir de un centro situado, por decirlo así, más allá del mundo espacio-temporal, convertirlo todo, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre, pues, en tanto que ser espiritual, es el ser superior al mundo y a sí mismo en tanto que ser vivo. Como tal, también es capaz de ironía y de humor, que implican siempre una elevación sobre la propia existencia.

Ahora bien: el centro desde el que el hombre realiza los actos a través de los que objetiva su cuerpo y su psique, convirtiendo en objeto al mundo en toda su complejidad espacial y temporal, ese centro no puede ser a su vez «parte» de este mundo, por lo que tampoco puede estar localizado en un lugar ni en un tiempo determinados: sólo puede residir en el mismo fundamento supremo del ser.

Ya Kant, en su profunda doctrina de la percepción transcendental, clarificó en lo esencial esa nueva unidad del cogitare, la «condición de toda experiencia posible y así de todos los objetos de la experiencia», no sólo de la experiencia externa, sino también de la experiencia interna, a través de la cual podemos acceder a nuestra propia vida interior. De este modo Kant fue el primero en elevar el «espíritu» por encima de la «psique» y en negar expresamente que el espíritu sea un simple grupo de funciones de la así llamada «sustancia anímica», ficción que se debe únicamente a una incorrecta cosificación de la unidad actual del espíritu.

Con esto hemos señalado la tercera determinación importante del espíritu: el espíritu es el único ser no susceptible de objetivación, el espíritu es absoluta actualidad pura, su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la «persona», no es pues ni objeto ni cosa, es únicamente un plexo ordenado de actos (determinado esencialmente) que se realiza permanentemente a sí mismo. La persona es solamente en sus actos y por sus actos. Lo psíquico no se realiza «a sí mismo»: es una serie de procesos «en» el tiempo, que nosotros podemos captar desde el centro de nuestro espíritu y que además podemos objetivar en la percepción y observación internas. Todo lo psíquico es susceptible de objetivación, no así el acto del espíritu, la intentio, la contemplación de los procesos psíquicos. En el ser de nuestra persona sólo podemos recogernos, concentrarnos en él, pero no objetivarlo. Tampoco las otras personas, en tanto que personas, son objetivables. (En este sentido Goethe dice de Lili que «la ha amado demasiado» como para haber podi-do «observarla»). Sólo podemos llegar a tener parte en ellas si realizamos con y conforme a ellas sus actos libres, compartiéndolos, como expresa la pobre palabra «adhesión», o si a través del «comprender», posibilitado únicamente por el amor espiritual, que es el extremo opuesto de toda cosificación, nos «identificamos», como solemos decir, con la voluntad, con el amor de una persona, y así con ella misma.

Asimismo, en los actos de ese espíritu suprasingular y uno ( que hemos de admitir, en razón de la inviolable unidad de acto e idea, si aceptamos un orden de ideas que se realiza en este mundo con independencia de la conciencia humana y lo predicamos del Ser

originario mismo como uno de sus atributos) sólo podemos participar mediante una correlación: participando en un orden esencial, en la medida en que se trata del espíritu como conocimiento, en un orden objetivo de valores, en la medida en que se trata del espíritu como amor, y en un orden teleológico del curso del mundo, en la medida en que se trata del espíritu como voluntad. La antigua filosofía de las Ideas, dominante desde san Agustín, adoptó el principio *ideae ante res*, una «Providencia» y un plan de la Creación previo a la realidad del mundo. Pero las ideas no son «antes» ni «en» ni «después» de las cosas, sino «con» ellas y se engendran únicamente en el acto de la continua realización del mundo (*creatio continua*) en el espíritu eterno. Por eso nuestra correalización de estos actos tampoco es un mero hallazgo o descubrimiento de un ser y una esencia independientes de nosotros, sino un verdadero co-producir, un co-engendrar, a partir del centro y origen mismo de las cosas, las esencias, ideas, valores y fines coordinados al Logos eterno, al Amor eterno y a la Voluntad eterna.



## Introducción

# La existencia incorporada

Emmanuel Mounier

### ***Sobre Mounier***

Son pocos los pensadores que, como en Mounier, su filosofía es su vida y su vida se convierte en su filosofía. Es un pensador francés que nació el 1 de abril de 1905, fue contemporáneo de grandes y brillantes pensadores del siglo XX, tal es el caso de Sartre, Maritain, Bergson, Marcel, Gilson entre otros.

Estudió medicina, pero los acontecimientos de su vida o, como él le llama “El maestro interior, que nos susurra al oído y nos obliga a elegir, en ocasiones contra nosotros mismos”, le hicieron descubrir que su verdadera vocación estaba en la filosofía.

Fue un pensador de firmes convicciones a las cuales dio vida en sus acciones y decisiones. Vivió su cristianismo como una auténtica y constante apertura, diálogo y servicio a todo ser humano. La persona no es solo pensamiento o un concepto, es un “ser en el mundo, un ser para los demás.”

Tuvo tres hijas, Françoise, de tan solo siete meses de edad, morirá a causa de una enfermedad cerebral, acontecimiento que afianzará sus creencias, al respecto escribirá “Mi pequeña Françoise, tú eres para mí la imagen de la fe.

Muere el 22 de marzo de 1950 a las 3 de la mañana (44 años). Al encontrar su cuerpo tenía una copia de “El Capital” de Karl Marx (libro que, por aquellos años, no muy buen visto para un cristiano), al respecto un amigo de suyo dijo: “Recientemente me dijo: leo, nuevamente a Marx, para entender por qué los pobres encuentran esperanza en esta filosofía”.

### ***Sobre “La existencia incorporada”***

El texto que vamos a analizar es una muestra representativa de toda la obra de Mounier, es una narrativa vivencial, lejos de iniciar con grandes argumentos o citas de prominentes pensadores, su estilo consiste en compartir y reflexionar sobre los acontecimientos sencillos y concretos de la cotidianidad de la persona. Ante todo, es un diálogo en el que discurre e invita a reflexionar. Sus argumentos se tienen como principio a la condición humana. El bien de la persona es siempre el criterio de verdad, y la verdad culmina, necesariamente, con la acción en favor de la persona.

Se trata de un extracto del libro *El personalismo*, concretamente del capítulo I: Las estructuras del universo personal.

### ***Sobre la actividad de la persona***

Los temas del fragmento de Mounier giran en torno a la persona como un ser en acción, “en su ejercicio viviente y en su actividad global, que no puede ser agotado en ninguna definición, lo cual no implica que no puedan estudiar sus principales dimensiones, tales como la libertad, la conciencia, el cuerpo, el espíritu y su comunicación, el diálogo y sus condiciones, y todo ello teniendo como eje central el bien de la persona.

Francisco Solis Solano

# La existencia incorporada<sup>62</sup>

El personalismo  
**Emmanuel Mounier**



## **La existencia incorporada**

Los espiritualismos modernos dividen el mundo y el hombre en dos series independientes, el material y la espiritual. Unas veces aceptan como un hecho bruto la interdependencia de las dos series (paralelismo psicofisiológico), abandonando la materia a sus fatalidades, a condición de reservarse el derecho de legislar absolutamente en el reino del espíritu: La unión de los dos mundos queda entonces inexplicada. Otras veces niegan toda realidad al mundo material, hasta hacer de él sólo una apariencia del espíritu: La importancia de esta apariencia cobra entonces un carácter de paradoja.

Este esquema será roto desde el comienzo por el realismo personalista.

## **La persona inmersa en La naturaleza**

El hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente «cuerpo» y totalmente «espíritu». De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: La cocina, el arte de amar. Pero un dolor de cabeza detiene al gran filósofo y san Juan de la Cruz, en sus éxtasis, vomitaba. Mis humores y mis ideas son conformados por el clima, la geografía, mi situación en la superficie de la tierra, mis herencias, y más allá, por el flujo masivo de los rayos cósmicos. A estas influencias se les

---

<sup>62</sup> Mounier, E. (1990). *Obras. Tomo III. Personalismo*. Salamanca: Sígueme. pp. 463-472.

añaden todavía las determinaciones psicológicas y colectivas posteriores. No hay en mí nada que no esté mezclado con tierra y con sangre. Algunas investigaciones han mostrado que las grandes religiones caminan por los mismos itinerarios que las grandes epidemias. ¿Por qué molestarse por ello? Los pastores también tienen piernas, que son guiadas por los declives del terreno.

Tal es la parte de verdad, considerable, del análisis materialista. Pero no es inédita. La unión indisoluble del alma y el cuerpo es el eje del pensamiento cristiano. Este no opone el «espíritu» y el «cuerpo» o la «materia» en su acepción moderna. Para él, el «espíritu», en el sentido compuesto del espiritualismo moderno, que designa a la vez el pensamiento (νοῦσ), el alma (ψυχή) y el soplo de vida, se fusiona en la existencia con el cuerpo. Cuando este toda tira en sentido inverso al de la vocación sobrenatural del hombre, el cristianismo llama a este movimiento la carne, y designa con este término tanto la pesadez del alma como la de los sentidos; cuando lleva hacia Dios, cuerpo y alma juntos colaboran en el reino de lo espiritual (πνεύμα), en el reino sólido de Dios, y del Espíritu, que no es un reino etéreo. Si el pecado original ha herido a la naturaleza humana, es el compuesto humano en su totalidad lo que está afectado; desde los Evangelios, la malicia y las perversiones del espíritu han provocado más anatemas que las de la «carne» en el sentido estrecho de la palabra. El cristianismo que habla con desprecio del cuerpo y de la materia, lo hace, pues, contra su más central tradición. Según la teología medieval, nosotros no podemos llegar comúnmente a las más altas realidades espirituales y a Dios mismo, sino atravesando la materia y por la presión que ejercemos sobre ella. De hecho, es el desprecio griego por la materia lo que se ha transmitido de siglo en siglo hasta nuestros días bajo falsas justificaciones cristianas.

Hoy es necesario reabsorber este dualismo pernicioso, tanto en nuestros modos de vida como en nuestro pensamiento. El hombre es un ser natural; pero su cuerpo forma parte de la naturaleza, y allí donde él esté está también su cuerpo. Es necesario extraer las consecuencias de esto.

La naturaleza -naturaleza exterior pre-humana, inconsciente psicológico, participaciones sociales no personalizadas- no constituye el mal del hombre: La encarnación no es una caída. Pero como es el

lugar de lo impersonal y de lo objetivo, es una ocasión permanente de alienación. La miseria nos abrumba tanto como la abundancia.

El hombre está como sitiado entre la una y la otra. El marxismo tiene razón al pensar que el fin de la miseria material es el fin de una alienación, y una etapa necesaria al desarrollo de la humanidad. Pero no es el fin de toda alienación, ni siquiera en el nivel de la naturaleza.

### **La persona trasciende la naturaleza**

El hombre es un ser natural. ¿Sólo mi ser natural? ¿Es enteramente un juguete de la naturaleza? Hundido en la naturaleza, surgiendo de ella, ¿la trasciende?

La dificultad está en pensar bien esta noción de trascendencia. Nuestro espíritu se resiste a representarse una realidad que esté enteramente sumergida en otra por su existencia concreta y sea, sin embargo, superior por el nivel de existencia. No se puede estar a la vez en la planta baja y en el sexto piso, decía León Brunschvig. Esto es ridiculizar con una imagen espacial una experiencia que el espacio no puede transcribir. El universo está lleno de hombres que hacen los mismos gestos en los mismos lugares, pero que llevan en ellos y suscitan a su alrededor universos más distantes que las constelaciones.

Examinemos, pues, la naturaleza. Descartemos el mito materialista de la Naturaleza Persona impersonal, de poderes ilimitados. Descartemos el mito romántico de la Madre benevolente, sagrada, inmutable, de la que no hay que apartarse so pena de sacrilegio y de catástrofe: Uno y otro someten al hombre personal y activo a un impersonal ficticio. De hecho, la naturaleza no consigna a nuestro saber racional sino una red infinitamente complicada de determinaciones de las que ni siquiera sabemos si, detrás de los sistemas que introducimos para asegurar nuestras aprehensiones, son reductibles a una unidad lógica.

¿Con qué autoridad podemos reducirnos a esos signos? ¿Con Pavlov, por ejemplo, a cadenas de reflejos asociados?

Si se quiere comprender a la humanidad, es necesario aprehenderla en su ejercicio viviente y en su actividad global. Las experiencias de Pavlov son creaciones artificiales de laboratorio: Sus resultados tienen una apariencia mecanicista porque el sujeto es colocado en condiciones que son perfectamente mecánicas. El hombre se les escapa: «El hombre es un ser natural, pero un ser natural humano»<sup>63</sup>. Ahora bien, el hombre se singulariza por una doble capacidad de romper con la naturaleza. Sólo él conoce este universo que lo devora y sólo él lo transforma; él, el menos armado y el menos poderoso de todos los grandes animales. El hombre es capaz de amar, lo que es infinitamente más todavía. El cristiano agregará: El hombre es hecho capaz de Dios y cooperador suyo. No se deben olvidar los reflejos salivares, pero tampoco obsesionarse por ellos.

Los determinismos que nos rodean no son una palabra vana. Pero la noción de determinismo, sin ser expulsada de la ciencia, como se ha dicho, ha sido localizada en el nivel de los fenómenos materiales de gran escala. Los fenómenos intraatómicos le ponen patas arriba.

Los fenómenos biológicos desbordan. Para el físico, en pequeña escala no hay más que una «causalidad débil», de tal manera que «una misma causa puede producir uno u otro de varios efectos posibles, con solo una cierta probabilidad de que se produzca tal efecto y no tal otro» (L. de Broglie). El hombre ya no está bloqueado en su destino por el

---

<sup>63</sup> Marx, *Economía política y filosofía*, Ed. Coste, p 78.

determinismo. Si bien permanecemos concretamente ligados a numerosos y cerrados determinismos, cada nuevo determinismo que el sabio descubre es una nota más en la gama de nuestra libertad. Mientras las leyes de la aerodinámica fueron ignoradas, los hombres soñaron con volar; cuando su sueño se insertó en una red de necesidades, volaron. Siete notas son un estrecho registro; y, sin embargo, sobre esas siete notas se han establecido ya varios siglos de invención musical. Quien se apoya en las fatalidades del hombre, se abandona a un mito o intenta justificar una dimisión.

Este surgimiento de la persona creadora puede leerse en la historia del mundo. Aparece como una lucha entre dos tendencias de sentido contrario: Una es una tendencia permanente a la despersonalización. No afecta solamente a esta materia que es la impersonalidad, la dispersión, la indiferencia misma, que tiende a la nivelación (de-gradación de la energía), a la identidad o a la repetición homogénea como a su fin; ataca a la vida, rebaja su impulso, la expone en especies de ejemplares indefinidamente repetidos, hace degenerar el descubrimiento en automatismos, repliega la audacia vital sobre formaciones seguras de las que se aleja la invención, continúa por inercia movimientos que inmediatamente se vuelven contra su objetivo. Detiene, en fin, la vida social y la vida del espíritu por relajamiento del hábito, de la rutina, de la idea general, de la charlatanería cotidiana.

La otra es un movimiento de personalización que, en rigor, sólo comienza con el hombre, pero cuya preparación puede advertirse a través de toda la historia del universo<sup>64</sup>. Ya los fenómenos radioactivos denuncian una primera ruptura en las fatalidades monótonas de la materia. La vida aparece luego como una acumulación de energía cada vez más organizada sobre modos de indeterminación cada vez más complejos; abre así el abanico de posibilidades que los dispositivos biológicos ofrecen a la libre elección del individuo, y prepara la formación de centros personales. La partícula atómica, desprovista de cualidades, no es individualizable, ni siquiera por su posición en el espacio, desde que las teorías cuánticas no permiten ya atribuirle una localización precisa y constante. Un germen de individualidad con mienta con el átomo, estructura de partículas. La individualidad animal es más segura; la naturaleza, sin embargo, le testimonia poca consideración, la multiplica con prodigalidad para derrocharla masivamente; dos individuos entre dos millones de huevos de mosca alcanzan la edad adulta. El animal ignora la conciencia refleja y la reciprocidad de las conciencias. En caso de conflicto, la suerte del individuo está siempre subordinada a la de la especie. Con la persona humana, todo este movimiento no halla, ciertamente su explicación, pero sí su significación.

El surgimiento del universo personal no detiene la historia de la naturaleza; la une a la historia del hombre, sin someterla enteramente a ella.

A veces hablamos del «hombre primitivo», como si estuviera hundido en el confín de las edades. Cuando hayamos cobrado una viva y turbadora conciencia de la

---

<sup>64</sup> Cf. sobre esta preparación los escritos del P. Teilhard de Chardin.

realidad personal, nuestros orígenes nos parecerán todavía muy próximos. Representamos una comedia mundana y moral que regulan sórdidamente los instintos, los intereses, las necesidades; lo que se llama la «Vida del espíritu» emplea buena parte de sus actividades en montar ante estos oscuros actores un telón de justificaciones y de prestigios. El materialismo tiene razón parcialmente cuando es histórico y está referido a una fecha determinada: No en lo absoluto de los valores, sino para la etapa de la humanidad en que nos hallamos y para la mayoría, salvo una conversión individual siempre posible (con lo que tenemos tres condiciones restrictivas), nuestra situación biológica y económica dirige aun masivamente nuestros comportamientos. Desde hace mucho tiempo, y sin duda desde que el hombre es hombre, muchos individuos y vastos movimientos han roto estas servidumbres: Solo o en grupo, el hombre alcanza de un salto las cimas de la humanidad antes de retomar paso a paso sus peldaños para aproximarse a ella. Pero el universo personal no existe todavía sino en estado de islotes individuales o colectivos, de promesas por realizar. Su conquista progresiva es la historia del hombre.

### **Consecuencias de esta condición**

De la condición que acabamos de definir resultan importantes consecuencias:

1º No hay que dificultar la ciencia de la «materia» y la ciencia del «espíritu» con menosprecio o exaltaciones sin valor en el plano de la realidad.

2º El personalismo no es un espiritualismo; muy por el contrario, aprehende cualquier problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta, desde la más humilde condición material a la más alta posibilidad espiritual. Las cruzadas son a la vez, por motivos diversos para cada una de ellas, productos eminentes del sentimiento religioso y de los movimientos económicos del feudalismodecadente. Es cierto, pues, que la explicación por el instinto (Freud) y la explicación por la economía (Marx) son una vía de aproximación a todos los fenómenos humanos, incluso a los más elevados. Pero, en cambio, ninguno, ni siquiera el más elemental, puede ser comprendido sin los valores, las estructuras y las vicisitudes del universo personal, inmanente en calidad de fin a todo espíritu humano y al trabajo en la naturaleza. El espiritualismo y el moralismo son impotentes porque descuidan las servidumbres biológicas y económicas. Pero no lo es menos el materialismo, por la razón inversa. Como el mismo Marx lo dice, «materialismo abstracto» y «espiritualismo abstracto» se juntan; no se trata de elegir uno u otro, sino «la verdad que los une a ambos» más acá de su separación<sup>65</sup>. Cada vez en mayor medida, la ciencia y la reflexión nos presentan un mundo que no puede privarse del hombre, y un hombre que no puede privarse del mundo.

3º Hay que repetir en el plano de la acción lo que acabamos de decir en el plano de la explicación. En todo problema práctico es necesario asegurar la solución en el plano de

---

<sup>65</sup> Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Obras, Coste, IV, 183; Economía política y filosofía: VI, 76.

las infraestructuras biológica y económica si se quiere que las medidas tomadas en otro sean viables. Este niño es anormalmente perezoso o indolente: Examinad sus glándulas endocrinas antes de darle sermones. Este pueblo protesta: Mirad sus tablas de sueldos antes de denunciar el materialismo. Y si le deseáis más virtudes, dadle primero esa seguridad material, de la que olvidáis que si no se le prepara de padre a hijo puede, acaso, perturbar vuestra moderación social.

Recíprocamente, la solución biológica o económica de un problema humano, por próximo que se halle a las necesidades elementales, es incompleta y frágil si no se han tenido en cuenta las más profundas dimensiones del hombre. También lo espiritual es una infraestructura. Los desórdenes psicológicos y espirituales ligados a un desorden económico pueden minar durante mucho tiempo las soluciones logradas en el plano de la economía. Y la estructura económica más racional, si se establece con menosprecio de las exigencias fundamentales de la persona, lleva en sí su ruina.

### **La existencia encarnada**

El personalismo se opone así al idealismo cuando el idealismo: Primero reduce la materia (y el cuerpo) a una apariencia del espíritu humano, reabsorbiéndose en él por una actividad puramente ideal; segundo, cuando disuelve el sujeto personal en un cañamazo de relaciones geométricas o inteligibles, de donde su presencia es expulsada, o le reduce a un simple receptor de resultados objetivos.

Por el contrario, para el personalismo:

1º. Por abundante y sutil que sea la luz que el espíritu humano puede deslizar hasta en las articulaciones más finas del universo, la materialidad existe con una existencia irreductible, autónoma, hostil a la conciencia no puede resolverse en una relación interior de conciencia.

A esta afirmación Marx-Engels la llaman materialista. Pero ella se ajusta al realismo más tradicional, a un realismo que no se priva de incluir los elementos válidos de la crítica idealista. Lo único que es radicalmente extraño a la conciencia es la dispersión pura, ciega y opaca. No se puede hablar de un objeto, y con mayor razón de un mundo, sino en relación con una conciencia que lo percibe. Nada significa reducir la materia a un tejido de relaciones. ¿Qué sería de relaciones que no fueran percibidas?

La relación dialéctica de la materia a la conciencia es tan irreductible como la existencia de la una y de la otra.

2.º Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y, lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi asentamiento personal. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿Cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: Yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente, son una sola y misma



experiencia<sup>66</sup>. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: Yo estoy expuesto por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo de la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, a la problemática del mundo y a las luchas del hombre. Por la solicitación de los sentidos, me lanza al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de su servidumbre, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. En este sentido se puede decir con Marx que «un ser que no es objetivo no es un ser<sup>67</sup>>>, a condición de agregar en el acto que a un ser que fuera solamente objetivo le faltaría este cumplimiento del ser: La vida personal.

### **La personalización de la naturaleza**

La persona no se conforma con soportar la naturaleza de la que surge o con saltar ante sus provocaciones. Se vuelve hacia ella para transformarla e imponerle progresivamente la soberanía de un universo personal.

En el primer momento la conciencia personal se afirma asumiendo el medio natural. La aceptación de lo real es el primer paso de toda vida creadora. Quien la rechaza, desvaría y su acción se descarrila. Pero esta aceptación no es más que un primer paso. Adaptarse demasiado es entregarse a la esclavitud de las cosas. El hombre de la comodidad es el animal doméstico de los objetos de su comodidad; el hombre reducido a su función productora o social, un engranaje. La explotación de la naturaleza no está destinada a articular sobre una red de determinismos, sino a abrir ante la libertad creadora un número cada vez mayor de hombres, más elevadas posibilidades de humanidad. Es la fuerza de afirmación personal la que rompe el obstáculo y allana el camino. Para ello debe negar la naturaleza como dada y afirmarla, en cambio, como obra, como obra personal y soporte de toda personalización. Entonces la pertenencia a la naturaleza se convierte en dominación de la naturaleza, y el mundo se anexa a la carne del hombre y a su destino.

Todavía hay que asignar su sentido a esta acción sobre la naturaleza.

Esta acción no puede, sin catástrofe, entregarse al delirio de su propia aceleración, el delirio que confesaba Ford cuando respondía a quien le preguntaba por qué desarrollaba sus empresas sin cesar: «Por qué no puedo detenerme».

No consiste en imponer a las cosas una relación de amo a esclavo. La persona sólo se libera liberando. Y está llamada a liberar a las cosas como a la humanidad. Marx decía del capitalismo que degrada las cosas rebajándolas a mercancías y a mecanismos de provecho, haciendo zozobrar su misma dignidad de cosas, por ejemplo, aquélla que alcanza el poeta. Procedemos a esta degradación cada vez que consideramos a las cosas

---

<sup>66</sup> Tema esencial en Gabriel Marcel y Maine de Biran. Cf. también G. Madinier, Conciencia y movimiento.

<sup>67</sup> Economía política y filosofía. Coste, VI, 77.

únicamente como obstáculos que hay que vencer, materia de posesión y de dominación. El poder discrecional que entonces queremos ejercer sobre ellas no tarda en comunicarse a las relaciones humanas, en producir la tiranía, que viene siempre del hombre y no de las cosas. El movimiento del marxismo, que piensa que la misión del hombre consiste, por el contrario, en elevar la dignidad de las cosas humanizando la naturaleza, está aquí próximo al del cristianismo, que da a la humanidad vocación de redimir por el trabajo, redimiéndose a una naturaleza que el hombre arrastró en su caída. El valor central que adquiere en Marx la actividad práctica del hombre (praxis) es una especie de laicización del valor central que adquiere en la tradición cristiana el trabajo<sup>68</sup>.

La relación de la persona con la naturaleza no es, pues, una relación de pura exterioridad, sino una relación dialéctica de intercambio y de ascensión. El hombre presiona sobre la naturaleza para vencerla, como el avión sobre la gravedad para liberarse de la gravedad. Desde su primer gesto colocado sobre la tierra para «utilizar la tierra» (Gen 2, 15) y dar nombre a todas las cosas – el hombre hace que ya no haya más naturaleza pura sino una naturaleza que comienza a humanizarse. La así llamada naturaleza está enteramente tejida con nuestros artificios. Desde el comienzo de los siglos, casi no hemos hecho otra cosa que conocer y organizar groseramente el mundo. He aquí que descubrimos sus secretos: El de la materia, el de la vida, los del psiquismo. Es un giro capital. Como lo anuncian en tono triunfante las tesis sobre Feuerbach, en adelante vamos a transformar tanto como a explicar. La sabiduría va a anexionarse a la industria. La industria hará locuras: ¿Hará más locuras que el pensamiento? En este sentido, producir es perfectamente una actividad esencial de la persona, a condición de dar a la producción esa perspectiva total en que envuelve las más humildes tareas en el soplo divino que impulsa a la humanidad. Ceñida primero a la satisfacción próxima de las necesidades elementales, desviada luego por intereses parásitos o librada a su propia embriaguez, la producción debe llegar a ser una actividad liberatoria y liberadora, una vez amoldada a todas las exigencias de la persona. Bajo esta condición, allí donde reina el primado de lo económico hay ya un primado de lo humano. Pero la producción sólo tiene valor por su más alto fin: El advenimiento de un mundo de personas. No lo obtiene ni de la organización de las técnicas, ni de la acumulación de los productos, ni de la instalación pura y simple de la prosperidad.

Con este esclarecimiento captamos el sentido profundo del desarrollo técnico. El hombre sólo inventa útiles para unirlos luego en un sistema de máquinas que modela un cuerpo colectivo para la humanidad. Los hombres del siglo XX están enloquecidos con este cuerpo nuevo y todo poderoso que ellos se crean. Es verdad que el poder de abstracción de la máquina es tremendo: Rompiendo los contactos humanos puede hacer olvidar, más que ninguna otra fuerza, a los hombres que pone en juego, que a veces aplasta; perfectamente objetiva, totalmente explicable, hace perder el hábito de la intimidad, de lo secreto, de lo inexpresable; da medios inesperados a los imbéciles; por añadidura nos divierte para distraemos de sus crueldades. Abandonada a su peso ciego, es una fuerza poderosa de despersonalización. Pero sólo lo es si se la separa del movimiento que la

---

<sup>68</sup> Esprit, número especial: El trabajo y el hombre, julio de 1933.

suscita como un instrumento de liberación del hombre respecto de las sujeciones naturales, y de la reconquista de la naturaleza. Una actitud puramente negativa ante el desarrollo técnico surge de un

análisis insuficiente, o de una concepción idealista de un destino que sólo podemos forjamos con todas las fuerzas de la tierra. La edad técnica hará correr los más grandes peligros al movimiento de personalización, como el brusco desarrollo de su cuerpo expone a romper el equilibrio del adolescente. Pero invadirá un día el universo, desarrollará allí su reino, y dejará de ser, incluso para la imaginación, una paradoja perdida en el espacio"<sup>69</sup>.

### **Fracasos en la personalización de la naturaleza. Un optimismo trágico**

Si bien trazamos con una suerte de amplitud triunfante los vastos destinos que se abren a la obra de personalización, no olvidamos que este porvenir no es de ningún modo automático. A cada instante es puesto en causa, ante nuevas dificultades, por la elección personal de cada uno de nosotros, y cada uno de nuestros abandonos lo compromete.

La materia es rebelde, y no meramente pasiva; ofensiva y no meramente inerte. El personalismo, según la expresión de Maurice Nédoncelle, no es «una filosofía de domingos por la tarde». Allí donde la persona lleva su luz, la naturaleza, cuerpo o materia, insinúa su opacidad: Ante la fórmula del sabio, ante la claridad de la razón, ante la transparencia del amor. Allí donde alza el vuelo la libertad, la entorpece con mil lazos. Allí donde se propone la intimidad, la naturaleza exterioriza, expone, generaliza: Las cualidades sensibles son el rebajamiento de la sensación, como las especies son el descenso de la vida, los hábitos, la detención de la invención, y las reglas, el enfriamiento del amor<sup>70</sup>. Investida por el universo personal, la naturaleza amenaza constantemente con investir a su vez a éste. Nada, en la relación del hombre personal y del mundo evoca una armonía a lo Leibniz. La inseguridad, la preocupación son nuestro lote. Nada hace prever que esta lucha pueda acabar en un plazo apreciable<sup>71</sup>, nada nos insta a dudar de que ella sea constitutiva de nuestra condición. La perfección del universo personal encamado no es desde ese momento la perfección de un orden, como lo quieren todas las filosofías (y todas las políticas) que piensan que el hombre pueda un día totalizar el mundo. Es la perfección de una libertad combatiente, y que combate con ardor.

Subsiste inclusive en los fracasos. Entre el optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que halla su justa medida dentro de un panorama de grandeza y de lucha.

---

<sup>69</sup> Sobre estos problemas, E. Mounier, *El pequeño miedo del siglo XX*, Ed. du Seuil, 1948 (Obras III, p. 339).

<sup>70</sup> Para el asunto de la objetivación, cf. sobre todo Berdiaeff, especialmente *Espíritu y libertad*, en *Je sers*; *El destino del hombre*, en *Je sers*; *Cinco meditaciones sobre la existencia*, en Aubier.

<sup>71</sup> Etienne de Greef, en sus obras importantes: *Notre destinée et nos instincts*, Pion; *Les instincts de défense et de sympathie*, PUF, contiene al respecto más pesimismo.



...

## Lo animal del hombre y lo específicamente humano<sup>72</sup>

**Edith Stein**



- Lo animal del hombre

La reflexión sobre el lugar que ocupa lo animal en la estructura del hombre no dejará de ser provisional, ya que debemos tener presente que todos los niveles inferiores experimentan cambios específicos cuando pasan a formar parte de los superiores.

1. El sustrato animal de la vida anímica puntual

También en el hombre constatamos una apertura sensitiva para impresiones externas e internas, así como la capacidad de reaccionar a las impresiones externas con movimientos y acciones de tipo instintivo. Y somos precisamente nosotros quienes podemos experimentar interiormente, en nosotros mismos, qué quiere decir ese percibir sensitivo y ese actuar reactivo. Disfrutamos de esta posibilidad porque no somos seres meramente sensitivos, sino que también estamos dotados de conocimiento espiritual. Pero no vamos a estudiar todavía qué es el hombre como ser espiritual, sino sólo lo que nuestra espiritualidad nos permite captar de animal en nosotros mismos.

---

<sup>72</sup> Stein, E. (2007). *La estructura de la persona humana*. Madrid: B. A. C. pp. 53 y ss.

Por regla general, no experimentamos las impresiones sensibles como puros estímulos sensoriales, sino revestidas de una configuración objetiva e inscritas en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas. Vemos los colores como colores de cosas, oímos los sonidos que se producen en un determinado lugar del espacio como procedentes de cosas capaces de emitirlos, experimentamos las cualidades táctiles como siendo la dureza, la lisura, etcétera, de cuerpos concretos. En muchos casos, tenemos que abstraer de este significado objetivo y de esta estructuración de las cualidades sensibles para poder captar lo propiamente sensorial de las mismas. En algunos casos no lo logramos. En otros, es nuestra propia afección sensible lo que se nos impone directamente: cuando noto la dureza de una cosa, siento una presión en el dedo. Parecidamente, a veces siento la claridad como un estímulo lumínico molesto, ante el que cierro los ojos, y un ruido estridente «me lastima» los oídos, de modo que me los tapo.

En todos estos casos, notamos que somos afectados sensiblemente: lo notamos en nuestro cuerpo, o en relación con ciertos órganos del cuerpo. Y es precisamente de esta manera como notamos sensorialmente nuestro propio cuerpo y reaccionamos ante esas sensaciones con movimientos instintivos. (Es posible que en lugar del movimiento instintivo se produzca una acción voluntaria, por ejemplo, que me tape los oídos consciente e intencionadamente, y también es posible reprimir voluntariamente un movimiento instintivo. Pero, en cualquier caso, sabemos que también podemos reaccionar de modo meramente instintivo).

Con las sensaciones van unidos desde el principio sentimientos sensibles: sentimos las impresiones como agradables o desagradables, placenteras o dolorosas. Tenemos además ciertos estados de sentimiento universales que no están ligados a determinadas impresiones sensoriales concretas, sino que se experimentan como estados globales simultáneamente anímicos y corporales: vivacidad y apagamiento, bienestar y malestar. También experimentamos en nuestro interior una cierta estimación instintiva de la relevancia para nosotros de cuanto nos sale al paso. Ciertos platos nos repelen, y ello de un modo que implica mucho más que el mero hecho de que no nos gustan. Otros los apetecemos, no como algo que nos depararía placer, sino como algo que nos hace falta. La experiencia nos muestra, ciertamente, que los instintos del hombre no son tan finos y seguros como los de los animales. Pero su existencia no se puede negar.

Vivimos también en nosotros mismos las emociones que percibimos en el mundo externo en los fenómenos expresivos de los hombres y los animales: dolor y alegría, miedo y cólera. Experimentamos así toda una serie de movimientos anímicos que todavía no son lo que más adelante denominaremos «actos espirituales»: un grueso sustrato, al que —si le añadimos lo que percibimos en el mundo externo en los hombres y en los animales— hemos de concebir como común a animales y hombres.

2. Interpretación analógica de lo ajeno por referencia a lo propio y de lo propio por referencia a lo ajeno

Una investigación que se moviese en el campo de la teoría del conocimiento debería inquirir en qué medida lo que percibimos de anímico en los hombres y en los animales es fruto de una interpretación de los fenómenos externos por analogía con lo que de anímico experimentamos en nuestro interior, y hasta qué punto está justificada una interpretación analógica de ese tipo. Y, al revés, también debería preguntarse cuánto de lo que percibimos dentro de y en nosotros mismos procede de una analogía con lo que captamos en la experiencia externa como ser del hombre.

Es sobre todo en la experiencia de la vida de cada momento donde interpretamos a las demás personas tomando como referencia los resultados obtenidos en el análisis de nosotros mismos. En cambio, es en la captación del ser anímico duradero, del hombre como totalidad psicofísica, de sus potencias, etc., donde nos contemplamos a nosotros mismos por analogía con los demás.

Que el hombre posee una doble experiencia de sí mismo, una interna y otra externa, y que ambas se subsumen a su vez en una experiencia unitaria que engloba a las dos, es algo que pertenece a la esencia del hombre mismo. Pero todavía no estudiaremos aquí este punto. Tampoco cabe duda alguna de que, en la experiencia espontánea, previa a cualquier reflexión, captamos al hombre, al igual que al animal, como una unidad corporal anímica, y que no sólo le atribuimos movimientos anímicos puntuales, sino características permanentes, tanto corporales como anímicas: sentidos potentes o débiles, instintos seguros o inseguros, un modo de ser apasionado y fuerte o más bien tranquilo, etc.

Entre esas características permanentes o facultades y los movimientos anímicos puntuales existen determinadas relaciones. Los movimientos y actos puntuales (junto con el aspecto externo, que constituye para nosotros un espejo del alma) nos dan a conocer el modo de ser permanente. En los actos de los sentidos reconocemos la capacidad sensorial de la persona, en los «prontos» emocionales su temperamento, etc.

Esta relación gnoseológica está fundada en una relación ontológica: la vida anímica que se nos revela en los actos puntuales tiene su fundamento ontológico en la potencia, y las potencias adquieren en los actos correspondientes una forma de ser distinta. A su vez, esta «actualización» no deja de repercutir sobre las potencias. Éstas no son algo fijo e inmutable, sino que al actualizarse experimentan en sí mismas una cierta transformación: un incremento en la facilidad con que se actualizan. Denominamos ejercicio a la actualización puntual en tanto en cuanto tiene esa repercusión. Las potencias mismas que han experimentado una transformación de ese tipo a causa de la actualización (o de otra manera) reciben en la Escolástica el nombre de hábito por tal podemos entender cuanto solemos denominar habilidades, pero también lo que llamamos virtudes. Esta transformación de las potencias en hábitos se da ya en el animal: en ella se basa el «adiestramiento» de los animales.

### 3. La estructura del alma: potencias hábitos- actos- puntuales.

La unidad de la «fuerza».

Ni el hombre ni su alma son un mero haz de potencias separadas. Todas ellas tienen su raíz en el alma, son ramificaciones en la que ésta se despliega. Es más, precisamente en las relaciones existentes entre las potencias, los hábitos y los actos es donde mejor se patentiza la unidad del alma.

Al hombre no le es posible desarrollar todas sus potencias simultáneamente y en igual medida, al igual que tampoco puede actualizarlas todas a la vez. Cuando su entendimiento trabaja intensamente, apenas oye o ve lo que sucede a su alrededor. Cuando está muy afectado emocionalmente, no puede valerse de su entendimiento. El alma parece disponer de una cantidad concreta de fuerza, que puede ciertamente ser empleada en diversas direcciones, pero con la limitación de que su empleo en una de ellas priva de fuerza a las direcciones restantes (en los organismos se aprecian fenómenos enteramente análogos).

A ello se debe que en cada momento concreto el hombre sólo pueda actualizar muy poco de lo que él es potencialmente, y que no todas sus potencias, ni mucho menos, puedan llegar a convertirse en hábitos. Muchas de las capacidades del hombre quedarán sin realizar a lo largo de toda su vida.

Así contemplado, el hombre se revela como un organismo de estructura muy compleja: como un todo vital unitario en continuo proceso de hacerse y deshacerse. La del hombre es una unidad corporal-anímica que va tomando una figura corporal cada vez más diferenciada y de funciones cada vez más variadas, a la par que simultáneamente se expresa en un carácter anímico más rico y firmemente establecido. Tanto la conformación anímica como la corporal se desarrollan en continua actividad, que es el resultado de la actualización de ciertas capacidades, y a la vez decide cuáles de las diferentes posibilidades prefiguradas en el ser del hombre se harán realidad.

#### 4. Condiciones del desarrollo

¿De qué condiciones depende ese desarrollo para hacerse efectivo? Es evidente que en gran medida depende de circunstancias externas, esto es, del «entorno» del ser vivo. En el desarrollo orgánico, las condiciones materiales —suelo, clima, etc.— son determinantes, junto a otros factores, para la concreción de la forma. En el caso de los animales resulta decisiva la relación estímulo-respuesta. Cuando el desarrollo de las potencias está ligado a su actividad, mientras que la actividad depende a su vez de estímulos exteriores, aquellos de esos estímulos que actúen en cada ocasión, o la falta de los estímulos correspondientes, son determinantes para la configuración fáctica de la naturaleza animal.

Los perros mansos y los gatos que viven encerrados en una casa y reciben su comida sin tener que buscarla por sí mismos, no pueden expresar sus instintos de animales de presa. De igual manera, las capacidades del hombre que no encuentran ocasión para actualizarse pueden quedar atrofiadas. Llegamos aquí al límite a partir del cual es imposible comprender al hombre desde los estratos inferiores de su ser, al punto en el que nos sale al paso lo específicamente humano.



## II. Lo específicamente humano

Cuando vemos una planta o animal que están «atrofiados», es decir, en los que no se han desarrollado sus capacidades específicas, hacemos responsables de ello a las condiciones vitales desfavorables, o quizá a la persona que los ha puesto en esas condiciones inadecuadas. En el caso de un hombre también tenemos en cuenta factores del tipo mencionado, pero además hacemos responsable al hombre mismo de lo que él ha llegado a ser, o de lo que no ha llegado a ser.

### 1. Estructura personal

¿Qué quiere decir que el hombre es responsable de sí mismo? Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: puede y debe formarse a sí mismo. ¿Qué quieren decir ese «él» y ese «sí mismo», ese «puede» y ese «debe», y ese «formarse»?

Él es alguien que dice de sí mismo yo. Eso no puede hacerlo un animal. Cuando miro a un animal a los ojos, hay en ellos algo que me mira a mí. Miro dentro de un interior, dentro de un alma que nota mi mirada y mi presencia. Pero se trata de un alma muda y prisionera: prisionera en sí misma, incapaz de ir detrás de sí y de captarse a sí misma, incapaz de salir de sí y acercarse a mí.

Cuando miro a un hombre a los ojos, su mirada me responde. Me deja penetrar en su interior, o bien me rechaza. Es señor de su alma, y puede abrir y cerrar sus puertas. Puede salir de sí mismo y entrar en las cosas. Cuando dos hombres se miran, están frente a frente un yo y otro yo. Puede tratarse de un encuentro a la puerta o de un encuentro en el interior. Si se trata de un encuentro en el interior, el otro yo es un tú. La mirada del hombre habla. Un yo dueño de sí mismo y despierto me mira desde esos ojos. Solemos decir también: una persona libre y espiritual. Ser persona quiere decir ser libre y espiritual. Que el hombre es persona: esto es lo que lo distingue de todos los seres de la naturaleza.

Comencemos tratando de comprender la espiritualidad. Espiritualidad personal quiere decir despertar y apertura. No sólo soy, y no sólo vivo, sino que sé de mi ser y de mi vida. Y todo esto es una y la misma cosa. La forma originaria del saber que pertenece al ser y a la vida espiritual no es un saber a posteriori, reflexivo, en el que la vida se convierte en objeto del saber, sino que es como una luz por la que está atravesada la vida espiritual como tal. La vida espiritual es igualmente saber originario acerca de cosas distintas de sí misma. Quiere decir estar cabe otras cosas, mirar en un mundo situado frente a la persona. El saber de sí mismo es apertura hacia dentro, el saber de otras cosas es apertura hacia fuera. Hasta aquí una primera interpretación de la espiritualidad.

¿Qué quiere decir libertad? Quiere decir lo siguiente: yo puedo. En mi calidad de yo despierto y espiritual, mi mirada se adentra en un mundo de cosas, pero este mundo no se me impone: las cosas me invitan a ir en pos de ellas, a contemplarlas desde diversos puntos de vista, a penetrar en ellas. Cuando sigo esa invitación, se me van abriendo más y más. Si no la sigo —y puedo efectivamente negarme a hacerlo—, mi imagen del mundo permanece pobre y fragmentaria. Hay algo en las cosas que me atrae e incita, que despierta en mí el deseo de apoderarme de ellas. El animal da seguimiento a esas atracciones siempre que no le retenga un instinto más fuerte. Pero el hombre no está entregado inerte al juego de los estímulos y las respuestas, sino que puede hacerles frente, puede poner un veto a lo que sube dentro de él.

Más arriba dijimos que en el alma del animal reside el centro de todo el ser vivo. En ella impacta cuanto le llega de fuera, y de ella parten todas las reacciones instintivas del animal. En el caso del hombre esto mismo no es un mero suceso. En el hombre no sólo tiene lugar una transformación de la impresión en expresión o en acción, sino que él mismo está como persona libre en el centro y tiene en sus manos los mecanismos de cambio, o, más exactamente, tenerlos en sus manos. En efecto, depende de su libertad incluso que quiera o no hacer uso de ella.

Partíamos de que el hombre puede y debe formarse a sí mismo. Dábamos al pronombre «él» el sentido de la espiritualidad personal. A ella se añade necesariamente el «poder» como libertad. Del poder se deriva la posibilidad del deber. El libre yo que se puede decidir a hacer u omitir algo, o a hacer esto o aquello, se siente llamado en su interior a hacer esto y a omitir esto otro. Dado que puede percibir exigencias y darles seguimiento, está en condiciones de ponerse fines y hacerlos realidad con sus actos. Poder y deber y; querer y actuar están muy estrechamente relacionados entre sí. (Queda por aclarar el sentido del deber en relación con el contenido y el origen de la «llamada»).

## 2. «Yo» y «sí mismo»

¿Qué quiere decir que yo me debo formar a mí mismo? ¿Son idénticos el yo y el sí mismo? Sí y no. En el sí mismo está presente la retrorreferencia. Pero lo que forma y lo que es formado no se solapan por completo. Parece lógico volver a hablar aquí de forma y materia, aunque todavía no podemos decir si es realmente lícito hacerlo. Ya sabemos que, en los niveles superiores del ser, «materia» siempre significa una materia ya formalizada. Lo que el hombre tendría que formalizar sería toda su naturaleza animal. Y el resultado de esa formalización sería el hombre totalmente desarrollado, plenamente formalizado como persona.

Comenzaremos tratando de aclarar si —y en su caso de qué manera— la naturaleza animal experimenta una nueva formalización en el hombre. Ya los actos de su vida anímica tienen una estructura totalmente distinta. Hemos visto antes que únicamente por medio de una laboriosa abstracción podemos llegar al material meramente sensible. Los datos sensoriales siempre están ya inscritos en un orden en el que nos dan a conocer algo. Nuestra

mirada espiritual se dirige, pasando a través de ellos, a un mundo configurado por objetos accesibles a nuestros sentidos. O bien, si la desviamos de esa dirección normal y la fijamos en los datos sensoriales mismos, estos últimos son quienes se convierten en «objetos», y constatar la presencia en nosotros de sensaciones es a su vez algo distinto del mero sentir, del mero «ser afectado». Además, tan pronto dirigimos la mirada a las sensaciones mismas, éstas se convierten para nosotros en estados de nuestro cuerpo: este peculiar «objeto» se nos da a través de ellas, con lo que ellas mismas pasan a desempeñar una nueva función cognoscitiva.

De esta manera se nos revela la forma básica de la vida anímica específicamente humana: la intencionalidad, esto es, el estar dirigida a objetos. En la intencionalidad se dan cita tres elementos: el yo que mira a un objeto; el objeto al que el yo mira; el acto en el que el yo vive en cada caso y se dirige a un objeto de esta o de aquella manera. Vivimos en un mundo que nos entra por los sentidos y al que precisamente por eso percibimos. No comparece delante de nosotros de un golpe, y la percepción no es un acto aislado. Es más bien una compleja estructura de datos sensibles e intenciones, de actos que se convierten unos en otros. Como ya vimos, la libertad tiene su lugar propio en esta estructura. El mundo que nos entra por los sentidos, y tal y como nos entra por los sentidos, nos invita a profundizar en su contemplación, nos motiva incesantemente a pasar a actos perceptivos nuevos, que nos revelan elementos asimismo nuevos de nuestro mundo perceptivo. La estructura y el transcurrir de los actos perceptivos, así como las leyes que rigen la vida intencional, están en correspondencia con la estructura formal del mundo de objetos. Percibir objetos quiere decir: percibir unidades cósmicas formadas de modo bien determinado. El paso de un acto a otro es un avance en el marco del mundo único de cosas.

El espíritu que con su vida intencional ordena el material sensible en una estructura y, al hacerlo, penetra con su mirada en el interior de un mundo de objetos, se denomina entendimiento o intelecto. La percepción sensible es la primera y la más baja de sus actividades. Pero puede hacer mucho más: puede volverse hacia atrás, esto es, reflexionar; y de ese modo captar el material sensible y los actos de su propia vida. Puede además poner de relieve la estructura formal de las cosas y de esos actos de su propia vida: puede abstraer. «Puede», es decir, es libre. El yo capaz de conocer, el yo «inteligente», experimenta las motivaciones que proceden del mundo de objetos, las aprehende y les da seguimiento en uso de su libre voluntad. Es necesaria y simultáneamente un yo volente, y de su actividad espiritual voluntaria depende qué sea lo que él conoce. El espíritu es entendimiento y voluntad simultáneamente: conocer y querer se hallan recíprocamente condicionados.

La materia sometida a formalización espiritual no está constituida por meras sensaciones, y el mundo en el que vivimos no es meramente un mundo perceptivo. Las dos cosas están estrechamente relacionadas. El animal siente placer y displeasure, y sus respuestas vienen determinadas por ellos. El hombre siente placer y displeasure en ciertas cosas, que precisamente por eso le parecen agradables o desagradables. Se siente amenazado o elevado, y precisamente por eso las cosas respectivas le parecen elevadas o amenazantes. Sus sentimientos son, por un lado, una escala de sus estados interiores, en

los que se reconoce a sí mismo como estando de uno u otro «humor»; por otro lado, son una pluralidad de actos intencionales en los que se le dan al hombre ciertas cualidades de los objetos, a las que denominamos cualidades de valor.

Hemos de renunciar, por el momento, a un análisis más detallado de esta pluralidad de actos. Deberíamos comenzar mostrando que también aquí tiene lugar una formalización espiritual que se concreta en una doble intencionalidad. Así, por lo que, a los objetos, el mundo se nos revela como un mundo de valores: como un mundo de lo agradable y lo desagradable, de lo noble y lo vulgar, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, de lo sagrado y lo profano. También se nos muestra como un mundo de lo útil y lo nocivo, lo entusiasmante y lo repelente, lo que nos hace sentirnos bien o felices y lo que nos deprime o nos hace sentirnos desgraciados. (La primera serie es una escala de valores objetivos, la segunda es la escala de su relevancia para el sujeto que los capta). Pero los valores nos revelan también algo del hombre mismo: una peculiar estructura de su alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas. Análogamente a lo que sucede en el campo de la percepción, estamos aquí ante una conjunción de pasividad y actividad, de ser conmovido y de libertad.

El poder es a este respecto múltiple. Los valores nos invitan a una contemplación más detenida, a penetrar en ellos con más profundidad: puedo darles seguimiento o no, y si les doy seguimiento puedo hacerlo en diversas direcciones. También las conmociones interiores están abiertas a la intervención de la libertad: puedo entregarme a una alegría que se alza en mi interior, puedo permitirle que surta todos sus efectos, o puedo también cerrarme a ella, reprimirla, negarle cabida en mí.

Todavía un tercer aspecto: los valores no solamente motivan un avance en el terreno cognoscitivo, tampoco meramente una determinada respuesta de nuestros sentimientos, sino que además son motivos en un nuevo sentido. En efecto, exigen una determinada toma de posición de la voluntad y la actuación correspondiente: el crimen no sólo exige cólera, sino castigo y medidas de defensa contra él. Y también aquí son posibles una toma de posición y una actuación meramente reactivas, o bien una libre decisión que determina la actuación ex professo, sea en el mismo sentido que la toma de posición involuntaria, sea en un sentido contrario a ella. Esta respuesta libre es la forma de querer y de actuar específicamente personal.

Como resultado provisional de esta visión de conjunto, podemos constatar que en la vida anímica humana se da una formalización desde el yo en un doble sentido. Hemos visto, por un lado, que la estructura del yo como tal confiere a la vida anímica una determinada estructura que todavía no cabe remitir a la libre actuación del yo; se trata de la forma de la intencionalidad y del poder actuar libremente. A ella se añade la formalización efectuada por la libre actividad del yo mismo, cuando se decide por esta o aquélla dentro del campo de las diferentes posibilidades de actuación. La formalización por parte de la estructura del yo [?] puede verse como análoga a la que detectábamos en los otros ámbitos

del ser. En cambio, la formalización basada en ella, pero realizada por la libre actividad del yo, carece de términos de comparación en los niveles inferiores al hombre.

Ahora bien, el ser anímico no se agota en la actualidad del yo. Situábamos el fundamento ontológico de la vida anímica puntual en el alma misma, con sus potencias y hábitos. Potencialidad, habitualidad y actualidad guardan entre sí estrechas relaciones funcionales: las potencias delimitan el campo natural de posibilidades para la actualidad. Lo que resulte actualizado es decisivo para lo que de las potencias llegue a concretarse en hábitos. Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso. El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es «materia» para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el sí mismo, que puede y debe ser formalizado por el yo. Aquello por lo que me decida en un momento dado determinará no sólo la configuración de la vida de ese momento, sino que será relevante para aquello en lo que yo, el hombre como un todo, me convierta. Si ahora practico el piano o salgo de paseo, si domino un movimiento de cólera que comienza a apoderarse de mí o doy rienda suelta a la ira: de ello depende no sólo de qué modo transcurrirá la hora presente. De que toque una vez no depende que pueda llegar a ser una virtuosa del piano. Y que dé rienda suelta a un ataque de nervios no impide que a lo largo de mi vida pueda aprender a dominarme. Pero toda decisión crea una disposición a volver a tomar otra decisión análoga. Cuanto más frecuentemente omita la práctica del piano, más energía necesitaré para la decisión opuesta. Al mismo tiempo, con la omisión continua de los ejercicios se hace imposible que la aptitud musical llegue a convertirse en una habilidad. De esta manera, y siempre en el marco de las posibilidades naturales, que yo llegue a ser una profesional de la música, o no, es algo que está en manos de mi libertad. Todo el desarrollo del cuerpo, todo el adiestramiento de los sentidos, todo lo que se denomina formación del espíritu y del carácter, tiene aquí su lugar propio.

El hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el «sí mismo» que tengo que formar. Pero ¿qué es el yo? Lo denominamos persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales. Ese yo libre y espiritual, ¿está como tal fuera de la naturaleza corporal y anímica que tiene que formalizar con su actuación, o más bien pertenece a ella en calidad de «forma interna» de la misma? Que yo me tenga que formar a mí mismo parece apuntar a su pertenencia a esa unidad real. También decimos: soy este hombre, y más arriba hemos hablado de la «persona humana». ¿Pertenece la personalidad, la forma del yo, a la naturaleza humana, y se puede determinar el lugar que ocupa en ella?

Yo no soy mi cuerpo, sino que lo poseo y lo domino. También puedo decir: soy en mi cuerpo. Puedo separarme idealmente de él y contemplarlo como desde fuera. Pero en realidad estoy atado a él: estoy allí donde está mi cuerpo, por mucho que «con el pensamiento» pueda trasladarme al otro extremo del mundo, e incluso superar todas las barreras espaciales. No puedo determinar un punto del cuerpo en el que el yo tuviese su lugar propio. Esta tarea se ha emprendido en diversas ocasiones, pero incluso aunque la anatomía del cerebro pudiese indicar una parte concreta del mismo cuya destrucción

produjese la desaparición de la «conciencia del yo» y de toda la estructura personal espiritual, seguiríamos sin poder decir que en este punto tiene el yo su lugar propio.

El yo, en efecto, no es una célula del cerebro, sino que tiene un sentido espiritual al que sólo podemos acceder en la vivencia de nosotros mismos. Asimismo, la localización del yo sólo es posible desde la vivencia. Esta localización vivida (al igual que la que se da fenoménicamente en otros) no se puede determinar físicamente. Puedo dirigirme a cualquier punto de mi cuerpo y estar presente en él, si bien ciertas partes del mismo, como la cabeza y el corazón, me son más cercanas que otras.

Llegamos aquí a la raíz de la unidad de cuerpo y alma, y por lo mismo también a preguntas como éstas: ¿qué relación guarda el yo con el alma?, ¿soy mi alma?, Parece evidente que tampoco es posible decir esto. Soy un hombre y tengo cuerpo y alma. Mi cuerpo es el cuerpo de un hombre y mi alma el alma de un hombre, y esto significa que son un cuerpo personal y un alma personal.

Un cuerpo personal: un cuerpo en el que vive un yo y que puede ser configurado por la Ubre actuación del yo. ¿Vive el yo también en el alma, y es ésta por esa causa un alma humana? Para santo Tomás, el alma humana es, al igual que la animal y la vegetal, forma corporis. Al mismo tiempo, al igual que el alma animal, tiene potencias y hábitos y una vida desplegada en actos puntuales (todo ello en el contexto funcional expuesto más arriba). Es además alma espiritual o racional, y en su calidad de tal es una sustancia espiritual que ya no está necesariamente unida al cuerpo. Pero toda el alma —la que formaliza al cuerpo, la animal vital y la espiritual— es concebida como una sola alma. Intentaremos ver ahora si todas estas reflexiones, o al menos parte de ellas, encuentran apoyo en los fenómenos.

Dado que en este momento nos ocupa la pregunta parcial de si vivo en mi alma, partiremos de la vida del yo y trataremos de acceder desde ella al alma. Si prescindo de toda la experiencia externa, en la que encuentro hombres como seres con cuerpo y alma, si me retrotraigo a lo que vivencio en mi interior, ¿qué significa «yo» y qué significa «alma»?

Estoy reflexionando sobre este problema, y en este mismo momento oigo un ruido que viene de la calle y veo la hoja que está ante mí y otras cosas que me rodean. Estoy concentrada en el problema; cuanto oigo y veo pasa de largo, no me afecta más que periféricamente. Dirijo toda mi atención al problema, estoy frente a él y lo retengo con la mirada del espíritu. Pero en mí hay otra cosa a la que ahora no dejo espacio, a la que no quiero prestar atención y a la que no quiero permitir que comparezca en absoluto: un motivo de intranquilidad, una preocupación. Está en mí y sé de su existencia; quizá lleve largo tiempo en mí, y permanece «por debajo» de cuanto suceda en la superficie; está en «el fondo de mi alma». Sin embargo, yo estoy en el problema, y no en lo que oigo y veo.

Ésta es una situación espiritual con paralelismo en la vida externa: al igual que el ojo solamente puede tener a la vista una parte pequeña de su campo visual, mientras que el resto del mismo sólo le impacta lateralmente, así también existe un campo visual espiritual,

y en él una atención fija y una percepción periférica. El campo visual espiritual no es una parte del yo, sino algo objetual que guarda una cierta relación de pertenencia con el yo: el mundo de los objetos en la medida en que es abarcado por su conciencia. La atención «central» del yo a su tema y la percepción «periférica» son diferentes modalidades de conciencia. Esta contraposición de «centro» y «periferia» no implica extensión ni espacialidad alguna del yo mismo. Se le puede concebir como el «punto», por así decir, del que parten los «rayos» de conciencia en diversas direcciones. Husserl ha designado al sujeto de los actos, a aquello desde lo que irradia toda la vida de la conciencia, como «yo puro» y de esta manera lo ha caracterizado de modo funcional. Carece de extensión, de cualidad, de sustancialidad.

Pero cuando pensamos en lo que está en «el fondo del alma» la descripción anterior es insuficiente. Lo que oigo y veo, así como lo que ahora ocupa mi pensamiento y en lo que centro mi atención, no me concierne más que superficialmente. El fondo del alma, en el que anida esa preocupación, no se ve afectado por ello. De lo que vive en las profundidades de mi alma parte una atracción. Si la secundo, si cejo en la tensión de la voluntad con la que me aferré al tema sobre el que estoy pensando, la preocupación pronto se apoderaría por completo de mí. En ese caso, la secuencia de pensamientos se interrumpiría y el problema en cuestión desaparecería por entero de mi campo visual.

Ciertamente, no siempre tiene que suceder eso. También un problema conceptual puede apoderarse de mí interiormente, encadenar mi atención y llenarla de manera que todo lo demás desaparezca de ella. Pero no es eso lo importante a los efectos que ahora nos interesan, sino el contraste entre «superficie» y «profundidad». Con esta diferencia salimos del mundo de los objetos, pues se da «en mí mismo»: con ella nos estamos refiriendo a una «espacialidad interior».

«En mí», o, mejor, «dentro de mi alma». Mi alma tiene extensión y altura, puede ser llenada por algo, hay cosas que pueden penetrar en ella. En ella estoy en casa, de una manera bien distinta a como estoy en casa en mi cuerpo. En él yo no puedo estar en casa. En efecto, el yo mismo, en tanto en cuanto se conciba como «yo puro», no puede estar en casa en modo alguno. Sólo un yo anímico puede estar en casa, y de él cabe decir también que está en casa cuando está en sí mismo. Vemos entonces que de repente el yo y el alma se acercan sobremanera entre sí. No puede haber alma humana sin yo, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un yo humano tiene que ser también un yo anímico: No puede haber yo humano sin alma, esto es, sus actos se caracterizan en sí mismos por ser «superficiales» o «profundos», por tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma. Según sean los actos en los que el yo viva, ocupará en cada caso una u otra posición dentro del alma.

Ahora bien, en el espacio anímico existe un punto en el que el yo tiene su lugar propio, el lugar de su descanso, que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado: se trata del punto más profundo del alma. Sólo desde él puede el alma «recogerse», pues desde ningún otro punto puede tampoco abarcarse por

entero a sí misma. Solamente desde él puede el alma adoptar decisiones importantes, tomar partido por algo o hacer donación de sí misma. Todos éstos son actos de la persona. Soy yo quien ha de adoptar decisiones, tomar partido, etc. Este es el yo personal, que a la vez es un yo anímico que pertenece a esta alma y tiene en ella su lugar propio.

¿Cabe decir de este yo que formaliza a esta alma? ¿Cabe decir de esta alma, por otra parte, que es una forma? Él yo tiene su lugar propio en el alma, pero puede estar también en otros lugares, y dependerá de su libertad estar aquí o allí. El lugar en el que esté es relevante para la configuración del alma. Quien vive predominante o exclusivamente en la superficie, no puede acceder a los niveles más profundos.

Éstos existen, pero no están actualizados, o al menos no lo están del modo en que podrían y deberían estarlo.

En ese caso, la persona no está del todo en sus propias manos y no vive su vida íntegra. No puede recibir de modo adecuado lo que penetra en ella desde fuera: hay cosas que sólo se pueden recibir desde una cierta profundidad, y a las que sólo desde esa profundidad cabe dar una respuesta correcta. En tanto no descienda a los niveles más hondos, esa persona superficial tampoco estará en situación de enfrentarse con lo que se desarrolla en ellos y no aflora en actos concretos. Ahora bien, la libertad puede «buscarse a sí misma», descender a sus propias profundidades, desde ellas captarse a sí misma como un todo y tomar posesión de sí. Por ello, cuando el alma no logra llegar a la plenitud de su ser y de su desarrollo, es culpa de la persona.

Nos queda por responder la otra pregunta: ¿tiene el alma, en el sentido que acaba de ofrecerse a nuestra vista y que nos parece ser en efecto el verdadero sentido del alma, la índole de una forma? El alma misma posee una estructura determinada, varios de cuyos rasgos esenciales ya conocemos: en ella se da la diferencia entre superficie y profundidad, así como una tendencia hacia la unidad desde un punto situado en su más íntima profundidad, que es el lugar propio del yo personal. Debido a que es un alma personal, los actos de su vida presentan la forma básica de la intencionalidad, de la dirección del yo hacia objetos, y en ello se distingue de toda vida anímica meramente animal. Su personalidad le confiere asimismo la posibilidad de dirigir su propio desarrollo. Al tener dimensiones, los actos en que se concreta la vida del alma tienen amplitud y profundidad, o bien las cualidades opuestas: cuál sea el caso, depende por un lado de la estructura de cada alma, pues las almas se distinguen según la amplitud y la profundidad de la naturaleza de cada una, pero depende también de su libertad hasta qué punto se amplíe y desde qué profundidad se recapitule a sí misma y reciba en sí lo que sale a su encuentro. El alma posee asimismo una cierta fuerza interna (también distinta en unos y en otros individuos), de cuya magnitud depende el grado de potencia y de vitalidad de su actividad.

La amplitud, la profundidad, la fuerza del alma le confieren su modo de ser, su individualidad, que, además, al ser un quale simple, irreductible a esos componentes, comunica una impronta específica a cada alma concreta y a cuanto de ella procede. Esta



estructura esencial del alma puede ser considerada como una forma interna. Lo por ella formalizado son, de entrada, los actos concretos de su vida, y también, debido a la conexión existente entre actualidad, potencialidad y habitualidad, la configuración habitual que cada alma haya adquirido (empleando el término en un sentido más amplio que el habitual se podría decir: el «carácter»).

### 3. Aprehensión del cuerpo por el alma

¿Cabe decir del alma que es también la forma del cuerpo? Sin duda, se puede hablar de una formalización del cuerpo por el alma, y ello en el doble sentido de la formalización debida a la estructura esencial y de la que es obra del libre actuar. El modo de ser interior de un hombre se expresa en su exterior, el cual —junto con los actos concretos de la vida del alma— constituye para nosotros la principal vía de acceso al modo de ser de otras personas.

Esta expresión exterior constituye una formalización que tiene lugar sin concurso del hombre mismo. La formalización debida al libre actuar puede realizarse directamente sobre el cuerpo mismo, o bien, indirectamente, dando su configuración propia a la vida del alma. Cualquier tratamiento del cuerpo de conformidad con un plan, mediante su cuidado, el deporte, etc., es formalización debida al libre actuar. Por otra parte, el descuido del cuerpo, todo lo que influya en su desarrollo sin que al actuar así el hombre atienda al bien de su propio cuerpo, es una formalización de la que cabe hacerle responsable (tal es el caso de la alimentación y del ejercicio o no ejercicio del cuerpo que tienen lugar sin prestar atención alguna a sus efectos sobre el desarrollo o la configuración del mismo, o con base en un conocimiento insuficiente de las leyes que rigen ese desarrollo).

En cambio, cuando el libre actuar del hombre lleva a que el cuerpo experimente un trato correcto, cuando se alimenta y se ejercita de manera adecuada, está libre formalización sirve simultáneamente a la formalización involuntaria. El trato conforme a un plan se propone ante todo contribuir a un desarrollo orgánico del cuerpo todo lo perfecto que resulte posible: le suministra las sustancias alimenticias que precisa para dar a sus potencias la ocasión necesaria para actuar. Cuanto más perfectamente se desarrolle el organismo como tal, más perfecto será como fundamento, expresión e instrumento del alma humana espiritual-personal.

¿Qué quiere decir aquí «fundamento»? Es la condición para la existencia del alma humana en este mundo, y al mismo tiempo la «materia» a la que el alma tiene que formalizar. No podemos determinar el momento en el que el alma humana llega a la existencia, pero en cualquier caso empieza a existir en un cuerpo humano, que es una cosa material, un organismo vivo y un cuerpo animado. Lo que el individuo humano es y puede llegar a ser no depende únicamente de lo más elevado que haya en él, sino también de todos los niveles de ser más bajos a los que pertenece. Este hecho obedece al orden general del ser, que para el pleno desarrollo de una forma determinada exige una materia asimismo

bien determinada. También desde un punto de vista meramente fenoménico se observa que la vida espiritual-anímica depende del modo de estar constituido el cuerpo y del estado en que se halle. La enfermedad y la debilidad del cuerpo, las anomalías de sus funciones normales, provocan un dificultad y una cierta modificación de la vida espiritual-anímica. Es un problema en sí mismo saber hasta qué punto cabe combatir esas influencias directamente desde el nivel espiritual (es decir, mediante esfuerzos voluntarios o un fortalecimiento procedente de fuentes espirituales, no por medio de un tratamiento del cuerpo). En cualquier caso, cuando el organismo corporal funciona a la perfección, toda la vida espiritual se desarrolla sin esfuerzo ni pérdidas por «rozamiento».

El ser espiritual-anímico y la vida se expresan en el cuerpo, nos hablan a través de él. Pero también aquí lo corporal puede poner obstáculos: malformaciones patológicas, por ejemplo, paralizaciones de músculos y nervios, o un crecimiento desmesurado de los tejidos, perjudican a la capacidad de expresarse, mientras que un cuerpo sano, que funcione con normalidad y esté bien ejercitado, «responde» con facilidad. (Con todo, hay que tener en cuenta que la correcta constitución del cuerpo es una condición meramente negativa, cuyo cometido se limita a posibilitar la formalización espiritual. La formalización como tal es realizada de hecho por el alma espiritual: un cuerpo sano, entrenado e incluso bello puede ser bien poco «espiritual», mientras que uno enfermo, débil y poco ejercitado puede estar muy espiritualizado).

El cuerpo no es solamente expresión del espíritu, sino el instrumento del que éste se vale para actuar y crear. El pintor, el músico y la mayor parte de los artesanos dependen de la habilidad de sus manos, al igual que para muchas profesiones se requiere fuerza o movilidad de todo el cuerpo, y para otras un alto grado de desarrollo de este o de aquel sentido. En todos los casos, la salud y un funcionamiento normal del cuerpo son condición del éxito, pero de nuevo es necesario, también en todos los casos, que el espíritu tome en sus manos el instrumento idóneo y fácil de manejar y lo emplee de la manera adecuada.

A modo de resumen podemos decir que el cuidado y el ejercicio del cuerpo, realizados conforme a un plan y con vistas a unos objetivos determinados, contribuyen a que pueda llegar a ser espiritual. Pero únicamente podrá llegar a serlo en virtud de una formalización espiritual, es decir, por un lado, en virtud de que en él hay una vida espiritual que impulsa y guía voluntariamente el proceso de formalización, y por otra parte en virtud de que el espíritu utiliza al cuerpo para fines espirituales.

Pero el cuerpo no debe su espiritualidad al hecho de que es fundamento de la vida espiritual, sino al de que es expresión e instrumento del espíritu. Quien es un agudo observador y está acostumbrado a la reflexión profunda, lo expresa en su mirada, y también su frente tiene una impronta similar. Los movimientos del ánimo y de la voluntad poseen una fuerza formalizadora especialmente intensa, capaz de expresarse en rasgos duraderos. La impronta que comunican al cuerpo, y especialmente al rostro, está en directa correspondencia con la «impronta» del alma, con el «carácter», ya que los movimientos puntuales y su frecuente repetición tienen sus raíces en las disposiciones anímicas, las

cuales a su vez experimentan su formalización en hábitos a través de esos mismos movimientos puntuales. En el cuerpo reencontramos estas relaciones mutuas entre disposición innata, actualización e impronta permanente. La configuración del cuerpo en virtud de actos puntuales de la vida espiritual-anímica no incide en un material enteramente desprovisto de forma, sino que el cuerpo en el que se despliega la vida espiritual es ya desde el principio un cuerpo configurado. Esa configuración no es meramente espacial, sino que se trata de una configuración llena de significado, que está en correspondencia con el modo de ser propio del alma, si bien esa correspondencia admite diversos grados de perfección.

En este directo proceso de formalización sólo puede intervenir la voluntad. Puede hacerlo, concretamente, de dos maneras distintas: dominando la expresión o dominando la vida anímica misma. El paso de los fenómenos puramente anímicos a la expresión corporal puede ser sometido al control de la voluntad: la ira o la alegría se pueden contener para que no lleguen a expresarse, por mucho que no quepa reprimir las emociones mismas. La persona capaz de dominar de esta manera su conducta externa recibe una impronta corporal enteramente distinta de la que deja expresarse a su interior sin limitación alguna: suele caracterizarle un aire impenetrable.

Ese aspecto externo guarda correspondencia con una cierta transformación anímica, que sin embargo no implica que el iracundo se haya convertido en una persona de talante tranquilo. Una transformación de este último tipo solamente es posible cuando la voluntad incide en un nivel más profundo y trata de reprimir las emociones mismas en sus primeros movimientos, procurando suscitar las opuestas. En ese caso estamos ante una «espiritualización» del alma, que es abarcada por su propio actuar libre.

Al igual que la voluntad es libre para dominar la expresión corporal, también tiene la libertad precisa para utilizar al cuerpo como un instrumento. También aquí la utilización libre de nuestras potencias se apoya en un uso de las mismas en el que no interviene la voluntad: en cada paso que nos acerca a un objetivo, en cada acción al servicio de un fin, empleamos el cuerpo en calidad de instrumento, pero al obrar así no pensamos en él, sino que nos obedece sin intervención alguna de la voluntad. Por regla general, nuestro cuerpo atrae nuestra atención y se convierte en objeto de actos voluntarios solamente cuando notamos resistencia y obstáculos de su parte, como sucede con el cansancio corporal o con actividades para las que aún no está ejercitado. La persona «enérgica» obtiene de su cuerpo, incluso contra la resistencia de éste, cuanto necesita de él para realizar una determinada tarea: sigue caminando, aunque esté cansado, para llegar puntual a un sitio, o repite sus ejercicios de digitación hasta que puede tocar con la facilidad de quien está practicando un juego.

Quien trata así a su cuerpo, lo tiene en su poder de una manera totalmente distinta que quien cede a él. Y la recia disciplina es algo que se nota en el cuerpo mismo, a la vez que implica también una determinada impronta del alma, que ésta adquiere en virtud del continuado ejercicio de la voluntad. Al dirigir los actos puntuales, la voluntad logra influir

en el modo de ser permanente. En qué medida los actos puntuales son susceptibles de ser dominados por la voluntad, es un problema distinto, que aquí todavía no vamos a abordar.

#### 4. El deber

Cuando alguien «se tiene a sí mismo bajo las riendas», a fin de configurar libremente los actos puntuales de su vida y de esa manera también su modo de ser permanente, es patente que para ello precisa actuar en conformidad con un determinado principio. La persona en cuestión debe saber qué tiene que reprimir, dónde debe dejar hacer y qué se ha de proponer. Este saber puede estar vinculado a casos aislados, o puede tratarse de un objetivo supremo que la persona quiere alcanzar con todo su proceso de autoconfiguración, un modelo de lo que quiere llegar a ser.

De esta manera, podemos aclarar ahora un último punto relativo a la noción de responsabilidad, con ayuda de la cual comenzamos más arriba a trazar los límites entre lo específicamente humano y lo subhumano: el hombre puede y debe formalizarse a sí mismo.

Ya hemos estudiado el poder, el yo y el sí mismo, la formalización. Pero aún no hemos investigado el deber. Tan sólo hemos dicho que es preciso presuponer la libertad para que tenga sentido dirigir al hombre un deber. ¿De qué manera puede el deber acceder a él? Puede hacerse oír directamente como una apelación interior a hacer o a omitir algo, por ejemplo, a controlar la ira incipiente y a no dejarse arrastrar a una acción motivada por la misma. La función del alma con la que oímos esa llamada, y que aprueba o reprueba nuestros actos cuando ya han tenido lugar, o incluso mientras los estamos efectuando, recibe el nombre de conciencia. (Según santo Tomás, debe verse en ella tanto una potencia como un hábito y un acto).

La conciencia «material» o «monitora» percibe la exigencia que se nos plantea de conducimos de determinada manera, y lo hace concretamente en relación con un momento determinado y unas circunstancias determinadas. Exige de nosotros el libre sometimiento de nuestra voluntad. El «tribunal» de la conciencia no juzga únicamente la acción, sino que también nos dice algo sobre nuestro modo de ser: la «buena» o «mala» conciencia no es buena o mala ella misma, sino que atestigua cómo es nuestra alma.

La conciencia no nos proporciona una imagen global de cómo debemos ser como criterio para orientar toda nuestra conducta. Esa imagen global puede comparecer ante el hombre de forma concreta en figura humana: conozco a una persona y tengo la impresión de que así es como se debe ser. De esa primera impresión se derivan la exigencia, así como el propósito y la decisión, de tomar a esa persona como modelo y de darnos la misma forma que ella. Un conocimiento (real o supuesto), la valoración basada en él, un deseo y una decisión de la voluntad, finalmente una conducta práctica permanente: todos estos elementos se hallan aquí en un mismo contexto motivacional.

Se obtiene así un criterio por el que la voluntad puede orientarse para acometer la tarea de la autoconfiguración. Puede ser que percibamos una llamada de la conciencia que nos invita a seguir un determinado camino. Pero no es necesario que se dé esa llamada. Y toda la conducta de que se trate puede no estar enteramente justificada desde un punto de vista objetivo; se puede incluso elegir un «ideal equivocado». Por otra parte, el modelo humano a que nos referíamos puede ser una "idea abstracta del hombre, que hemos forjado nosotros mismos o que nos es presentada y respaldada por una autoridad humana o divina, y aspira a atar a nuestra voluntad y a convertirse para ella en el criterio que guíe el proceso de autoconfiguración.

Hemos podido trazar un bosquejo de la persona humana: el hombre es un ser corporal-anímico, pero tanto el cuerpo como el alma tienen en él índole personal. Es decir, en el hombre habita un yo consciente de sí mismo y capaz de contemplar el mundo, un yo que es libre y que en virtud de su libertad puede configurar tanto su cuerpo como su alma, que vive por su alma y que debido a la estructura esencial de ella va sometiendo a una formalización espiritual, antes de y junto con la autoconfiguración voluntaria, a los actos puntuales de su vida y a su propio ser permanente corporal y anímico.

Gran número de problemas han tenido que quedar sin resolver. Para concluir las reflexiones que nos han ocupado hasta ahora, es de especial importancia la pregunta acerca de las relaciones existentes entre el alma del hombre y la forma sustancial, y como preparación de las que seguirán a ésta, la pregunta acerca del sentido del espíritu.

# ... El origen de la persona<sup>73</sup>

Persona  
Julián Marías



Creo en el planteamiento adecuado de esta cuestión data de 1970, del capítulo IV, «La creación y la nada», de mi “Antropología metafísica”. Allí intenté pensar personalmente la generación humana, distinguiendo su aspecto psicofísico y no demasiado diferente de lo que es la generación en los animales superiores. La realidad psicofísica del hijo-cuerpo y sus funciones, psiquismo, carácter, etc.-. se «deriva» de la realidad de los padres y es, en principio «reductible» a ella, Pero el hijo no, en modo alguno. Distinguía entre «lo que» es y «quien» es. El hijo que es y dirá «yo» es, absolutamente irreductible al yo del padre y al de la madre, tanto como estos son irreductibles entre sí. No tiene sentido decir que «viene» de ellos, porque yo soy un término de una oposición polar con toda otra realidad efectiva, posible o imaginable.

La conclusión que extraía de esto era que, en un sentido puramente «descriptivo y fenomenológico», la creación personal es evidente: la aparición de una persona es la da una realidad nueva e irreductible: precisamente lo que entendemos por creación.

Advertía que la dificultad es que siempre se ha partido de Dios para entender la creación, y Dios no es patente, no esta «disponible», no podemos «partir» de él, sino buscarlo. Lo evidente es el «resultado» de la creación, la criatura, innovación radical de la

---

<sup>73</sup> Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza. pp. 121-126.

realidad, de algo contingente, que antes no existía, que podría no existir, pero que ahora aparece como una realidad absolutamente nueva, irreductible a toda otra, incluso a la del posible Creador, que podrá decir yo y enfrentarse a todo lo demás. Esto es lo que entendemos por persona.

A la altura en la que estamos, este punto de partida me parece inevitable, pero hay que añadir algunas cosas más. Si tomamos en serio lo que he escrito hasta ahora, encontramos algunas precisiones más sobre lo que es la persona. Hemos visto que es una realidad absolutamente distinta de toda otra, lo que justificaría que su origen fuese también diferente. Lo decisivo. Lo que da a la persona un puesto único en el conjunto de todo lo conocido con intuición y que permite la experiencia, es la inclusión de la irrealidad en su realidad. Podríamos decir que lo real no es más que real, y en ese sentido, presente. La persona no: es desde luego pasado y futuro, memoria de lo que fue, y que sigue actuando, formando parte de lo que «es», y sobre todo futuro incierto, anticipación o proyecto, y consiste primariamente en ello.

Lo incomprendible es que se haya pasado por alto, obstinadamente, esta evidencia primordial, que se le haya olvidado para recaer en los modos de la realidad propios de las cosas, radicalmente inconciliables con eso que encontramos a cada instante y que somos nosotros mismos, personas.

El origen de la persona es el nacimiento. Esto quiere decir que es a su vez «personal», procede de personas que han intervenido en la concepción; pero lo decisivo es que el resultado va más allá, no es un organismo semejante a los de los padres, sino alguien que difiere numéricamente de ellos, que no se puede reducir a sus progenitores, que es un tercero irreductible y, en ese sentido, absoluto, aunque sea un absoluto recibido.

Pero esto quiere decir que la persona, cada persona, ha empezado. La posibilidad de no haber existido, lo que se llama contingencia, es esencial; significa, pues, un incremento de realidad, algo que se añade a lo que había. Mejor dicho, no «algo», porque todos los ingredientes de la corporeidad- los elementos químicos y aun las estructura somáticas o psíquicas- preexistían; lo que se añade es alguien, innovación absoluta respecto a todo lo que antes había; y no solo esto, sino respecto a las demás personas.

La persona se encuentra en cierto momento, ya viviendo, con un pasado que no fue presente, por que el nacimiento no se recuerda, ni siquiera un plazo variable de la vida, pero que esta actuando en esa realidad que descubre. Dada la majestuosidad del recién nacido, ha tenido que ser atendido, alimentado, cuidado por otras personas- probablemente las que «le han dado el ser, según la expresión habitual, diríamos que le han dado «lo que» es-, lo que hace que, inevitablemente, ha tenido un origen personal.

Tan pronto como el niño se encuentra y vive desde sí mismo, se hace presente el futuro en forma de expectativa, anticipación, probable impaciencia y desde luego inseguridad – atributos, como hemos visto, estrictamente personales-. Encuentra como lo más propio los proyectos, por elementales que sean, y los recursos disponibles para realizarlos -la función del aburrimiento en la vida infantil es decisiva, y casi siempre pasada

por alto-. Esos proyectos se van descubriendo, y hay un proceso de identificación con ellos, casi nunca conceptualizada, por la inmensa presión de las cosas y de las interpretaciones inyectadas en el niño por su entorno humano.

Desde el comienzo de la vida, el niño distingue eficazmente entre personas y cosas de un modo vital, pero no expresamente intelectual, porque el repertorio de interpretaciones que recibe es abrumadoramente de «cosas», que se van imponiendo de manera creciente. Podríamos decir que el niño «vive» en un mundo personal, pero «piensa» en un universo de cosas.

Ahora empezamos a comprender la génesis de caracteres que hemos ido descubriendo en esta indagación: las múltiples ocultaciones de la persona la dificultad de conceptualizar la evidencia, el inevitable carácter arcano de la persona, a pesar de ser lo único propiamente inteligible.

Este origen explica lo que va a ser la configuración de la vida humana. La persona se encuentra viviendo, y en tiempos recientes la filosofía lo ha visto como «facticidad» olvidando que ello no es vivido como un mero *factum*, sino que para vivir es menester buscar un sentido, es decir, que la vida es forzosamente interpretación de sí misma, se ve como tal vida. De ahí su carácter proyectivo, futurible que reobra sobre el pasado conocido y también por el que podríamos llamar absoluto, el que no fue presente, como el nacimiento y un variable plazo posterior. La inevitable pregunta «¿quién soy yo?» es a la vez proyectiva y retroactiva, envuelve el origen, el término a quo de la vida, que acabara por tener un sentido histórico: el hombre se ve como hombre de su tiempo.

Y la conciencia de haber empezado, de un origen que puede ser azaroso, aunque acaso no lo sea, en todo caso innecesario, descubre la contingencia, la forma radical de inseguridad: el hombre sabe que podría no haber nacido, y esto lo obliga a la vez a imaginar y proyectar su vida y a justificarla, a tratar de darle sentido- se entiende, buen sentido, ya que la posibilidad del absurdo acompaña a la conciencia de contingencia, es una permanente tentación.

Los proyectos determinan un horizonte con un *terminus ad quem*, afectado por la inseguridad. No solo es inseguro el desenlace de los proyectos futuros, sino que haya futuro. La contingencia del origen se proyecta hacia el porvenir. He empezado, acaso acabare. La experiencia de la muerte ajena introduce la noción de mortalidad, que se aplica a uno mismo. Creo que, aun sin haber contemplado la muerte de otros, la conciencia del propio comienzo, de la incertidumbre de los proyectos, de los múltiples fallos de la circunstancia con la que se hace la vida, llevaría a la noción de la mortalidad. El haber nacido conduce a la visión de poder morir, aunque todavía falte algo para sentirse como *moriturus*, alguien que tiene que morir.

Sería interesante precisar la proporción en que las personas conservan y retienen lo que procede de su origen, de su forma de llegar a la realidad mediante el nacimiento, y en que esto ha sido olvidado u omitido, en que ha quedado encubierto por interpretaciones



impersonales de la realidad humana. Hemos visto que, si se toma en serio el hecho de que nacemos, de que este es el origen inseguro e inequívocamente creativo de la persona, podemos saber de ella mucho más que lo que ha poseído tradicionalmente el pensamiento. Lo que estamos intentando hacer es una especie de *peregrinatio ad fontes*, una toma de posesión de lo que «sabemos» al vivir, de lo que hemos perdido a lo largo de una interminable serie de interpretaciones que han consistido en encubrir con otras formas de realidad la más evidente de todas, aquellas en que consistimos.

...

## Amor, dolor, compasión y personalidad<sup>74</sup>

**Miguel De Unamuno**



Caín: *Let me, or happy or unhappy, learn to anticipate my immortality.*

Lucifer: *Thou didst before I came upon thee.*

Caín: *How*

Lucifer: *By suffering.*

*(Lord Byron: Caín, act. U, scene 1.)*

---

<sup>74</sup> De Unamuno, M. (1927). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento. pp. 132-155.

Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del engaño; es el amor el consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.

*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte Ingeneró la sorte.*

Como cantó Leopardi.

El amor busca con furia a través del amado, algo que está allende éste, y como no lo halla, se desespera.

Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra. Y esto es lo que hace que no se consiga reducir el amor, ni a lo puramente intelectual, ni a lo puramente volitivo, dejando lo sentimental o, si se quiere, sensitivo de él. Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.

El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor. En el amor y por él buscamos perpetuarnos y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir, de entregar a otros nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran.

Pero agotada al fin la vitalidad del sér que así se multiplica dividiéndose de la especie, tiene de vez en cuando que renovar el manantial de la vida mediante uniones de dos individuos decadentes, mediante lo que se llama conjugación en los protozoarios. Unense para volver con más brío a dividirse. Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos.

Hay, sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta, en el invencible instinto que empuja a un macho y una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les con funde los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero, aún sin vida. El amor es una lucha, y especies animales hay en que al unirse el macho a la hembra la maltrata, y otras en que la hembra devora al macho luego que éste la hubo fecundado.

Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, busca consiguientemente su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el otro. Y así son tiranos y esclavos; cada uno de ellos tirano y esclavo a la vez del otro.

¿Tiene algo de extraño acaso que el más hondo sentido religioso haya condenado el amor carnal, exaltando la virginidad? La avaricia es la fuente de los pecados todos- decía el Apóstol-, y es porque la avaricia toma la riqueza, que no es sino un medio como fin, y la entraña del pecado es esa, armar los medios como fines, desconocer o despreciar el fin. Y el amor carnal que toma por fin el goce, que no es sino un medio, y no la perpetuación, que es el fin, ¿qué es sino avaricia? Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo más humano que la carne.

Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne de dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual brotan la esperanza y el consuelo. Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamoramiento surge el amor espiritual y doloroso.

Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejándolos en un mismo almirez de pena. El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas; manteníalas extraña una a otra; más de ese amor tuvieron un fruto de carne, un hijo. Y este hijo engendrado en muerte; enfermó acaso y se murió. Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación, y nació entonces, de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual. O bien, roto el lazo de carne que les unía, respiraron con suspiro de liberación. Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se consintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

Todo lo cual se siente más clara y más fuertemente aun cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo o desazón, antes o después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido. Cuantas más

murallas pongan el Destino y el mundo y su ley entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro, y la dicha de quererse se les amarga y se les acrecienta el dolor de no poder quererse a las claras y libremente, y se compadecen desde las raíces del corazón el uno del otro, y esta común compasión, que es su común miseria y su felicidad común, da fuego y pábulo a la vez a su amor. Y sufren su gozo gozando su sufrimiento. Y ponen su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne. Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias.

Y el amor maternal, ¿qué es, sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerme que necesita de la leche y del regazo de la madre? Y en la mujer todo amor es maternal.

Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparentialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparentiales, anonadables, y los compadecieron y los amaron.

El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. Hay algo más que una artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. La limosna, más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida, es compasión. No agradece el por diosero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitárselo de al lado, sino que agradece mejor que se le compadezca no socorriéndole a no que socorriéndole no se le compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. Ved, si no, con qué complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. Quiere ser complacido, amado.

El amor de la mujer, sobre todo, decía que siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir ¡ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causal! Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre, y mas valiente y más largo.

La compasión, es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece, y compadece más cuanto más amas.

Invirtiendo el nihil volitum quin praecognitum, os dije que nihil cognitum quin praevolitum, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo la que no eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadeces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio, y no es sino una especie de delectación sensual de ti mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque, así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven, y hasta a lo que acaso no vive, pero existe. Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche, se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo es rellado. ¡Pobre cielo!

Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.

Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio, no ya de la vida, sino de algo más: al tedio de la existencia, al pozo del vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.

Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante y en cuanto nos lo es, y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. O más bien es el amor mismo, que de suyo tiende a crecer, el que nos revela las semejanzas esas. Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella, y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor.

Conciencia, conscientia, es conocimiento participado, es con-sentimiento, y con-sentir es com-padecer.

El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el Universo es Persona también que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama. es a lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por El compadecida, le ama y se siente por El amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.

Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia, y luchando por libertarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor.

El dolor es el camino de la conciencia y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber dónde acabo de ser, desde donde no soy.

¿Y cómo saber que se existe no sufriendo poco o mucho? ¿Cómo volver sobre sí, lograr conciencia refleja, no siendo por el dolor? Cuando se goza olvídate uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se en-ajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor.

*Nessun maggior dolore  
che ricordarsi del tempo felice  
nella miseria*

Hace decir el Dante a Francesca de Rimini (Inferno, V, 121-123); pero si no hay dolor más grande que el de acordarse del tiempo feliz en la desgracia, no hay placer, en cambio, en acordarse de la desgracia en el tiempo de la prosperidad.

«El más acerbo dolor entre los hombres es el de aspirar mucho y no poder nada (πλλαρρονεοτα, υμξ ευσξ χρατεειυ)», como según Heródoto (lib. IX, cap. 16), dijo un persa a un tebano en un banquete. Y así es. Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo, nada o casi nada con la voluntad. Y no es la felicidad contemplación, ¡no!, si esa contemplación significa impotencia. Y de este choque entre nuestro conocer y nuestro poder surge la compasión.

Compadecemos a lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, pronto a derramarse, sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor.

Nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas toda una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia, a la que todo tiende. Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento- o consiento más bien-un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior.

Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en que el sentirse se identifica con el serse, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose.

Y este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquélla. Ya lo indicamos en nuestro anterior capítulo, y aquí lo hemos de confirmar desarrollándolo más.

# ... Los límites del subjetivismo<sup>75</sup>

La persona humana y su crecimiento

**Leonardo Polo**



En nuestra época el subjetivismo está sumamente extendido, pero a la vez es objeto de una dura negación. Es difícil adoptar una actitud correcta, equilibrada, respecto de este tema. Porque si el subjetivismo, como todo ísmo, es deplorable, por otra parte, el ataque contra lo que hay de irreductible en cada hombre –con lo que conlleva de agravio a la libertad y de coerción al desarrollo humano– también es penoso. De manera que no se debe oscilar de un extremo a otro, ni tampoco exagerar en uno u otro sentido; pero ¿cómo acertar a abrirse paso y terminar con esta pugna estéril entre los exaltadores de la subjetividad y los que pretenden reducir al hombre a la condición de miembro de una manada?

Yo creo que la tragedia del subjetivismo consiste en algo así como una contradicción interna: en la imposibilidad de sostener, de una manera legítima y con suficiencia, la noción de sujeto humano cuando esta noción se desequilibra por poner demasiado énfasis en mantenerla. Y esa exageración de la que, contradictoriamente, resulta una destrucción, esa especie de dinámica auto negativa (se parte del subjetivismo, pero nadie puede permanecer emperrado en el subjetivismo, sino que se vacila, y se termina en una

---

<sup>75</sup> Polo, L. (2007). *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa. pp. 21-36.



perplejidad atroz respecto de lo peculiar del hombre mismo), tiene su razón de ser en que se intenta pensar, afirmar o vivir la subjetividad humana (lo que el hombre tiene de propio, lo que cada hombre tiene de irreductible a los demás) desde una situación, o como una situación, de autonomía completa. Es decir, que el subjetivismo sería una interpretación del espíritu humano, de lo personal humano como perfectamente independiente y, por lo tanto, desligado del resto, no relacionado con el resto: y eso es lo que no se puede sostener de una manera estable, sino que, por el contrario, lleva consigo, siempre, una caída de nivel. Tratemos de ver con algún detalle los elementos del problema.

### El hombre, el ser más individual

No cabe duda de que, entre todas las cosas, entre todas las realidades que hay en el mundo, el hombre es aquélla en la que aparece con mayor intensidad lo que podríamos llamar la individualidad, empleando el término en un sentido muy amplio. El ser más individual, es decir, el ser más indiviso, el que se posee más a sí mismo, el ser cuya acción brota más de lo íntimo, menos predeterminada, es el hombre. Aunque también es verdad, y se va haciendo cada vez más claro, que esta prerrogativa del hombre de ser un individuo, un todo que se controla y que lleva a cabo su operar desde dentro, no solamente se da en el hombre, sino que se da en toda la escala de la organización de las cosas, aunque de una manera mucho más limitada, débil o tosca que en el hombre. Por ejemplo, ya no se puede asentir a la tesis de los mecanicistas, según la cual las realidades o sistemas físicos no tienen ninguna eficacia interior, sino que todo lo que ellas hacen es pura consecuencia de una serie de factores externos. De suyo, ellas son inertes, sistemas inerciales, que solamente se ponen en movimiento o modifican su estado –y por consiguiente sólo llevan a cabo algún tipo de influjo o de efectividad con respecto al resto– en tanto que son movidas desde fuera. Hoy esto no se podría sostener, porque en lo más elemental –como puede ser un átomo, una realidad microfísica– parece indudable que existe una energía inseparable de su constitución. Desde el punto de vista de la física cuántica, por ejemplo, los acontecimientos de un átomo no se pueden explicar solamente por influencias externas, sino que ahí –en el átomo– hay una especie de energía que es propiedad del átomo mismo, y según la cual el átomo se manifiesta y se hace valer en el Universo.

La posesión de esa energía interna y de la capacidad de iniciativa donde se dan de una manera más intensa es en el hombre. El hombre es el individuo por antonomasia entre las cosas de este mundo. Ahora bien, lo característico del individuo –y, por lo tanto, aquello que debe ir creciendo a medida que la individuación se va haciendo más intensa– es precisamente la posibilidad de establecer relaciones de mayor alcance con todo lo demás. No hay que entender al individuo desde el único punto de vista de una clausura, de una independencia relativa, y de una emergencia de su propia actividad desde él mismo, sino que hay que entenderlo también así: cuanto más individuo se es, más se tiene que ver con todo lo demás.

Por eso, hablaba antes de un balanceo trágico del subjetivismo. El subjetivismo se apoya en algo que es verdadero –que el hombre es el ser más individual de la creación terrestre–, pero interpreta mal esa individualidad: considera que el individuo es el que se puede desligar, el que puede vivir una vida completamente aislada, sin ventanas, y eso no es verdad. Cuanto más individual es una realidad, más dueña de sí es efectivamente. Y, por lo tanto, más puede y debe influir, más puede y debe irradiarse, menos se cierra y más tiene que ver con ámbitos de creciente amplitud: está más vinculada; no se trata de una dependencia desde el punto de vista de la estimulación, pero sí desde el punto de vista de la efusión, de un ejercer la conducta respecto de lo que está más allá de cualquier límite puesto por uno. Lo que no tiene sentido es pensar que la individualidad se realiza o progresa en tanto que se constituye como un sistema aislado. No, el individuo se constituye como un sistema autónomo desde el punto de vista de las influencias exteriores –en tanto que improntas–, pero no autónomo desde el punto de vista de sus conexiones ulteriores: desde el punto de vista de su destinación, de sus finalidades. En último término, cuanto más individuo se es, se es más universal. Y el que se obtura hacia fuera, también se obtura hacia dentro: se empobrece y se corrompe.

#### El proceso de crecimiento de la subjetividad

Aunque el hombre sea el individuo por antonomasia, el ser más individual que existe en la Tierra, su carácter individual no se da de una vez por todas; es decir, no es constante, sino que en el hombre tiene lugar un cierto proceso de crecimiento como individuo. Y en este orden de cosas, hay varias fases, que trataré de describir utilizando nociones –sí mismo, yo, persona– que los psicólogos actuales entienden en diversos sentidos, o con alguna confusión.

En gran parte, esta confusión se debe a que las fases son tomadas en un sentido exclusivamente serial. Como se verá por lo que diremos después, yo no las entiendo de esa manera, ya que el sí mismo, el yo y la persona pueden coincidir o alternarse al margen de la necesidad que comporta una seriación temporal. Por eso, esta distinción puede tener sentido ético. De todas formas, para facilitar la exposición, empezaré utilizando esas nociones según un modelo serial bastante simple.

El hombre no es, a lo largo de su vida, todo lo perfectamente individual que puede ser, y paralelamente, cabe que no llegue a serlo, es decir, que el proceso de crecimiento de su individualidad se invierta, o sea, que vaya hacia atrás en vez de ir hacia delante.

Hablando esquemáticamente, hay una primera fase, que corresponde –desde el punto de vista de la psicología evolutiva– a la infancia, en la que el hombre se considera a sí mismo, se percata de su carácter individual, precisamente de este modo: el de sentirse, entenderse, o reconocerse simplemente como un sí mismo. Si uno sólo es sí mismo, sólo puede serlo frente al resto. Ser sólo sí mismo quiere decir serlo respecto de lo distinto de ello. Pero esto no implica aislamiento alguno, sino, más bien, todo lo contrario: para

reconocerse como sí mismo es menester que lo distinto de sí mismo alcance alguna consistencia objetiva, sin la cual el sí mismo no puede entenderse de acuerdo con su propio carácter parcial. Si lo que no es sí mismo es un mero fluctuar, una inconsistencia, el sí mismo es imposible.

Según algunos psicólogos, esta dualidad –sin la que el sí mismo no puede cristalizarse alcanza a los ocho meses de edad (Piaget). En cualquier caso, lo que en esta fase de la vida predomina son las operaciones dirigidas a la auto-constitución. Se trata de aprovechar las influencias externas para afirmarse precisamente como sí mismo impidiendo, por una parte, su imperio excesivo, pero, a la vez, necesítandolas, con vistas a una independización básica, o una primera organización. No tiene nada de extraño que, si dichos influjos exceden de cierto límite, se sientan como amenazantes. En este sentido, se puede hablar del «miedo a lo extraño» (Spitz) como factor organizador del sí mismo. Pero este miedo posibilita, a la vez, el establecimiento de relaciones «objetales», en la terminología del psicoanálisis contemporáneo. Spitz propone otro factor organizador que aparece también en la infancia: la negación, el «no», la oposición, con que el niño logra inhibir alguna de las conductas iniciadas –en sí o en otros– con vistas a evitar su propio fracaso. La negación aparecería hacia los once meses de edad.

Otros psicólogos –por ejemplo, Meili– retrotraen la formación del sí mismo a lo que llaman elaboración del «sistema subjetivo» frente al «sistema objetivo» de las experiencias del mundo externo. Tal diferenciación de planos o sistemas sucedería a la diferenciación que empieza a desarrollarse, hacia el tercer o cuarto mes entre el conocimiento interoceptivo y el exteroceptivo.

Cualquiera que sea el valor de estos detalles puestos de relieve por los psicólogos actuales, el resultado neto es que el sí mismo es, a la vez, diferencial y referido a lo externo. En la infancia, lo que vertebra la individualidad es una actitud de celosa guarda de uno mismo (del sí mismo) que, lejos de toda paradoja, co-implica lo distinto, que viene a ser un factor imprescindible, por lo cual lo correcto es afirmar que, más que el miedo o la defensa, predomina en esta fase el cariño y el agradecimiento. Bastaría fijarse en la sonrisa del niño para excluir que la necesidad de la auto-constitución sea compatible con el aislamiento, el egoísmo, o la hostilidad hacia los otros.

Sin embargo, en esta fase el hombre todavía no interpreta ese sí mismo como un yo, como un yo mismo; se trata, simplemente, de un sí mismo. Por eso, conviene hablar de una fase subsiguiente, que es la yoización. Esta distinción no es, por lo general, lograda por la psicología actual. De todas formas, el tercer factor organizador de que habla Spitz, apunta en cierto modo a la distinción sí mismo –frente al mundo– y el yo como organización centrante. El yo, en efecto, es la fase en la que uno no es solamente una serie o conjunto de sentimientos, de conocimientos, de afectos, de vivencias propias, ensimismadas e inextricablemente necesitadas de lo externo. El yo significa que, en el seno del sí mismo se destaca un centro en torno al cual se organiza todo el mundo propio. En su fase más madura, el yo, el momento del egotismo, es juvenil. Antes, el percibir que existe algo que

guardar como propio, puede ir acompañado de sentimientos de vulnerabilidad (recelo muy característico de la adolescencia, a la que incluso puede entenderse que antecede una etapa llamada «crisis de oposición» –Wallon–). Tal sentimiento supone una debilidad o ausencia de nitidez del yo como instancia centrante. Pero también, cualquiera que sea el alcance de estos avatares, el yo significa que, respecto del ámbito que se considera como propio, se llega a medular una instancia formalmente apropiadora. No tenemos ahora un ámbito separado del resto y referido a él, sino también una referencia positiva de dicho ámbito a un centro. Por así decirlo, la diferencia entre el sí mismo y el yo está cifrada en el hecho de que el sí mismo no encuentra un protagonista; ahora, toda la serie de vivencias, de experiencias, ensimismadas y exteriorizadas, se centran u orbitan, son experiencias más. Y aparece eso que se llama yo.

Pero este desarrollo todavía no es suficiente, e incluso debe decirse que el yo no perfecciona todas las instancias del sí mismo, sino que, más bien, deja un residuo que necesita ser perfeccionado por otra instancia o en otra fase. Por eso, en el desarrollo normal de la subjetividad humana, al momento del yo le sigue lo que podríamos llamar el momento de la persona. La persona es algo más que el yo, no sólo en una obvia comparación entre estas dos nociones, sino también en lo que se refiere a sus funciones respecto del sí mismo. La persona –dicho de una manera descriptiva– no es solamente el centro que se hace cargo de aquello que previamente ha quedado aislado como sí mismo, en una situación de gravitación y de integración, la persona es quien dispone de todo eso. No solamente es el centro de atribución, el sujeto de propiedades, sino el que las moviliza y es capaz de proyectarlas, de ejercitarlas, de llevar, con ello, adelante una tarea de aportación, de expansión; en último término, es capaz de un amor que comprende y se centra de un modo plural y elástico. La persona es algo más que el yo. El yo es el centro de atribución único, el que recaba el sí mismo para sí. La persona es quien domina todo el conjunto propio que constituye el sí mismo, lo transforma en disponibilidades, en algo de lo que puede disponer y que, por lo tanto, puede destinar. La persona no es un centro sino una capacidad de centrarse, de darse sin perder-se.

En la etapa de la persona, el hombre precisamente porque es capaz de disponer del sí mismo –se trasciende; es individuo, pero un individuo que se destina y que, al destinarse, va más allá de sí, se integra de una manera correcta en la forma de una aportación– a la sociedad circundante, y además se da cuenta de que su ser personal depende de una Persona digna de una preferencia absoluta; es decir dispone de sí mismo en la forma de una sumisión, de un ponerse al servicio amoroso de. Al servicio, en último término, de la Persona infinita, de Dios. Por eso, el proceso de crecimiento de la propia individualidad desemboca siempre –si se ha llevado a cabo correctamente– en una generosa asunción de sí mismo cara a Dios: uno se toma a sí mismo y se entrega a Dios; dispone de sí mismo, porque pone el «punto» de estabilidad de la apropiación, de anhelo y de paz, más allá del yo, en Aquél que es más personal que él, en quien constituye, como dice la vieja tradición filosófica, el ens concretissimum, el individuo por excelencia, el ser radical y perfectamente concreto. En la línea de su propio perfeccionamiento, el hombre desemboca en Dios: sí mismo-yo-persona; persona-destino-Dios. Pero bien entendido que el individuo humano

que no pone el «punto» de estabilidad de la apropiación, de anhelo y de paz, en Dios, no lo encuentra jamás: el yo no es ese punto.

El subjetivismo –y por ello es una tragedia– es una interrupción del proceso de maduración esbozado. Si primero está el sí mismo, después el centramiento egótico del sí mismo, y después la disposición irrestricta de sí (el momento personal), el subjetivista es el que se detiene en el momento del yo: no alcanza a vivir como persona. El subjetivismo es la no aceptación, o la quiebra, de la plenitud personal, esto es, la detención del proceso de individualización en el momento del yo. Pero, entonces, tiene lugar, sin remedio, una empobrecedora involución: cuando el hombre se detiene, cuando no alcanza su más alta cota, y pretende estabilizarse en una fase de su propio crecimiento sin pasar a la siguiente, se produce inevitablemente una regresión. Dicha fase no es estable, y, como no es estable y no se metaestabiliza, se infraestabiliza, se desliza hacia abajo. El subjetivismo es aquella situación y actitud, o aquel tipo de teorías y de interpretaciones del hombre, en que el yo se entiende como la insuperable y suficiente realización del hombre como individuo. Pero en tal estadio, la proyección del yo se abre según la modulación de aquello que constituye su propio sí mismo. El yo, que es el centro del sí mismo, se ejerce exclusivamente respecto de aquello que tiene: precisamente respecto de su sí mismo. Por lo tanto, cuando el hombre no pasa del yo a la persona, retrocede del yo al sí mismo, pero, además, según decíamos, el yo no es una planificación entera del sí mismo; al volcarse en él, afecta a su integridad.

El hombre no es un ser individual que, en algún momento, pueda considerarse suficientemente desarrollado; el hombre es siempre individuo en proceso: un proceso de crecimiento a través de las tres citadas etapas: el sí mismo, el yo y la persona; o un proceso de degradación si se detiene en la segunda. El intento de persistir como yo, como centro, anula el centro, que se desperdiga, desvanece y astilla en sus posesiones.

Esto necesitaría un desarrollo más detallado y riguroso. Aquí no puedo hacerlo, porque es una cuestión complicada que, en una simple charla debe exponerse intuitivamente, y cuando se quiere hablar intuitivamente no hay más remedio que describir. Servirá, para apuntalar lo que he intentado expresar, la apelación a lo que decía San Agustín –que era un hombre extraordinariamente capacitado para la vivencia interior–: el que no avanza, retrocede. El hombre no es un ser que pueda detenerse: «dijiste basta, pereziste».

En suma, cuando el hombre emerge del sí mismo hacia el yo, pero se detiene en el yo, y no lo trasciende hacia la persona para enlazar con Dios, entonces retrocede, vuelve del yo al sí mismo, pierde el yo y desbarata el sí mismo. El yo es el centro de atribución del sí mismo, pero cuando se vive detenido, desde el yo se va a parar, inevitablemente, al sí mismo. Recuérdesse –aunque aquí prescindiremos de su análisis crítico– el estancamiento, o regresión, o utilización neurótica de los «mecanismos de defensa del yo» de que habla Anna Freud. Hipotéticamente, la regresión es un mecanismo de defensa exacerbado que reduce el yo a un «sí mismo» inhibido y degradado. El proyecto de estabilización en un orden del que el yo está intentando disponer –no como persona, sino como yo, como centro– es irrealizable, incongruente: es como si el yo quisiera serlo limitándose a vivir su

propio sí mismo. Y cuando el yo se limita a vivir su propio sí mismo, ese ámbito que posee se enrarece y, a la vez, el yo pierde su carácter central, que se va haciendo cada vez más tenue, va perdiendo calidad y densidad, diluyéndose en la forma de un aumento de la frivolidad, de la superficialidad, y de la falta de un efectivo control. Cuando un yo quiere ser un yo a través de su sí mismo, en último término se entrega a él y, al entregarse a su sí mismo, las instancias más elementales de la individualidad humana son traicionadas, y se vengan haciéndose hegemónicas, con lo cual el yo entra en una especie de danza fantástica, alucinada, con respecto a sus propias posibilidades, de las que quiere disponer, pero en términos puramente finitos. Entonces acontece el balanceo y la oscilación, el trastrueque de funciones, las apelaciones que entrañan abdicación y que, al final, se transforman, por lo menos, en confusión o capricho, en «hago esto simplemente porque me apetece» o sin saber por qué. El hombre está siendo movido sin darse cuenta, por una serie de hilos dinámicos que son distintos del yo, por una serie de tendencias que el yo —que es el centro— no puede ya centralizar, no puede asumir, y con las que se intercambia. Aquello se desintegra y va a parar, en el mejor de los casos, a un precario compromiso.

Desgraciadamente, éste es un fenómeno frecuente. Hay muchos seres humanos que no han crecido, o superado la fase de la yoización; se han instalado en ella y se están desvaneciendo; su individualidad, en vez de irse apurando y perfilando, se está transformando en un marasmo; el yo está patinando en su propio conjunto de posibilidades, que no son más que disponibilidades de las que no se dispone, sino que simplemente se agitan y respecto de las cuales el yo es sólo una máscara. Esto es evidente: el encuentro de las propias posibilidades y disponibilidades a nivel personal, está hoy en baja. Desde este punto de vista no hemos progresado con relación a épocas pasadas; al revés: hemos decaído. Dicho de otro modo, los hombres de otros siglos eran mucho más progresivos en la línea de la individuación que los de este siglo; cumplían el curso de su constitución, de su auténtico crecimiento personal espiritual, llevándolo a unos extremos de integración y de proyección a que actualmente se renuncia. La inmadurez personal es hoy un hecho demasiado extendido.

### Los síntomas vulgares de la tragedia del subjetivismo

Sin cargar las tintas, sin visiones pesimistas, sabiendo que el fenómeno no es general y se puede contrarrestar, he de repetir que el subjetivismo es hoy un hecho frecuente y observable.

Algunos de sus síntomas son claros y no patológicos; en cambio otros son profundamente patológicos. Veamos los primeros.

Uno de los más simples es el acortamiento del radio de interés. Cuánto más persona es uno, más se interesa; al interesarse más, toma más cosas a su cargo y, por lo tanto, se hace más responsable; al ser más responsable, queda más vinculado. En definitiva, el núcleo personal en expansión aumenta el interés. Este tema del interés está de moda en la

antropología, porque efectivamente, es un hecho llamativo que el ámbito de interés de los hombres, o va a la deriva, o se achica de una manera alarmante. El ciudadano medio no ve más allá de los problemas de la elevación del nivel de consumo... Se habla, por ejemplo, de que en el mundo actual hay una crisis religiosa, pero lo que hay es una provocada crisis de aptitud religiosa; el hombre no se interesa por la religión, o su religiosidad es errante.

Tampoco abunda un interés por la fidelidad a la verdad, por ser honrado, por ser consecuente. Eso se manifiesta, por ejemplo, en el carácter pulsátil del interés en el campo sexual; en la aparición del divorcio y su admisión como una posibilidad general. También es un retraimiento feroz del interés el asunto de la píldora, expediente con el que se desprecia la proyección hacia los hijos.

La despolitización es otro hecho neto: hay una falta de interés hacia la realidad política. La desorganización social, obvia en todas partes, es una prueba de que se vive en sociedad desde una crispada instancia subjetiva: la interpretación meramente egotista o subjetivista del propio ser político tiene como consecuencia una anemia de la actividad política; la actividad política se transforma en pura ingeniería psicológica, en conductismo o pacto. Dicho de otra manera: desde el punto de vista político, no solamente estamos despolitizados, sino que no tenemos fuerza o energía política; la humanidad actual está políticamente paralizada (basta con notar la congelación burocrática de la iniciativa humana para darse cuenta de que en Rusia no existe energía política. Y, por lo que se ha podido ver en el caso Watergate, en Norteamérica cunde una interpretación perfectamente egotista de lo que es un hombre de Estado).

El examen del enrarecimiento del interés podría ocuparnos mucho tiempo, pero en términos generales creo que su sentido queda claro: cada cual se encierra en sí mismo, y se desinteresa. Un hombre que se desinteresa es un hombre que no quiere tener que ver con el resto, lo cual obliga a la apelación a las fases más rudimentarias de lo que la individualidad humana tiene de proceso: es quedarse anclado en el sí mismo, en un sí mismo desprovisto de destino.

También es un síntoma de subjetivismo el aumento de las reacciones de defensa o, lo que es igual, el aumento de la percepción de los elementos exteriores como negativos, como portadores –virtualmente o de una manera actual– de una amenaza. En otras épocas de la historia, el hombre no ha procedido así en modo alguno. El sentimiento que ha prevalecido durante muchos siglos en Europa, el sentimiento primario desde el cual se ha vivido la relación con los demás, de ninguna manera ha sido un complejo de defensa, sino que ha sido un sentimiento de confianza; un sentimiento de confianza que se podía romper, pero que exigía la prueba de que había que romperlo: se vivía instalado en la confianza en los demás y, por lo tanto, abierto a ellos en principio, aunque ello no excluyera las situaciones de conflicto. Actualmente, en cambio, la situación de conflicto es primaria; las reacciones de defensa –esas reacciones que son típicas de la fase inmadura del yo– las tienen ahora personas adultas, tan intensas como en un adolescente y mucho más enrevesadas. Y son aprovechadas, por ejemplo, por las técnicas de publicidad: en muchos

anuncios se juega con la reacción defensiva; con la interpretación de los demás como un factor negador de uno mismo y, por lo tanto, con la necesidad de autoafirmarse respecto de ellos o de basar la propia valía social en trivialidades. En la proyección del propio yo, o sea, cuando éste intenta salir fuera del sí mismo, el entorno social se capta automáticamente como negador. Y entonces se produce sin remedio una reacción, a saber: hay que arreglar el sí mismo de manera que sea «presentable», sugestivo, atrayente o por lo menos aceptable (el fomento del «sex-appeal», la creación de la imagen pública, etc.).

#### Los síntomas patológicos del subjetivismo:

La triste condición a la que el hombre se reduce cuando sólo sabe contar con el sí mismo se nota también en cosas más graves. Por ejemplo, en la disminución, verdaderamente asombrosa, de la capacidad de comunicación. A poco que detengamos la atención en ello, se cae en la cuenta fácilmente de la inexpressividad que agarrota la conducta de muchas personas; son evidentes la falta de recursos expresivos, el no saber asociar la palabra y el gesto, el no enterarse de lo que se lee o de lo que se habla: es la crisis de la expresividad, de la manifestación y del aprendizaje: en una palabra, de la comunicación. Cuando uno vive a nivel personal se manifiesta y aprende; se manifiesta porque, como dispone de sí mismo, puede ser actor; aprende porque, como dispone de sí mismo, asimila y transforma. Cuando uno no dispone de sí mismo, no sabe expresarse, como se ve en que el hombre de hoy, por ejemplo, adolece de una falta del sentido del símbolo; hay muchos que funcionan de una manera autista, es decir, al margen de todo intercambio.

Se nota también que la gradación de los estados afectivos está actualmente en quiebra, y que predomina en su lugar lo que podríamos llamar el desencadenamiento masivo de la afectividad. El hombre –precisamente porque recurre a su sí mismo, y al recurrir a él, lo degrada y lo toma en bloque– queda dominado por una afectividad descontrolada, pasa desde una apatía total (esas actitudes de «cara de palo», tan típicas, y que señalan una cerrazón del interés muy acusada), a una emotividad convulsiva, exagerada o histérica.

El aspecto patológico del subjetivismo consiste, en resumidas cuentas, en que si el hombre –al detenerse en una determinada fase de su desarrollo diferencial individualizante– intenta vivir apoyándose en aquello que posee como sí mismo, se encuentra con una degradación de ese sí mismo, con una depauperación, y entra «en pérdida». Como elemento compensatorio ha de recurrir a excitantes, químicos o psicológicos, que están por encima del nivel que en otras épocas se consideraba necesario.

Otra de las manifestaciones que a este empobrecimiento humano cabe atribuir la encontramos en el estilo del pensamiento de nuestra época, en lo que yo llamaría la «manía» por la combinatoria. Cuando uno dispone de un ámbito muy enrarecido y disperso de elementos significativos, prácticamente lo único que puede hacer es combinar lo que



tiene, establecer una especie de juego en que una serie de elementos se asocian de una manera más o menos caleidoscópica. Si examinamos lo que pasa hoy en amplias zonas del pensamiento –por dónde va la Sociología, la Biología genética, la Teoría de la Cultura, por dónde va el Cálculo matemático operacional, incluso la misma Lógica–, se ve muy claro que, en muchas ocasiones, las construcciones teóricas se reducen a una combinatoria. Pero desde el punto de vista de la consideración del hombre como ser que se personaliza, ¿qué es la combinatoria? Simplemente, aquella situación de extrema pobreza de recursos mentales, en que lo único que se puede hacer con ellos es combinarlos, jugar con ellos, componiéndolos de un modo u otro.

Podemos seguir haciendo calas sobre lo que tiene de trágico el subjetivismo; por ejemplo, en algunos seguidores de Freud. Las interpretaciones que propone Marcuse señalan con claridad la degradación del subjetivismo hacia el sí mismo. Y es patente que la interpretación freudiana de las fases, según las cuales se desarrolla la ontogénesis humana, es una equivocación completa. Así lo muestran sus resultados terapéuticos: un psicoanalizado es un hombre curado a base de desintegrarlo (esto significa psicoanálisis); y en efecto se trata de analizar, de disolver la psique. Disolviendo la psique, desintegrándola y dejándola desintegrada, es como queda un hombre curado por el psicoanálisis. Por decirlo así, ésta es la prueba operacional de que el psicoanálisis es una interpretación regresiva del hombre. Pero el hombre es un proceso de personalización y, por lo tanto, de trascendentalización, porque la persona es por donde el hombre se trasciende a sí mismo. Cuando este trascenderse se omite, se formulan opiniones bárbaras, contrahechas, cuya monstruosidad pasa inadvertida en el desbarajuste general. Tales opiniones enloquecidas recaen, especialmente, sobre lo teológico en el hombre.

En el terreno religioso –la tesis es bastante vieja– se pretende hacer derivar toda la religión del sentimiento, y reducir la religión entera al plano sentimental. Esto es egotismo pasado de rosca, egotismo degradador de lo que trasciende al hombre, absurdamente reducido al nivel de lo poseído por el yo, al plano del sí mismo. Como tesis, el sentimentalismo religioso es una herejía y una fuente de herejías, pero ello no impide que, en la práctica, el criterio que se utiliza para valorar, dirigir y orientar las relaciones con Dios sea un criterio anómico, oscilante, arbitrario (¡vaya criterio!), de tipo sentimental. En este orden de cosas, una proposición «standard» es la siguiente: «voy a Misa cuando afectivamente me va ir, y sólo entonces».

La interpretación reduccionista de la religión desde el punto de vista del sentimiento es una de las necedades, o contradicciones esterilizantes y destructoras mayores que cabe formular. Se quiere encontrar a la religión –que está por el lado de la trascendencia, que implica una personalidad que se trasciende– en el plano de un sí mismo dominado por un afán egótico; y, naturalmente, sólo se encuentra un remedio inútil y fuera de lugar.

¿Qué consecuencia se puede sacar del lamentable intento de detenerse en un estadio prematuro del crecimiento de la individualidad humana? Cualquiera menos lamentarnos o escandalizarnos. La única consecuencia válida y aprovechable es que el

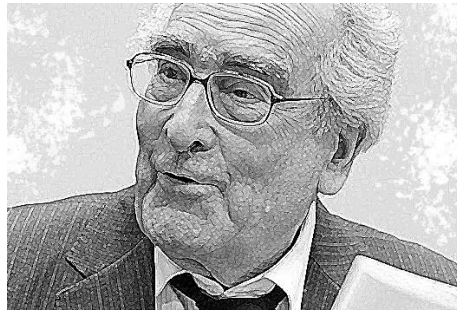
hombre no puede dejar de procurar ser persona. Hay que trascender el egotismo, y, también, en la medida que a uno le sea asequible, enseñar a trascenderlo a los demás o, por lo menos, indicarles los riesgos que comporta la omisión de intentarlo y no dejarse contaminar por el derrotismo de ciertos sectores ambientales. Después de todo, «no poder dejar de procurar ser persona», tiene una garantía inmejorable: que se puede siempre llegar a serlo, y que la omisión aludida siempre se puede remediar. Lo lamentable es una situación, no una condición a la que el hombre esté condenado constitutivamente. Y lo único procedente cara a las situaciones lamentables es salir de ellas.

## **Textos de uso exclusivo del Programa HCP**

# ...

## Descubrir la grandeza de la vida<sup>76</sup>

**López Quintás**



### **1. Descubrimiento de las doce fases del desarrollo humano**

El principal descubrimiento que hemos de realizar en la vida es el del encuentro pues, según la Biología actual más cualificada, los seres humanos somos “seres de encuentro”, vivimos como personas, nos desarrollamos y perfeccionamos como tales viviendo toda serie de encuentros<sup>77</sup>. En consecuencia, nada hay más importante para nosotros que saber lo que es el encuentro, qué exigencias plantea y qué frutos reporta<sup>78</sup>. Pero, si queremos descubrir por nosotros mismos lo que significa de verdad encontrarnos, hemos de realizar dos descubrimientos previos: el de las “realidades abiertas” –o “ámbitos”– y el de las “experiencias reversibles”.

#### **Primer descubrimiento: las realidades abiertas o “ámbitos”**

Nuestra primera tarea es aprender a mirar, y descubrir que en nuestro entorno hay realidades abiertas y realidades cerradas. Realidad cerrada es la que está ahí sin tener relación alguna conmigo; por ejemplo, una tabla cuadrada que veo en el taller de un carpintero. En este momento no me ofrece posibilidad alguna para realizar la actividad que tengo entre manos. La veo, por tanto, como un mero “objeto”, una realidad cerrada. Pero

---

<sup>76</sup> López Quintas, A. (2009). *Las realidades abiertas en Descubrir la Grandeza de la Vida*. Bilbao: Desclée de Brouwer. pp. 36- 55.

<sup>77</sup> Cf. Juan Rof Carballo: *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid 1973; *Violencia y ternura*, Prensa Española, Madrid 1977; Manuel Cabada Castro: *La vigencia del amor*, San Pablo, Madrid 1994.

<sup>78</sup> Sobre este decisivo tema pueden verse mis obras *Estética de la creatividad Juego*. Arte. Literatura, Rialp, Madrid 1998, págs. 186 ss, 215-218; *Inteligencia creativa*, págs. 131-176.

figurémonos que pinto en ella unos cuadraditos en blanco y negro. Esta sencilla operación convierte la tabla en tablero. He aquí la primera transfiguración. La tabla se ha convertido en realidad abierta porque ahora, como tablero, es capaz de ofrecernos posibilidades para jugar en ella al ajedrez o a las damas. Es una realidad que se abre a nosotros para permitirnos hacer juego, crear jugadas, tender a una meta, ejercitar la imaginación... Por ser una realidad abierta y abarcar cierto campo, vamos a llamarle ámbito de realidad, o sencillamente ámbito<sup>79</sup>. Como tal, tiene un rango superior a la tabla vista como objeto.

He transfigurado la realidad. Ahora debo transfigurar mi actitud frente a ella. Con la tabla puedo hacer lo que quiera: venderla, canjearla, manejarla a mi antojo, porque es sencillamente para mí una realidad delimitable, pesable, agarrable, situable en un lugar o en otro. Dispongo, respecto a ella, de libertad de maniobra, de maniobrar a mi gusto. Con el tablero en cuanto tal, es decir, en cuanto estoy jugando en él un determinado juego, no debo actuar arbitrariamente: he de respetar las normas que dicta el reglamento. Mi actitud no ha de ser de dominio, manejo y disfrute –como sucede con la tabla–, sino de respeto, estima y colaboración. Adquiero, así, una forma superior de libertad, la libertad creativa. Si convenimos en que la tabla como objeto y mi actitud respecto a ella pertenecen al nivel 1, el tablero –como campo de juego–, mi actitud de colaboración respetuosa y mi libertad creativa presentan una categoría superior; pertenecen al nivel 2.

Acabamos de descubrir dos tipos de realidades –las realidades cerradas y las abiertas, los objetos y los ámbitos– y dos actitudes distintas respecto a ellas: la de simple manejo y la de colaboración respetuosa. Hemos vivido una transfiguración y un ascenso de nivel. Al ascender del nivel 1 al nivel 2, nos liberamos del apego a las realidades dominables –que siempre se hallan fuera de nosotros– y ganamos un modo superior de libertad, la libertad creativa. Con ello adquirimos la posibilidad de unirnos de forma más estrecha con las realidades del entorno. La relación que puedo tener con un tablero de juego es más intensa que con la tabla, ya que jugar es crear relaciones entrañables de colaboración.

De modo semejante a la tabla, un fajo de papel pautado que se halla en una papelería es un objeto. Si escribo en él una composición musical, transformo el fajo de papel en una partitura, y lo elevo del nivel 1 al nivel 2. El fajo de papel es mío, lo poseo, puedo utilizarlo para cualquier fin: escribir en él, abanicarme, encender una estufa... Pertenece al nivel 1. Pero, si ese fajo de papel se convierte en partitura, y tomo ésta como guía para interpretar la obra que se expresa en ella, debo respetarla al máximo, colaborar con ella, serle fiel, ajustar mi acción a las normas que ella me da. Estamos en el nivel 2. Otra vez hemos transformado una realidad y cambiado nuestra actitud. Con ello, hemos vivido una liberación interior; hemos convertido la libertad de maniobra en libertad creativa, y hemos ganado un modo más valioso de relación con una realidad del entorno.

---

<sup>79</sup> El concepto de ámbito es desarrollado en varias de mis obras, sobre todo en *Estética de la creatividad*, Rialp, Madrid 1998, e *Inteligencia creativa*, BAC, Madrid 2003.

Del ejercicio de este cuádruple poder transfigurador arranca toda la Ética, vista como un proceso de crecimiento personal y comunitario.

### **Segundo descubrimiento: las experiencias reversibles**

Demos un paso adelante en nuestro camino de transfiguraciones. Alguien me habla de un poema que figura en un libro. Es para mí algo que está ahí. Sé que es una obra literaria, pero no me preocupo de asumir las posibilidades que me ofrece y darle vida; la tomo como una realidad más de mi entorno, y queda situada en mi mente al lado de las mesas, las plumas, el ordenador, los libros... El poema lo considero, en este momento, casi como un objeto, una realidad que se halla en mi entorno pero no se relaciona conmigo activamente, ni yo con él. Está a mi lado, pero alejado, al modo de las realidades cerradas u objetos. Pero un día abro el libro y aprendo el poema de memoria, es decir, “de corazón” –como dicen expresivamente los franceses e ingleses–, porque asumo las posibilidades estéticas que alberga, y lo declamo creativamente, dándole el tipo de vida que el autor quiso otorgarle. En ese momento, el poema actúa sobre mí, me nutre espiritualmente, y yo configuro el poema, le doy el ritmo debido, le otorgo vibración humana, lo doto de un cuerpo sonoro. Esa experiencia de declamación no es meramente “lineal”; no actúo yo solo en ella. Es una experiencia reversible, bidireccional, porque ambos nos influimos mutuamente: El poema influye sobre mí y yo sobre el poema.

Fijémonos en los cambios realizados. Cambió el poema (pasó de ser algo ajeno a mí a constituirse en principio interno de mi actuación); cambió mi actitud respecto a él (pasó de ser pasiva a ser colaboradora); cambió el tipo de experiencia realizada (pasó de lineal a reversible), y surgió una forma nueva, maravillosa, de unión con el poema: la unión de intimidad. Antes de entrar en relación con el poema, éste era distinto de mí, distante, externo, extraño, ajeno. Al asumir sus posibilidades estéticas y declamarlo, se me vuelve íntimo, sin dejar de ser distinto, pues nada nos es más íntimo que aquello que nos impulsa a actuar y da sentido a nuestra actividad. De esta forma, el poema deja de estar fuera de mí, en un lugar exterior a mí. Él y yo formamos un mismo campo de juego. En eso consiste ser íntimos. La unión de intimidad sólo es posible en el nivel 2, el de la creatividad. Esta transfiguración de lo externo, extraño y ajeno en íntimo da lugar a una forma eminente de unión. Ningún tipo de unión con un objeto alcanza el carácter entrañable que adquirimos al formar un campo de juego con una realidad abierta, que nos ofrece posibilidades creativas.

Al asumir fielmente las posibilidades que me ofrece un poema, me atengo a él, le soy fiel, lo tomo como una norma que me guía, y justamente entonces me siento inmensamente libre, libre para crearlo de nuevo, darle vida, llevarlo a su máximo grado de expresividad. Fijémonos en el modo de transfiguración y liberación que se opera aquí: los términos libertad y norma son entendidos de modo tan profundo que dejan de oponerse entre sí y pasan a complementarse. En el nivel 2, la libertad que cuenta es la libertad creativa. La norma que nos interesa es la que procede de alguien que tiene autoridad, es

decir, capacidad de promocionar nuestra vida en algún aspecto<sup>80</sup>. Un declamador literario, un intérprete musical, un actor de teatro... se sienten tanto más libres cuanto más fieles son a los textos literarios y a las partituras musicales. Cuando actuamos creativamente, es decir, cuando asumimos de forma activa las posibilidades que nos da una obra –literaria, musical, coreográfica, teatral...– convertimos el dilema “libertad-norma” en un con traste enriquecedor. La relación sumisa de la libertad con la norma se transforma, en el nivel 2, en una relación de liberación y enriquecimiento: la norma, asumida como una fuente fecunda de posibilidades, me libera del apego a mi capricho, a mi afán de hacer lo que me apetezca. Amengua, con ello, mi libertad de maniobra, pero incrementa mi libertad interior o libertad creativa, libertad para crecer como persona asumiendo normas enriquecedoras. No olvidemos este dato: toda transfiguración va vinculada con una liberación y una forma superior de unidad.

Esto se dio ya en la conversión de la tabla en tablero, pero se da con más intensidad en el caso de la partitura y el poema.

Este segundo descubrimiento –el de las experiencias re-versibles– es prometedor porque nos abre inmensas posibilidades de relación con las realidades más valiosas de nuestro entorno y hace posible el acontecimiento más importante de nuestra vida: el encuentro. Ahora sí podemos descubrir por dentro lo que significa encontrarse.

### **Tercer descubrimiento: el encuentro**

El cuidado en distinguir los diversos modos de realidad que existen y las diferentes actitudes que debemos adoptar respecto a ellos está empezando a darnos luz para comprender acontecimientos muy significativos de nuestra vida. Las experiencias reversibles –de doble dirección– sólo se dan entre seres que tienen cierto poder de iniciativa. Por eso, si queremos vivir tales experiencias y beneficiarnos de su inmensa riqueza, debemos respetar las realidades circundantes en lo que son y en lo que están llamadas a ser. El que no respeta una realidad podrá tal vez dominarla (nivel 1), pero se condena a no poder fundar con ella una relación creativa (nivel 2). Es creativa una persona cuando recibe activamente posibilidades que le permiten dar origen a algo nuevo, dotado de gran significación para su vida. Cuando esas posibilidades se las otorga otra persona, tiene lugar el encuentro, en sentido riguroso.

El encuentro se da entre una persona y una institución, un poema, una canción, el lenguaje, una obra literaria..., porque estas realidades nos ofrecen diversas posibilidades que podemos asumir. Tales formas de encuentro encierran un gran valor, como resalta en la declamación de un poema, la interpretación de una obra musical, la creación de vínculos a través del lenguaje, la participación en los ámbitos de vida que plasma una obra literaria...

---

<sup>80</sup> Como sabemos, el vocablo “autoridad” procede del verbo latino “augere”, que significa promocionar, enriquecer. De él proceden los términos “auctor” (autor) y “auctoritas” (autoridad).

Pero el valor supremo lo ostenta el encuentro cuando es realizado por dos seres personales, pues las experiencias reversibles adquieren un grado especial de excelencia cuando se realizan entre realidades que gozan de un poder de iniciativa privilegiado en el universo.

En las experiencias reversibles creamos modos de unidad entrañables con las realidades del entorno porque las vemos como ámbitos y las tratamos como tales, no como meros objetos. En cuanto las realidades son más valiosas, nos plantean mayores exigencias: el tablero nos marca unos cauces y nos pide fidelidad al reglamento; la partitura nos exige máxima fidelidad a la letra y al espíritu de la obra, y lo mismo el poema. Pero, al exigirnos más, nos enriquecen en medida superior. Y esto sucede porque podemos encontrarnos con ellas, es decir, entrelazar nuestros ámbitos de vida para enriquecernos mutuamente.

El encuentro –visto en sentido estricto– no se reduce a mera cercanía física; es el modo privilegiado de unión que establecemos con las realidades personales, que son ámbitos –o realidades abiertas– dotados de un singular poder de iniciativa. Un objeto lo puedo tocar, agarrar, manejar, comprar o vender, unirme a él de modo tangencial. Lo que no puedo es encontrarme con él. Y del encuentro depende la riqueza de mi vida, según nos enseñan la Biología y la Antropología actuales más cualificadas. El encuentro puede darse entre una persona y un poema, una canción, el lenguaje, una obra literaria... porque estas realidades nos ofrecen diversas posibilidades que podemos asumir. Tales formas de encuentro encierran un gran valor, como resalta en la declamación de un poema, la interpretación de una obra musical, la creación de vínculos a través del lenguaje, la participación en los ámbitos de vida que plasma una obra literaria... Pero el valor supremo lo ostenta el encuentro cuando es realizado por dos seres personales, pues las experiencias reversibles adquieren un grado especial de excelencia cuando se realizan entre realidades que gozan de un poder de iniciativa privilegiado en el universo. Ya tenemos clara esta idea: Cuanto más elevada en rango es la realidad con la que entramos en relación, más va llosa puede ser nuestra unión con ella. Tal unión la logramos si respetamos esa realidad y le concedemos todo su valor.

Una persona, por ser corpórea, puede ser agarrada, movida de un lugar a otro, incluso zarandeada. Pero el cuerpo, aunque lo parezca a primera vista, no es un objeto; supera inmensamente la condición de objeto –nivel 1– porque es el medio expresivo de toda la persona. Merece el mismo respeto que ésta, pues se halla en el nivel 2. Esta forma de ver nuestra realidad humana opera una verdadera transfiguración en nuestra mente y nuestra actitud. Nos liberamos de la sumisión al espacio y descubrimos que una realidad distinta de nosotros se convierte a menudo en íntima, sin dejar de ser distinta. De esta forma, realidades que están fuera de nosotros en el nivel 1 se nos tornan íntimas en el nivel 2. Eso queremos decir al indicar que, en este nivel, los términos “dentro” y “fuera” dejan de oponerse para complementarse. Dos personas que se encuentran, en sentido riguroso, no están la una fuera de la otra. Ambas se hallan insertas en un mismo campo de juego, en el cual el aquí y el allí, el dentro y el fuera no indican separación entre una realidad y otra sino lugares distintos desde los cuales están participando en un mismo juego creador, es decir, colaborando al logro de una misma meta.

Por el contrario, si, al tratar a una persona, sólo tomo en consideración su cuerpo y la reduzco a medio para mis fines, la rebajo de rango, la envilezco, le hago injusticia, soy violento con ella. Cada tipo de realidad nos pide una actitud adecuada. La actitud que debemos adoptar respecto a las personas no es la dominadora y posesiva, sino la respetuosa, generosa, colaboradora, servicial..., que es, justamente, la actitud reclamada por las realidades abiertas para dar de sí todas sus posibilidades.

Al adoptar esta actitud, aumentamos nuestra capacidad de asumir activamente las posibilidades que se nos ofrezcan y de otorgar las propias. Tengo una preocupación y te pido ayuda. Tú respondes a mi invitación ofreciéndome tu capacidad de pensar, de expresarte, de razonar, de comprender situaciones y resolver problemas. Yo respondo a tu oferta de modo activo, poniendo en juego mis capacidades y ofreciéndotelas. Este intercambio generoso de posibilidades crea un campo operativo común, en el cual nos enriquecemos mutuamente y fundamos una relación de intimidad. Tú influyes sobre mí y yo sobre ti sin afán de dominio sino de perfeccionamiento, y entre ambos ordenamos nuestras ideas, las clarificamos y entrevemos una salida a la cuestión propuesta.

Esta colaboración fecunda supone el entrecruzamiento de nuestros ámbitos de vida, la creación de un campo de juego común. Ese ámbito de participación lúdica que creamos merced a una entrega generosa de lo mejor de nosotros mismos es el encuentro. Encontrarnos no se reduce a estar cerca –nivel 1–; supone entrar en juego creativamente para enriquecernos unos a otros –nivel 2–. El enriquecimiento básico que experimentamos es saber y sentir que, al vivir en estado de encuentro, superamos la escisión entre el dentro y el fuera, el aquí y el allí, lo mío y lo tuyo. Estamos, pues, ante un fenómeno creativo, propio del nivel 2, el de los ámbitos y la creatividad.

Al comprender así, por dentro, lo que es el encuentro, clarificamos mil aspectos de la vida humana. Un día le indiqué a un joven menor de edad que, si salía por las noches y no decía en casa a dónde iba y cuándo pensaba regresar, se comportaba mal con sus padres, pues éstos, en tal caso, se ven angustiados por la preocupación y no pueden descansar.

v “Pero ¿por qué han de tener miedo?”, me dijo el joven.

v “No, no tienen miedo –agregué yo–; sienten angustia, que es peor. El miedo es temor ante algo concreto, frente a lo cual puedes tomar medidas. La angustia surge cuando el peligro te envuelve, no da la cara, y no sabes qué hacer”.

v “Bueno –contestó el joven–, si se angustian..., ése es su problema”.

v “Si de veras piensas –repliqué yo– que tal angustia es un problema que sólo atañe a tus padres, debo decirte algo muy grave: no tienes hogar”.

v “¿Cómo que no tengo hogar?”, protestó el joven. v Vivienda sí –aclaré yo–, pero no hogar, pues éste surge cuando hay encuentro entre quienes viven en común”.

v ¡Pero yo me encuentro a diario con mis padres...! –agregó el joven, confuso–.



v Sí, les tocas al hombro al cruzarte por los pasillos –indiqué yo–, pero eso no es un encuentro. Si te encontraras de verdad, los gozos de tus padres serían tus gozos; sus problemas, tus problemas; y su angustia, tu angustia”.

Esta breve pero radical explicación mía le causó al joven mayor impacto que si le hubiera reprochado duramente su conducta.

No encontrarse es el mayor infortunio que podemos sufrir, pues el encuentro es la raíz de nuestra vida, como bien sabemos. Según la Biología actual más cualificada, lo que más necesita un recién nacido, en cuanto a su desarrollo personal, es verse acogido por quienes lo rodean. El acogimiento se muestra, sobre todo, en la ternura. De ahí que los biólogos, los pediatras y los pedagogos anden a porfía en recomendar a las madres que, a no ser en caso de enfermedad, amamenten por sí mismas a sus hijos y los cuiden. Amamentar no es sólo dar alimento; es, además, acoger. Al sentir un día y otro la ternura en las yemas de los dedos de quien lo asea y lo viste, el bebé gana confianza en el entorno –formado por la madre, el padre, los hermanos...– y se prepara para abrirse a las demás personas y tener fe en ellas, condición indispensable para hacer confidencias y crear relaciones de encuentro. Sin esa confianza básica, el niño tendrá grave riesgo de sufrir disfunciones psíquicas en la juventud: brotes de violencia, fracasos escolares, dificultad para realizar la entrega que exige la fe, tanto la humana como la religiosa<sup>81</sup>.

Para que el ámbito de participación que es el encuentro presente la debida solidez, firmeza y fecundidad, debemos cumplir con el mayor cuidado las condiciones de respeto, estima y colaboración que son propias del nivel 2. Tengamos muy en cuenta que el encuentro es la forma más noble –y, por tanto, exigente– de experiencia reversible.

### **Condiciones del encuentro**

Como todo lo grande debemos adquirirlo a un alto precio, el encuentro no podemos crearlo con sólo acercarnos físicamente unos a otros (nivel 1); hemos de cumplir las exigencias que nos plantean las actividades realizadas en el nivel 2, nivel en el que se dan las relaciones entre las personas y los ámbitos, modo de realidad en cuya cima se hallan los seres personales. Entre tales exigencias figuran la generosidad, la disponibilidad, la veracidad, la sencillez, la comunicación, la fidelidad, la paciencia, la cordialidad, la participación en tareas relevantes... Son los modos diversos de tratar a un ser personal con respeto, estima y espíritu de colaboración.

1. La *generosidad* nos lleva a abrirnos a otras personas con afán, no de dominarlas y ponerlas a nuestro servicio, sino de enriquecerlas, ofreciéndoles posibilidades de desarrollarse y recibiendo activamente las que ellas nos otorgan. *Generosidad* procede de *generare*, engendrar, generar. Es generoso el que genera vida en otras personas, estableciendo con ellas relaciones de encuentro, que no aumentan

---

<sup>81</sup> Véase la sugestiva obra de Juan Rof Carballo: *Violencia y ternura*, Prensa Española, Madrid 31977.

nuestras posesiones (*nivel 1*) pero incrementan la calidad de nuestra vida personal (*nivel 2*). El penetrante filósofo del diálogo, Martín Buber, inspirado en su tradición hebrea, condensó esta idea en una frase muy expresiva: “*El que dice tú a otro –es decir, el que lo trata como una persona– no posee nada, no tiene nada, pero está en relación*”<sup>82</sup>. La generosidad inspira las demás condiciones del encuentro.

2. La *disponibilidad de espíritu* nos inclina a abrirnos a otra persona, dejar el ámbito confiado del propio yo y correr el riesgo de entregarse a alguien distinto cuyas reacciones posibles desconocemos en principio. La actitud de disponibilidad nos lleva a *escuchar* las propuestas del prójimo –no sólo a *oírlas*– y *vibrar* con ellas. Esa capacidad de vibración personal se llama *simpatía*, término derivado del griego *sympatheia* –padecer con–, y hace posible la verdadera *comunicación* entre las personas.

Tal comunicación simpática funda una auténtica *empatía* y *solidaridad*, la disposición a *sintonizar* con los demás, acoplarnos en lo posible a sus gustos y su modo de ser, acompañarnos a su ritmo, compartir en alguna medida sus gozos y sus aflicciones.

3. La *veracidad* nos lleva a mostrarnos como somos, sin deformaciones tácticas. Al revelarnos con franqueza y transparencia, manifestamos una voluntad sincera de unir nuestro ámbito de vida al de los demás. Con ello manifestamos tener *confianza* y *fe* en ellos. Al ofrecernos de modo *confiado* y, por tanto, fácilmente vulnerable, hacemos patente que no nos movemos en el plano egoísta de la seguridad, el cálculo y el dominio –*nivel 1*– sino en el de la gratuidad desinteresada (*nivel 2*). Por eso les inspiramos *confianza*. Al presentarnos como *fiabiles*, cobran fe en nosotros, nos hacen *confidencias* y creamos una relación de encuentro<sup>83</sup>.
4. La *sencillez* inspira un trato de igualdad. Sabemos que el encuentro supone un entreveramiento de dos ámbitos o realidades abiertas que tienden a enriquecerse mutuamente. Para ello no hemos de considerarnos autosuficientes, sino aceptar las propias limitaciones y la necesidad de complementación. Tal aceptación requiere sencillez. El altanero, estima que puede autoabastecerse y no requiere ayuda de ningún género. El sencillo está pronto a recibir y a dar, bien seguro de que lo que nos enriquece verdaderamente es la actitud de intercambio. “*Yo no amo a los sedentarios de corazón –escribe Antoine de Saint-Exupéry–. Los que no intercambian nada no llegan a ser nada. Y la vida no habrá servido para madurarlos*”<sup>84</sup>.
5. La *comunicación* mutua, el intercambio de ideas, sentimientos, anhelos y proyectos crea intimidad y anima a compartir la vida del otro de forma activa, creadora de vínculos entrañables. Esta forma de comunicación sencilla y sincera es inspirada por el sentimiento de confianza mutua y la voluntad de compartir plenamente la vida.

---

<sup>82</sup> Cf. Ich und Du, en Die Schriften über das dialogische Prinzip, Schneider, Heidelberg 1954, p. 8. Versión española: Yo y tú, Caparrós, Madrid 21995, p. 8. (El paréntesis es mío).

<sup>83</sup> Nótese que los términos fe, confianza, fiabilidad, fiarse, confianza proceden de una misma raíz latina: fid.

<sup>84</sup> Cf. Citadelle, Gallimard, París 1948, p. 38; Ciudadela, Círculo de Lectores, Barcelona 1992, p. 38. (La traducción hube de cambiarla, por fidelidad al original).

Comunicarse cordialmente es *darse*. Tal actitud oblativa inspira el deseo de comprender al otro, ponerse empáticamente en su lugar para ver la vida desde su perspectiva y entender su conducta: sus deseos, proyectos, gustos, reacciones... Esta tarea la llevamos a cabo de modo plenamente satisfactorio cuando procuramos adivinar en qué estriba la felicidad del otro y le ayudamos a lograrla.

Si somos de verdad comprensivos con los demás, tenemos facilidad para otorgar perdón a quien, con su conducta, provocó algún tipo de ruptura. *Per-donar*<sup>85</sup> significa, etimológicamente, dar algo valioso. Como sabemos, en latín y en español, el prefijo “per” refuerza la acción del verbo. Lo que se da, al perdonar, es la posibilidad de *comenzar de nuevo*, considerar un momento dado como un *origen*, con toda la fuerza creativa que éste implica. Comenzar una y otra vez significa *insistir*, y ésta es la forma que tenemos los seres finitos, menesterosos, de conseguir algo difícil. No debemos desanimarnos –es decir, perder el ánimo– por haber de levantarnos una y otra vez y comenzar de nuevo, porque cada comienzo es una fuente de energía renovada.

6. La *fidelidad* no se reduce a mero aguante, actitud propia de muros y columnas (*nivel 1*). Implica la disposición a crear en cada momento de la vida lo que, en un momento, se prometió crear; por ejemplo, un hogar estable (*nivel 2*). Prometer supone una gran soberanía de espíritu, ya que exige sobrevolar el presente y el futuro y decidir crear, en cada instante, la propia vida conforme al proyecto establecido en el acto de la promesa. La fidelidad, en consecuencia, es una actitud *creativa*; no se reduce a soportar algo gravoso de forma pasiva.

Por ser creativa, la fidelidad implica *flexibilidad de espíritu*, no *terquedad* ni *rigidez*. La persona terca mantiene rígidamente sus posiciones. La persona flexible está siempre pronta a modificar sus puntos de vista si descubre razones suficientes para ello.

7. La *paciencia* tampoco se limita a *aguantar* situaciones incómodas; significa ajustarse a los ritmos naturales.

Si te rompes un brazo y el médico te prescribe un mes de reposo, no te pide que te aguantes, sino que adaptes tu actividad al ritmo lento de regeneración de tus tejidos.

La intimidad corpórea tiene un ritmo acelerable a voluntad; en dos minutos puede uno liberarse de la ropa y sostener una relación de intimidad corpórea con otra persona. Pero la intimidad personal sigue un ritmo lento de maduración, como todos los procesos de crecimiento. Si, para obtener una rápida gratificación sensible y psicológica, pongo en juego la intimidad corpórea sin haber logrado todavía una verdadera intimidad personal –que implica la disposición firme a crear una forma de unión permanente y comprometida–, desajusto los ritmos naturales de mi realidad personal. Soy *impaciente*, y no logro armonizar dos formas de intimidad que se pertenecen mutuamente. Mi corporeidad me hará sentir, en forma de inquietud interior, que he abusado de ella; la he reducido a medio para mis fines, olvidando que está llamada, por naturaleza, a ser expresión fiel de la vida personal.

---

<sup>85</sup> Derivado del verbo del latín tardío “per-donare”.

8. La *cordialidad* lubrica las relaciones humanas. La hosquedad las entorpece al máximo. Encontrarse significa entrelazar dos ámbitos de vida distintos, dos personalidades diferentes, y esta forma estrecha de unión debe ser facilitada por la dulzura de trato, la amabilidad, la flexibilidad de espíritu, el buen humor, la facilidad de comunicación.  
Estas cualidades no se oponen, de por sí, a la seguridad en sí mismo, la solidez de las convicciones, la coherencia en las actitudes. Si soy profesor y me veo en la obligación de suspender a un alumno, he de hacerlo con la debida cordialidad, dándole las orientaciones necesarias para que salga airoso en el próximo examen. El alumno va a casa suspendido, pero hemos creado unidad y hemos convertido la actividad evaluativa en una fuente de formación humana.
9. *Compartir actividades elevadas* crea entre nosotros modos de unión entrañables. Cuando varias personas participan de una realidad valiosa, se unen a ella íntimamente y crean un vínculo fuerte entre sí. Lo advertimos al contemplar a un buen coro interpretar una obra de calidad. Los músicos fijan la mirada en el director, que expresa con sus gestos el sentido de la obra. No se miran entre sí, pero se unen de forma admirable: atemperan el volumen de su voz y ajustan el *tempo* y el ritmo a los de los demás a fin de lograr una armonía perfecta, que es fuente de la más honda belleza<sup>86</sup>.

...

## Proyecto de Vida<sup>87</sup>

### Llamada y Proyecto de Vida

---

<sup>86</sup> El tema del encuentro y sus exigencias lo trato ampliamente en las obras siguientes: El poder del diálogo y del encuentro, BAC, Madrid 21997; Inteligencia creativa, BAC, Madrid 42003, págs. 131-217.

<sup>87</sup> Domínguez Prieto, X. (2017). *Llamada y Proyecto de Vida*. Madrid: PPC. pp. 119- 133.

## Xosé Domínguez



*Os señalo las tres transformaciones del espíritu: la del espíritu en camello, la del camello en león y la del león en niño. [...] Con todo lo que es más pesado carga el espíritu sufrido; como el camello cargado, que se interna en el desierto, también él se interna en el desierto. Pero en pleno desierto se produce la segunda transformación: la del espíritu en león ansioso de conquistar su libertad y ser dueño y señor de su propio desierto [...]. Va en busca de su último amo, decidido a enfrentarse con él, y de su último dios, ansioso de luchar con ese gran dragón y de vencerlo. ¿Quién es el gran dragón al que el espíritu no quiere seguir reconociendo como su amo y su dios?: «¡Debes!» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león grita: ¡Quiero!». [...] El león no es capaz de crear nuevos valores, pero sí que puede conquistar la libertad requerida para esa nueva creación: conquistar la libertad. [...] Pero ahora, hermanos, decidme: ¿qué es capaz de hacer un niño que no lo pueda hacer un león? ¿Por qué el rapaz león tiene que transformarse en niño? El niño es inocencia, olvido, un nuevo principio, un juego, una rueda que se pone en movimiento por sí misma, un echar a andar inicial, un santo decir sí».*

F. NIETZSCHE, «De las tres transformaciones»,  
en Así habló Zarathustra

- **El proyecto como respuesta**

El proyecto es la respuesta que la persona ha de dar a la llamada. Es el «SÍ» concreto que la persona da a su propia vida, liberada de los falsos deberes de sus máscaras y personajes. Es, por tanto, su responsabilidad. La persona puede elegir obrar desde lo que ella es y conforme a lo que está llamada o dimitir de sí, viviendo impersonalmente, inauténticamente; puede optar por vivir desde su propio centro o por actuar de acuerdo a lo que otros pretenden de ella. En ambos casos tendrá que elaborar un proyecto de vida. Por tanto, descubrimos *dos tipos de proyectos*: el que surge de la propia llamada, *proyecto auténtico*, y el que dimana de orientaciones heterónomas, sean conscientes o

inconscientes, *proyecto inauténtico*. Proyecto auténtico es aquel que brota de una llamada personal. Proyecto inauténtico, aquel que surge de una máscara.

Serán proyectos inauténticos todos aquellos que tienen por objetivo la realización de alguna de las máscaras impersonalizadoras: el éxito profesional, ganar dinero, la fama, la posesión de bienes, la promoción de la propia etnia, la salud, el buen estado físico, la seguridad, la ideología, viajar, la carrera profesional, el *currículum* académico. Por sí mismos nunca justifican una vida. No es que en sí mismas estas actividades u objetivos sean rechazables. Lo que es rechazable, desde el punto de vista de la promoción integral de la persona, es su absolutización, esto es, que se conviertan en el eje central de la vida y que el proyecto personal pase por ahí con exclusividad y exclusión. Por el contrario, si entran a formar parte de un proyecto personalizador como consecuencias o como medios, son aceptables.

Por el contrario, son proyectos de vida personalizadores los que brotan de una llamada y se sustentan en valores personalizadores, es decir, los que realizan valores éticos, estéticos, intelectivos o religiosos articulados en un ideal de vida. Pero, además, deben resultar promotorios de la propia persona y de la de otros. El proyecto de vida nunca puede dejar en un segundo plano ni a su protagonista (sometiéndole, por ejemplo, a su empresa o a su plan de estudios, como si fuese la pieza de un mecanismo), ni puede dejar al margen a las demás personas, sino, al contrario, debe tener su promoción por objetivo.

En definitiva, el proyecto consiste en los medios concretos por los cuales la persona va a poder pasar desde la situación en la que se encuentra hacia aquello que está llamada a ser. De esta manera, proyectar es tomar distancia de la propia realidad y establecer, de modo siempre provisional y mejorable, qué medios se pueden llevar a cabo, desde lo que ofrece la propia realidad, para que le conduzcan a la efectiva realización de su llamada.

## **1. El proyecto como respuesta libre**

El proyecto es el ejercicio de la libertad en la realización de la propia llamada. A una llamada estamos convocados. Pero la manera concreta de realizarla depende de nosotros. Por su libertad, la persona capta su llamada como tarea, concibe su vida como tarea por hacer. Y esta tarea, aunque la persona es enviada e invitada a ella, tiene que diseñarla libremente, esbozarla, tiene que decidir cómo, cuándo y con quién quiere llevarla a cabo.

Esta libertad es, en primer lugar, «libertad de» las tendencias internas y de los condicionamientos del ambiente. Se ha de liberar de sus cargas, las que no derivan de su ser más auténtico, de las cargas que otros han echado sobre él, las que la sociedad ha puesto en él. Ha de liberarse para dejar de ser «camello» y conquistar su libertad, como el león.

La persona, por su inteligencia, es capaz de tomar distancia de la realidad (biológica, psicológica y social) y poder estar por encima de sus suscitaciones. Esto no significa que anule sus impulsos y condicionantes naturales, sino que es capaz de, sobre ellos, situarse frente a ellos. La libertad nunca es pura espontaneidad, pura capacidad neutra de elección, sino que es capacidad a partir de unas coordenadas naturales en las que se está. A partir de ellas, la persona puede optar, decir «quiero». Pero la libertad respecto a aquello que me condiciona tiene un sentido: su orientación al compromiso, al ejercicio de la “libertad para”. En efecto, el proyecto de vida es el proyecto de comprometerse en la realización de la llamada de la persona, con unos valores e ideales descubiertos como orientadores de la propia persona. En conclusión, para poder hacer el proyecto de la propia vida hace falta ser dueño de sí para, así, poder ponerse al servicio del ideal de vida. Nadie se da si no dispone de sí, nadie puede comprometerse con un proyecto si no vive desde su propia identidad. Y cuando se compromete con su proyecto, la persona se hace creativa, como el niño inocente de la narración nietzscheana.

## **2. Deliberar, decidir y ejecutar**

Elaborar un proyecto de vida supone establecer, de modo concreto, y para los diversos ámbitos de la vida de la persona (familiar, afectivo, laboral, social, político, ético, religioso), qué, cómo, con quién y cuándo se va a realizar. Para ello habrá que llevar a cabo una deliberación acerca de cuáles son los mejores medios para realizar eso a lo que uno es llamado y, a continuación, decidirse en firme a realizar esos medios. Esta necesaria actividad volitiva-intelectiva no goza en nuestros días de muchos practicantes, pues nuestra cultura ha promovido ante todo los procesos de conocimiento, pero ha descuidado la educación de la voluntad y toda actividad prudencial, es decir, de razonar para descubrir cuál es el mejor camino para realizarme como persona. Se prefiere la opción caprichosa, acrítica, indeliberada, inmediata, dirigida por el deseo o el impulso del momento.

Deliberar consiste en sopesar las diversas posibilidades que se ofrecen, valorando cuál se juzga como más adecuada. Una vez hecha la deliberación, se pasa a la opción, esto es, a decidirse por una determinada posibilidad. Finalmente, para que el acto esté completo, y sea posible dar realidad a la posibilidad elegida, se ha de ejecutar en la acción, pues toda posibilidad y todo proyecto lo es para su puesta en práctica (de lo contrario carecería de sentido). Veamos cómo ocurre este proceso.

3. Lo que lleva a cabo la voluntad es un querer. Pero la persona solo quiere aquello que descubre como un bien, como algo valioso, importante (subjetiva u objetivamente) para la vida. Por consiguiente, todo querer lo es en función de algo que se presenta como un bien, como un motivo, como una necesidad, como un fin (fruto de una necesidad biológica, psicológica o de un valor o un conjunto de valores, y, en última instancia, en función de la llamada). Lo que se quiere o

no se quiere son las opciones reales que se ofrecen en la propia situación en la que está. Para ello, primero hay que tomar conciencia de las propias *capacidades*, del propio temperamento, de la propia situación. En segundo lugar, hay que tomar conciencia clara de la posibilidad o posibilidades sobre las que voy a deliberar. En tercer lugar, hay que analizar cuáles son los valores, ideales y creencias que sustentan la propia vida, esto es, cuál es la propia llamada, para desde ella poder analizar la posibilidad y opción que tomo en consideración. Por último, es necesario tomar en consideración las consecuencias de realizar la opción o posibilidad que estoy considerando. Se trata de analizar las posibles consecuencias para mí y para otros de tomar una opción u otra.

4. Una vez tomada conciencia de la situación y de las posibilidades, la voluntad ha de deliberar entre esas posibilidades. Se crea entonces una tensión entre posibles opciones. La persona tiene un impulso, una querencia, y ha de decidirse. La *deliberación* es la acción intelectual que sopesa y valora las diversas posibilidades, *las razones a favor o en contra* para hacer o no algo en función de la propia realidad y de lo que se quiere como bien y como fin. El proceso de deliberación consiste, en fin, en sopesar, analizar o reflexionar una determinada opción o posibilidad, para poder decidir sobre si se ha de optar o no por algo, o bien sobre si se ha de tomar una decisión u otra. En todo caso, se trata de decidirse en una alternativa de opciones: hacer A o no A, o en otros casos hacer A o B (aunque habría que analizar también si realmente ambas opciones se excluyen o pueden realizarse ambas). Por ejemplo, se trataría de analizar si, además de mis estudios académicos ordinarios, vendría bien matricularme en la escuela de idiomas para aprender inglés o no matricularme, o bien si me matriculo en inglés o en alemán.

Para deliberar se debe contrastar la posibilidad (o posibilidades), opción o proyecto y sus consecuencias sobre mi llamada, mis valores, mis principios, creencias e ideales, para ver si es congruente con ellos, para ver si dicha opción realiza aquello a lo que soy llamado y aquello que he descubierto como valioso. Se trata de encontrar mediante este contraste las razones a favor o en contra que avalen o no la realización de dicha posibilidad u opción. Deliberar es, por tanto, un acto de comparación de razones a favor y en contra de una opción, posibilidad o proyecto, desde un ideal y una llamada, teniendo en cuenta sus consecuencias.

4. A continuación, se produce la decisión que puede ser *nolición* (no querer o inhibirse respecto a aquello que no se presenta como un bien o como lo mejor) o *volición* (querer aquello que se presenta como un bien, como un buen medio).
5. Por último, y ligado a lo anterior, está la *ejecución del acto*. Si se delibera y decide, pero no se ejecuta lo decidido, el acto de voluntad está incompleto. El proyecto lo es para



la ejecución, para el ejercicio de lo que se ha descubierto como bueno y de los medios para realizarlo o conseguirlo. Todo proyecto lleva consigo, de modo necesario, la acción, el ejercicio. Y ejercicio tanto en el sentido de ejecución como ejercicio de lo decidido. Es el ejercicio de lo decidido lo que construye a la persona.

Durante estas fases del ejercicio de la voluntad pueden darse las siguientes anomalías:

- a) Apatía, que es la incapacidad para movilizarse a querer algo.
- b) Irreflexividad o atolondramiento, que consiste en la incapacidad para deliberar o llevar a cabo una deliberación precipitada o deficiente. No se analizan razones a favor ni en contra, sino que la persona, gobernada por algún impulso, se lanza a actuar sin pensar en lo que hace ni en sus consecuencias.
- c) Irresolución, que es la incapacidad para decidirse, bien por escrupulosidad, por indecisión o por miedo. Dentro de este apartado también podemos encontrar aquellos que son incapaces de decidirse por sí, pues siempre han dependido de la decisión de otros. Prefieren obedecer antes que arriesgarse.
- d) 1) Abulia, que consiste en la incapacidad para ejecutar lo decidido.  
2) Labilidad, infidelidad o inconstancia, que consiste en la dificultad o incapacidad para dar continuidad a lo que se ha empezado a ejecutar.

## **1. Deliberar: dar razones a favor o en contra**

A la hora de deliberar, la persona ha de encontrar no una causa por la cual hacer algo, sino una razón o razones, esto es, algo que justifique eso que quiere hacer. Para ello ha de comenzar contraponiendo las razones a favor y en contra para una determinada opción o un conjunto de ellas, y tratar de discernir cuáles de entre ellas son más adecuadas para la realización del ideal. Por ello no vale cualquier razón. Las razones que se den para hacer algo:

- a) Deben basarse en la realidad y no en ficciones. Así, si quiero estudiar ingeniería, es porque se me dan bien las matemáticas y no porque me imagino haciendo barcos. O, por ejemplo, si entro en un gimnasio puede ser para mejorar mi estado físico general, pero, posiblemente, sería una ficción hacerlo para ser campeón del mundo de gimnasia rítmica.
- b) Han de ser razones «de peso», esto es, que justifiquen a fondo la opción o la acción. Así, optar por dejar de fumar porque daña mi salud es una razón de peso. Pero abandonar un curso o una asignatura porque me cansa estudiar o porque prefiero jugar al billar no es una razón adecuada.
- c) Han de poder servir para explicar a los demás por qué decido lo que decido. Las razones no pueden ser solo subjetivas, sino comprensibles para otros. Si he optado por dejar el equipo deportivo al que pertenecía, tendré que dar una buena razón que otros puedan entender (aunque no la compartan), como que

mi estudio o mi trabajo me absorbe mucho tiempo y quiero darle preferencia a esta otra actividad.

Estas razones que damos pueden ser argumentaciones, razonamientos, o pueden ser intuiciones, sensaciones e incluso sentimientos. Por ejemplo, comenzar a leer un libro o acercarme a conocer un grupo porque intuyo o siento que me van a aportar algo importante. De todas formas, es bueno tener en cuenta que ciertos sentimientos no son buenos consejeros. Así, el miedo o la culpa no son motivos adecuados para empezar una acción, sobre todo si son excesivos, patológicos o, al menos, incontrolados. En todo caso, por sí mismo, un sentimiento solo no puede ser la última palabra, sino un elemento que ayuda al juicio. La clave se encuentra en el descubrimiento de la mayor o menor cercanía de la opción a lo que me hace pleno. Una opción es razonable cuando me hace más pleno como persona.

Por el contrario, no son razones para avalar una opción en el proyecto el que dicha opción sea algo que “se hace”, es decir, que responde a la mentalidad dominante, a lo que todos piensan, hacen o dicen, ni que sea la voluntad de alguien sobre mí. Tampoco son razones la autoridad o la fuerza de otro. No es adecuado comenzar a estudiar una carrera solo porque mi padre quiere que la estudie, ni es adecuado probar una sustancia o una pastilla solo porque un “coleguita”, “amiguete” o compañero de fiesta me asegura que se toma y “no pasa nada”. La justificación de un proyecto no se puede fundamentar solo en la mera preferencia subjetiva, en una intuición o sentimiento, ni en lo establecido socialmente como ideal (aunque se deba partir de una y de otro). Así, por mucho que la sociedad ponga como ideal conseguir un altísimo nivel de vida que me permita cambiar de coche continuamente y poder comprar todo lo que me ofrecen por televisión, posiblemente esta no sea la mejor opción de vida para nadie.

El criterio para tomar una opción ha de ser si esa opción me hace crecer a mí como persona y si, realizándola, dejo tras de mí un mundo mejor. Si la madurez de la persona es mínima, se actuará para lograr premio, un reconocimiento, o se actuará para evitar castigos. Si la madurez es poca, encontraremos que son instancias ajenas las que nos proporcionan las razones para actuar: las modas, la presión comercial o de *marketing*, los grupos de pertenencia, lo que otros esperan de nosotros, etc. Se actuará conforme a lo correcto socialmente, a lo legal. Los intereses de los otros o los del grupo son tomados como propios. Someterse a todos estos motivos da tranquilidad y buena conciencia, pero suponen una absoluta heteronomía y, por tanto, un obstáculo para el crecimiento.

Si la madurez es grande, se elige en función de aquellos valores, derechos o normas que se derivan del crecimiento de las personas, de su plenitud, tanto en la propia persona como en la de los demás. Por ello, estos principios y valores son universales e imparciales. Quien opta y proyecta desde su llamada, desde su ideal de vida, se sitúa en este nivel de madurez. Una adecuada deliberación es aquella en la que se ponen en juego motivos, deseos, pero sobre todo valores. Algo es valioso no si gusta, sino si vale la pena hacerlo, si es objetivamente importante.

Pues bien, en caso de madurez, la opción que se tome, la posibilidad que se decida o el proyecto por el que se opte,

3. Ha de responder a uno o varios de los valores de la persona, es decir, ha de concretar y encarnar uno o varios de esos valores y, en todo caso, no puede estar en contradicción con ellos.
4. Ha de ser congruente con el ideal de vida, esto es, con la propia llamada.
5. Ha de ser congruente con las capacidades y temperamento de la persona.
6. Ha de ser congruente con las posibilidades reales que se tengan, con lo que sea factible.
7. Ha de valorarse en función de sus consecuencias, esto es, en función de si esta opción promueve a la persona y a otros tanto en lo psicológico como en el ámbito moral o personal, es decir, si realizar esto me hace más fértil, más fecundo. También ha de valorarse si esta opción da lugar a algo objetivamente bueno, es decir, si es preferible un mundo en donde ocurra eso o no (al margen de que me beneficie a mí o no, pues, si logro aprobar un examen copiando o logro un trabajo mediante “enchufe”, logro algo bueno para mí, pero se toma una opción mala en sí misma, que, si no me beneficiase, no me gustaría que existiese). También habría que comprobar que la opción tomada me hace moralmente mejor persona, es decir, si mi voluntad ha optado por lo mejor moralmente y, por último, si promueve que otros actúen bien, es decir, si es ejemplarizadora.

#### **4. Características necesarias del proyecto**

La opción o conjunto de opciones que se toman están articuladas en un proyecto de vida. Este proyecto (o esta opción), para que sea aceptable, debe tener *concordancia con la realidad* de la persona, esto es, se trata de analizar si el proyecto es realista, y si es respetuoso con la propia persona y con las demás, en su dignidad, autonomía, libertad, etc. En segundo lugar, habrá que atender a la *coherencia y convergencia* de los diversos elementos del proyecto, a sus diversas opciones, objetivos y acciones (no vaya a ser que se opte por una vida religiosa y, a la vez, por hacerse rico).

#### **6. Sobre qué deliberar en el proyecto**

Decíamos que la llamada es una llamada que pide una respuesta, un proyecto de vida. Por tanto, cada uno tiene que hacer un esfuerzo de *concretar* una respuesta mediante *proyecto*. Y ha de concretarlo a partir de lo que es, de su propia realidad, de la realidad de lo que le rodea, de lo que le acontece y de los otros que hay en su vida. No basta con descubrir la llamada. Es necesario concretarla mediante un proyecto vital. En la elaboración de este proyecto se han de conjugar y tener presentes:

a) Sobre qué ámbitos de mi vida voy a concretar aquello a lo que soy llamado. Habrá que concretar, de modo con la llamada, cómo vivir concretamente aspectos de la vida, esto es, cuáles son los objetivos concretos, a corto y largo plazo, en los que se va a plasmar la acción personal, y esto en diversos ámbitos de la vida:

- *Estilo de vida*: forma de plantear la propia economía (en qué se quiere gastar, si se quiere ahorrar, si es una economía orientada también a favorecer a otros o solo al propio disfrute), formas de diversión. formación personal (qué se quiere estudiar, en qué aspectos me debo formar permanentemente) deporte, descanso, alimentación, importancia que va a tener cada factor de mi vida, etc.
- *Dedicación laboral*: referido al trabajo que desempeño o quisiera desempeñar.
- *Relaciones personales, amistades*: referido al ámbito de mi relación con los demás, a la calidad de mis relaciones, a con quién me quiero relacionar, estilo de mis relaciones (si trato a los demás como instrumentos, como socios o como personas), con quien quiero compartir mi vida y hasta qué grado.
- *Ocupaciones no laborales*: referido a aquello a lo que me dedico en mi tiempo libre
- *Pertenencia a grupos*: referido a los grupos a los que pertenezco o debiera pertenecer para crecer como persona (religiosos, deportivos, políticos, vecinales, familiares); calidad de mi pertenencia; si me hace crecer o no.
- *Proyecto de pareja*: en caso de tener pareja, se trata del ámbito del proyecto común: cuáles son nuestras creencias comunes, qué nos une en el fondo, qué queremos hacer juntos, estilo de vida que queremos llevar, estilo económico, cómo vamos a relacionarnos con la familia y amigos del otro, cuántos hijos tendremos y cuándo, estilo educativo con los hijos, etc.
- *Proyecto de familia*: referido a cómo vivimos las relaciones familiares, calidad de mi relación con cada miembro de la familia, estilo de vida que tenemos, estilo económico, actividades comunes, estilo educativo, creencias compartidas, etc.
- *Otros proyectos comunitarios*: referido a otras formas de compromiso o militancia compartida con diversos grupos.
- *Creencias*: religión, política, ética: referido a la vivencia de mis creencias religiosas, mis convicciones éticas y mis convicciones políticas.
- *Virtudes personales: qué carácter quiero promocionar en mí*: referido a las virtudes que se quieren adquirir para moldear el propio temperamento.

b) En cada uno de estos ámbitos, a los que, por supuesto, se les pueden añadir más, habrá que concretar qué *objetivos* se proyectan, que posibilidades se establecen como objetivos que deben ser alcanzados. Y esto tanto a corto como a largo plazo. Marcar *objetivos a corto plazo* permite que la persona sea realista a la hora de plantear sus objetivos, que estos objetivos sean evaluables y orienten lo que se ha de hacer de modo concreto. Estos objetivos a corto plazo suelen coincidir con los medios para conseguir los objetivos a largo plazo. Así, si mi objetivo a largo plazo es conseguir un buen estado físico general y un peso adecuado, el objetivo a corto plazo puede ser caminar este mes una hora en días alternos; o si el objetivo a largo

plazo fuese mejorar mi formación en psicología existencial o humanista, un objetivo a corto plazo sería leer y resumir esta semana *El hombre en busca de sentido*, de V. Frankl. Tanto el objetivo de caminar una hora en días alternos como la lectura y resumen de un libro son objetivos concretos, evaluables, orientados al objetivo a largo plazo y que orientan concretamente la acción.

Por su parte, los *objetivos a largo plazo* permiten concretar el compromiso y mostrar la dirección que se lleva en la acción. Estos objetivos han de ser flexibles en función de lo que la misma vida vaya presentando de novedad. La rigidez es patologizante, mórbida (aunque la labilidad y la inconstancia son, o bien muestra de inmadurez, o bien de neuroticidad). En todo caso, para todo objetivo me tengo que preguntar si es ilusionante (de lo contrario podría resultar voluntarista), si es razonable y realista (de lo contrario podría resultar meramente sentimental o quimérico), si es alcanzable; en caso de serlo, si lo es por mí mismo o necesito a otros, y si para alcanzarlo tengo antes que alcanzar otros objetivos.

Por último, es importante caer en la cuenta de que, para que sean eficaces y personalizadores, estos objetivos siempre tienen que ser de signo positivo, constructivos y no esencialmente destructivos o negativos. No se trata esencialmente de combatir lo negativo y oscuro que hay en nosotros cuanto de promocionar lo positivo. Así, por ejemplo, no se trata de extirpar un mal hábito, sino de promocionar uno personalizador. Incluso en el caso de una persona adicta a una actividad o a una sustancia, o de una persona con ataques de pánico, su objetivo último no debe estar orientado a luchar contra las caídas en la droga, contra las acciones compulsivas que la tienen atenazada o a luchar contra la ansiedad, sino a desarrollar un estilo de vida nuevo, a promocionar lo luminoso que hay en ella, a establecer nuevas relaciones personales, a adquirir nuevas virtudes que le lleven al dominio de sí. Solo así su proyecto será terapéutico. De lo contrario dará fuerza a los demonios que la tienen encadenada.

- c) Para cada uno de los ámbitos en los que descubra que debo realizar mi llamada, he de decidir qué *acciones* concretas voy a poner en marcha, interiores o exteriores. Estas acciones concretas estarán dirigidas a llevar a cabo los objetivos a corto plazo que, a su vez, son el modo de alcanzar los de largo plazo.
- d) Para cada una de esas acciones debo decidir *cómo* voy a llevar a cabo eso que quiero hacer, es decir, qué *medios* concretos voy a emplear para llevar a cabo esas acciones. Si no se precisa qué medios se van a utilizar y cómo se va a hacer lo que se proyecta, se corre el riesgo de no hacer nada por falta de realismo. Por otro lado, en la búsqueda de estos medios no se trata de buscar lo imposible, sino de caer en la cuenta de los que tenemos a mano, de aquellos que la misma vida nos ofrece. De modo habitual, son los medios ordinarios y a nuestro alcance los más adecuados. No se trata de conformismo (actitud inadecuada en un proyecto personalizador), sino de realismo. También es cierto que, a veces, la salida a una crisis o a una

situación difícil pasa por inventar o crear los medios que no había. Pero esto, repetimos, se suele dar solo en ocasiones extraordinarias. Por lo general, la vida nos ofrece ya los medios para hacer justo lo que podemos hacer.

- e) Para cada uno de estos ámbitos y esas acciones he de decidir con *quién* voy a llevar a cabo este proyecto. Y esto en dos sentidos: con quiénes colaboraré y realizaré para llevar a cabo esas posibilidades (grupos, profesores, instituciones) y quién me podría asesorar y acompañar en mi propio proceso de crecimiento y de realización del proyecto. El *self made (wo)man* no existe, y, si existiese algo que se le pareciera, sería de una pobreza personal extraordinaria.
- f) Para cada una de las acciones decididas debo decidir cuándo voy a hacerlas: poner límites temporales, plazos. Por supuesto, estos plazos, sobre todo en lo referente a los objetivos a largo plazo, han de ser flexibles. Pero no tan flexibles como para que pueda dar la impresión de que importa poco hacer o no hacer hoy lo que haya que hacer. Incluso, en algún caso, el cuándo es esencialmente inflexible: si he de dejar de fumar, o de beber alcohol, o de tomar cocaína, el momento de hacerlo es hoy, ahora. Podemos ser flexibles en un plan de estudio de un día, en el que se había planeado estudiar cuatro asignaturas y por cualquier contingencia se han podido estudiar solo tres. Pero, en todo caso, esa asignatura deberá ser estudiada al día siguiente. Compadecerse de uno mismo y dejar las cosas para mañana es el camino para dar al traste con cualquier proyecto.
- g) Un proyecto adecuado debiera llegar a lo inmediato, a señalar para hoy qué es lo que voy a hacer. Para un buen trabajador, para un buen estudiante, para un buen profesor, o, por ejemplo, para un plan de recuperación física o psíquica, la planificación de la actividad del día es esencial. Y es planificación que se ha de hacer por escrito, porque es al escribir como se precisa y fija lo que se pretende. Así pues, animamos al lector a tomar nota de su proyecto de vida, a hacerlo por escrito, incluso con cierta formalidad.

## **7. Proyecto de vida y los otros**

La persona es esencialmente comunitaria. Por ello, su llamada es esencialmente diacónica y compartida: su llamada siempre lo es para que revierta sobre otros y para vivirla con otros. Toda comunidad a la que pertenecemos, sea un dúo o sea un grupo mayor, consiste en un conjunto de personas que se descubren unas a otras como deudoras de todos los demás, como don para las otras. Cada una de ellas se descubre como donada y donante, como siendo desde otro y para otro.

La llamada de la comunidad consiste en ser una estructura de donación mutua. Pero esto es así porque toda llamada personal lo es siempre de diaconía, de servicio respecto a otros. Lo propio de la persona no es reservarse para sí, guardarse para sí poniéndose a salvo

de los otros, sino «*alterarse*», desinstalarse a favor de otros. Esta afirmación se realiza mediante la donación mutua. El que se guarda para sí se esteriliza. Y viviendo así se constituye en una forma especial de vida personal degradada: la vida de mero *individuo*. El individuo consiste en la dispersión de la persona en la superficie de sí misma, en perderse en los personajes que desempeña, en sus acciones, en sus pertenencias. El individuo, dice el personalismo comunitario, es un hombre anónimo, sin llamada, sin sentido, sin horizonte, sin comunidad, replegado sobre sí y sus posesiones, sin vínculos personales. Rechaza todo compromiso que no le reporte un beneficio. Solo es capaz de afirmarse a sí. El individuo, pues, es el que se inmuniza frente al otro, el que rechaza todo compromiso con lo que no sea su estricto horizonte de interés. Este tipo de vida impide el desarrollo de cualquier llamada, pues la llamada lo es siempre para ponerla al servicio de otros, para salir de sí y ponerse creativamente al servicio de otros. Por todo esto, un proyecto de vida será fecundo y auténtico en la medida en que tome a los otros en consideración como uno de sus objetivos primordiales.

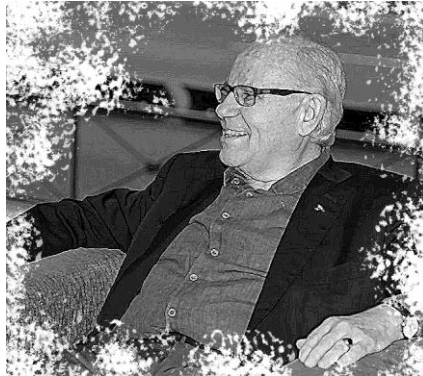
...

**Arte de amar<sup>88</sup>**

---

<sup>88</sup> Llano, A. (2017). *La Vida Lograda*. Barcelona: Ariel. p. 167-190.

## Alejandro Llano



### El amor es la clave

Lo que de verdad me salva de la aflicción y de la desgracia no es el conocimiento: es el amor. Esto puede sorprender a alguno de los lectores de este libro, pero no a los que lo hayan leído con atención desde el principio. Porque, desde el comienzo de estas líneas, he puesto el énfasis en el estilo de vida, en la orientación de la existencia, como aquello en lo que «me la juego». Y esto, obviamente, se halla estrechamente relacionado con el conocimiento intelectual, pero no es el conocimiento mismo, al menos si no está íntimamente conectado con el amor. Confirmando mi afirmación de que el fin del hombre viene dado por la contemplación eficazmente amorosa de la verdad. De manera que el acto de conocimiento en que esencialmente consiste ese fin tiene las especialísimas características que le confiere la contemplación gozosa, la cual incluye como momento constitutivo —y, al cabo, decisiva dimensión— un amor efectivo.

¿Qué es más perfecto conocer o amar? Si nos planteáramos esta pregunta, la respuesta no sería simple. Porque, en sí mismo, ya sabemos que el acto de conocimiento es la actividad más posesiva y menos material: es pura actividad. Pero el conocimiento se refiere a su objeto como resulta poseído, mientras que el amor apunta a él, no como viene a ser poseído, sino estrictamente tal y como es en la realidad. Nadie conoce cumplidamente a una persona, que sigue siendo siempre para todos los demás, y para sí misma, un misterio. Pero quien ama a una mujer o a un hombre despeja ese misterio por la rapidísima vía de quererla o quererle en toda la hondura de su ser, que jamás en esta tierra llegará a desvelar por vía cognoscitiva. De manera que el conocimiento es, en sí mismo, más perfecto. Pero el amor es más perfecto para mí, porque por medio de él me uno al objeto querido de una manera más íntima y cumplida.



Todo sumado, es mejor amar que conocer. Y, volviendo la oración por pasiva, también es mejor ser amado que ser conocido. El creyente aprecia que Dios le conozca, pero valora sobre todo que Dios le ame. Y, por supuesto, es más perfecto el amor que tengo a Dios —porque apunta a él mismo— que el conocimiento que de él puedo alcanzar, siempre oscuro y limitado.

La clave última de la vida lograda no está en el conocer, sino en el querer, en el amor. «Mi amor es mi peso», decía Agustín de Hipona. Mi amor es lo que da una definitiva dirección a mi vida, lo que la logra, lo que la plenifica.

Pero no hay palabra más tergiversada —prostituida, incluso— que la palabra amor. Hasta el punto de que se ha generalizado una expresión tan burda como es «hacer el amor». Sin entrar en sus patologías, tenemos que distinguir —de entrada— entre dos tipos de amor: el deseo y la donación. El deseo atrae las cosas y las personas hacia mí mismo. La donación me lanza hacia fuera. Y resulta que la única manera de encontrarme a mí mismo es saliendo de mí mismo.

La vida del espíritu se acrecienta cuando se comparte. Antonio Machado lo expresó certeramente:

Moneda que está en la mano,  
tal vez se deba guardar.  
La monedita del alma  
se pierde si no se da.

Hay algo en el amor de amistad que me sitúa fuera de mí, Para proponer bienes a otro, el primer requisito es que —al menos durante un rato— me olvide de mí mismo. Pero este salir fuera de mí no es algo facilitado por el temperamento, como tuvieran ventaja en el arte de amar las personas primarias, volubles, efusivas y sentimentales. El olvido de mí mismo requiere condiciones distintas a las enumeradas; cualidades puestas admirablemente de relieve por Cicerón en su diálogo sobre la amistad. Las personas capaces de salir fuera de sí, quienes mayor capacidad tienen para querer y ser queridos son los fiables, congruentes y sólidos. Y no olvidemos que la confianza no es algo que se pueda exigir de otros. La confianza se inspira sin pretenderlo. Y quien inspira confianza tiende a ser seguido por los demás: estamos ante lo que hoy se llama un líder. Si hay una cosa clara en la vida, es que nadie puede ser feliz estando solo. En realidad, se ha dicho, hay una única desgracia: estar solo. Expresado de manera positiva: un elemento constitutivo de la felicidad es la compañía benevolente y afectuosa de otras personas humanas, a las que quiero y por las que me dejo querer. Estoy hablando, como es obvio, de la amistad, que es una de las manifestaciones más nobles y necesarias del amor, hasta el punto de que Aristóteles llegó a mantener que «la amistad es lo más necesario de la vida». En este mundo puedo prescindir de casi todo, pero no puedo vivir sin amigos. Al menos, no me resulta posible llevar una existencia digna de la condición humana, la cual —en uno de sus aspectos

más radicales— consiste en la conversación, afectuosamente correspondida, con otros hombres y mujeres a quienes trato y por quienes soy tratado en pie de igualdad.

El amigo es otro yo. A través de él, mi libertad se entrelaza con otras libertades. Adquiere una resonancia dialógica. Ya no se oye sólo mi propia voz o su eco electrónico. Otras vidas, otras voces, llenan mi vida. Y la felicidad resulta imposible sin intentar vivir la vida de los demás y sin dejar que los demás vivan mi propia vida, que así se refracta y se potencia, porque —como también decía Aristóteles— lo que puedo a través de los demás es como si lo pudiera yo mismo. Convivo la vida de los demás y ellos viven la mía. Pedro Salinas acierta plenamente cuando sitúa la alegría más alta —la plenitud vital— en «vivir en los pronombres». ¡Oué extraordinaria experiencia la de devivirse por los demás! ¡Y —otra vez Salinas— «¡qué dicha da vivir sintiéndose vivido!».

—Yo todavía no he tenido mucho tiempo de disfrutar de esas experiencias, o quizá de sufrirlas. Porque si algo recorre de punta a cabo la literatura mundial, en la limitada medida en que yo la conozco, es el tema de la traición a la amistad y de la falta de correspondencia al amor que alguien tiene por otra persona. ¿Cómo puede ponerse la felicidad en algo tan frágil y quebradizo? ¿Qué fue de la autarquía que pedían los clásicos para hablar de vida lograda?

—Ésta sí que es una objeción de peso. Y ya te adelanto que yo no dispongo de una respuesta completamente satisfactoria. La amistad y el amor en general requieren correspondencia. Una amistad traicionada o un amor no correspondido en modo alguno nos salvan de la desgracia, sino que provocan uno de los tipos de aflicción más agudos que se puedan experimentar. ¿Por qué sitúo entonces al amor en el mismísimo núcleo de la vida lograda? Porque estoy pensando en la tremenda fuerza del amor, que en cierto modo es invencible y —en expresión bíblica— no lo pueden extinguir la multitud de las aguas. Aunque de hecho no sea así, la verdadera amistad no concibe ser traicionada, no puede admitir esa posibilidad. Si tal eventualidad se produce, se llegará a la conclusión de que no había verdadera amistad. Cuando uno quiere mucho a una persona, no le cabe en la cabeza que ese amor no sea correspondido, porque entiende que su propio querer tiene fuerza suficiente como para suscitar la correspondencia. El que el amor falle es una clara manifestación del carácter dramático de esa narrativa que es la vida humana. En rigor, nadie me puede asegurar la felicidad. Pero la parte que yo he de jugar en esa aventura consiste en merecerla. Porque la felicidad es como el premio de la virtud.

Ciertamente, vivir el amor —en su manifestación más básica: la amistad— no es tarea fácil. Requiere el ejercicio de todas las virtudes. Quien obra bien, de acuerdo con su naturaleza, se quiere bien a sí mismo, que es requisito para querer a los demás. La práctica de la virtud crea un tipo de vida armonioso y estable, con satisfacciones del más alto nivel. La persona virtuosa es, en cierto modo, invulnerable. Y por eso es buen amigo. Es capaz de tener muchos y buenos amigos porque tiene el alma grande.

El amor viene a ser como el resumen y el resultado de todas las virtudes. Aunque, mejor pensado, habría que decir que el amor es el motor de las restantes virtudes. Si yo me

veo urgido a practicar la valentía, la veracidad, la sobriedad o la justicia, no es porque esté empeñado en perseguir de manera narcisista propia excelencia, lo cual tendría mucho de pedante y hasta de ridículo, sino porque me apremia la necesidad de tratar bien las personas a las que quiero —a mis amigos, en el más amplio sentido de la palabra— lo cual sólo es posible si mis facultades apetitivas y cognoscitivas están al servicio del bien humano que en los demás encuentro o trato de promover.

## **El amor como intimidad**

El amante no se satisface con una información superficial acerca del amado. Al contrario, estoy ansioso de conocer todo cuanto concierne a las personas que quiero, con el mayor cuidado y diligencia posibles. Por eso quienes se aman tienden a dialogar continuamente entre sí y nunca juzgan que una conversación entre ellos es demasiado larga, de manera que se despiden con dificultad. Esto lleva a cada uno, en audaz expresión de Tomás de Aquino, a introducirse en los espacios interiores del otro.

Ahora bien, la intimidad no acontece sólo en la línea del conocimiento, sino que se logra más plenamente en la línea de la voluntad. Por el libre querer, el amante está en el amado y es especialmente por esta inhesión por la que un auténtico amigo es siempre íntimo. El amor busca poseer perfectamente al amado llegando a sus dimensiones más personales, entre las que destaca precisamente la voluntad. Los amigos se caracterizan porque ambos quieren las mismas cosas. Y esta incidencia del querer del uno en el querer del otro, este querer ambos lo mismo es el modo como el uno está en el otro, precisamente en cuanto considero como mía la voluntad del amigo.

—Es patente que entre quienes se quieren, entre amigos y esposos, hay discrepancias. Poco me importa que piensen de otro modo las personas que me resultan indiferentes. Me trae sin cuidado lo que digan un político o un futbolista por la televisión v, si se alargan mucho, hago zapping. Ya ves, en cambio, que a ti no te dejo pasar una, porque me lo impediría la amistad que tenemos. Y alguna vez he visto cómo el marido le decía a la mujer, o viceversa, «no me des la razón como a los locos».

—Yo no he dicho que aquellos que están unidos por el amor de amistad tengan las mismas opiniones. He mantenido que quieren las mismas cosas, en el hondo sentido de que tienen los mismos ideales y las mismas convicciones profundas, lo cual no es incompatible con diferencias caracterológicas que pueden llegar a la oposición. Ya es un tópico, por ejemplo, decir que los matrimonios más logrados no se dan entre una mujer y un hombre muy parecidos, sino entre complementarios que, como ya sabemos, con frecuencia son contrarios en muchas cosas. Quizá la manifestación más profunda de amistad no es tanto querer a alguien como querer con alguien. Lo cual queda magníficamente expresado en aquel célebre epígrafe del poema de Miguel Hernández a la muerte de su amigo: «En Orihuela, su pueblo y el mío, se me ha muerto Ramón Sijé, con quien tanto quería.» No es de extrañar que el final de la elegía sea éste: «Que tenemos que hablar de muchas cosas, compañero del alma, compañero.» El querer lo mismo es considerar como propia la voluntad del amigo. No es ya querer el bien propio del otro, sino que ambos quieren como propio el mismo bien. La incidencia del uno sobre el otro ha tomado ahora la sorprendente

forma de una identificación que es compatible con la alteridad, con el mantenimiento de las diferencias.

Tal identificación se encuentra en los antípodas de la voluntad de dominio. Porque no tiene sentido que yo pretenda dominar a alguien cuya voluntad considero como si fuera la mía propia. Me preocuparé más bien de estar pendiente de conocer sus preferencias y aspiraciones para hacerlas mías, si es que ya no lo son. Desde esta perspectiva, se aprecia mejor el sentido de la libertad como liberación de sí mismo, al someterme a quien amo y me ama. Se puede entonces preguntar con Ramón Llull: «Dime, loco, ¿qué es el amor? Y el loco respondió: amor es aquello que hace esclavos a los que son libres y libres a los esclavos. Y no se sabe en qué consiste esencialmente el amor, si en esta esclavitud o en esta libertad.»

No es de extrañar la casi completa ausencia de la amistad en el pensamiento de Nietzsche y los nietzscheanos. En sus versiones postestructuralistas, brilla por su ausencia un amor que no ronde lo patológico. Desde luego, la filosofía ya no se entiende como amor a la sabiduría, sino como deconstrucción conceptual, sospechosa curiosidad o regodeo en los temas más morbosos de una sociedad que ha perdido todo respeto intelectual lo que el amor tiene de más fuerte.

El corporalismo sexualizado impide comprender qué pueda significar la identidad de dos voluntades y el rasgo más característico que, desde antiguo, se atribuye a la amistad: la concordancia con el amigo. La convivencia deleitable, que también se solía enumerar entre esos rasgos, no era entendida, desde luego, en una acepción burdamente sensual. Ambas características vienen a arrojar como resultado el deleitarse y contristarse por las mismas cosas.

Los vínculos intersubjetivos se refuerzan de tal modo en la amistad que yo asiento a lo que me propone la persona querida, no por los contenidos de la propuesta, sino por la misma persona que la plantea, hacia quien la atención se dirige primariamente. La amistad, como dice Lombardi Vallauri, se hace así vocativa, no meramente interpeladora o indicativa. Es la amistad misma la que me llama al acuerdo, que concedo de antemano, y sólo paso a considerar las tesis en cuestión en segundo término, con lo cual las posibles discrepancias de detalle pierden toda virulencia. Pero sobre todo la amistad evoca lo que de mejor hay en mí mismo y me llama a ser fiel a mi propia identidad.

La amistad supera la coincidencia de pareceres y está muy por encima de la solidaridad, que debo a todos los humanos, y no sólo a aquellos con los que me une una relación amorosa. Aunque ejercita la consideración y el respeto, la amistad no necesita acudir a la retórica, al arte de hacer verosímil una aseveración. La retórica no se dirige a una persona, sino a una multitud. Por eso, cuando un amigo trata de convencerme de algo con razones persuasivas, suelo interrumpirle y preguntarle: Tú ¿qué quieres en realidad? Porque eso es lo que también quiero yo. De modo que sobran decoraciones y aderezos. Una vez más, la realidad hace superflua la apariencia.

## Empatía

La entrada en los espacios interiores de otra persona no es un deseo ineficaz, penetrado de emotivismo. Tenemos la capacidad, perfectamente natural, de conocer en otro su intimidad, sin necesidad de recurrir a extrañas telepatías o adivinaciones falsamente orientalistas, que en el mejor de los casos son engañosas. Tampoco se trata de esa brillante simpatía, tan visitada por la publicidad y la retórica política, que sólo resbala por lo de fuera. Se trata de la empatía, que penetra bien dentro, especialmente en el interior del amado y del amigo.

Para los románticos la empatía es un total ensimismamiento en la vida de la naturaleza, considerada como un viviente espiritual. La estética de mediados y finales del siglo XIX parte, en cambio, de la alteridad de la naturaleza, que pretende superar con el descubrimiento de su belleza latente. Pero lo que aquí me interesa es la versión fenomenológica, en la que la empatía deja de ser un problema predominantemente estético para convertirse en una cuestión antropológica y ética. Es el gran tema de la intersubjetividad como raíz de la con-vivencia y, por lo tanto, como condición de posibilidad del amor.

Según Edith Stein, el acto de empatía es la «experiencia de sujetos distintos de nosotros, y de sus vivencias». El hecho originario del que ella parte es precisamente el darse de tales sujetos y de esas vivencias que pertenecen a otros, pero a las que yo tengo acceso. Por ejemplo, un amigo se acerca y me cuenta que ha perdido a su hermano. Y yo me doy cuenta de su dolor. ¿Qué es este darse cuenta?

La empatía no es la percepción externa, que se dirige a cosas espacio-temporales. El dolor no es una «cosa», ni se me presenta como un hecho físico. El dolor que veo en el rostro de mi amigo —o mejor: en la variación de su rostro que yo percibo como una expresión de su dolor— no está localizado precisamente en su cara, ni es un acontecimiento que sucede precisamente ahora. La empatía es un acto originario y peculiar, que consiste en la experiencia de una conciencia ajena, con independencia del tipo de sujeto cuya conciencia experimento. Puede ser referida a Dios o a otros seres vivientes; pero lo que aquí interesa es, sobre todo, mi «sentir-en» mis amigos, personas queridas, y todos aquellos con los que de un modo u otro me encuentro en mi andar por el mundo.

El campo inmediato de la empatía es la corporalidad de los demás. Veo la mano de otro. Reposa sobre la mesa, pero no yace del mismo modo que el libro cercano. Está relajada o tensa, y yo «veo» esas sensaciones de presión o tensión según una especie de co-originalidad. Es una co-captación: mi mano se mueve en lugar de la otra mano, dentro de ella; asumo su situación y su comportamiento, no «como si» fueran míos, sino con los míos, precisamente según el modo de la empatía.

Pero a través del cuerpo —o mejor: en él— alcanzo el centro personal del otro. Vivo cada acción del otro como algo que nace de un querer y de un sentir. Al propio tiempo, se

me da un ámbito de valores experimentables que motiva la predicción sensata de acciones futuras. Una sola acción, una sola expresión corporal —una mirada o una sonrisa— pueden darme una vivencia del núcleo de la persona, Así lo demuestra el enamoramiento a primera vista —el «flechazo»— y la amistad que brota de inmediato; aunque también se da el caso de la frialdad en el primer encuentro, tan difícil de superar después.

Estas vivencias empáticas —o endopáticas, en las que se «siente dentro»— forman el tejido primordial de la con-vivencia. Su entrelazamiento constituye la red real del mundo de -la vida interpersonal: una intersubjetividad vital, no idealizada ni construida. Todas las demás «redes» —incluida la Red por excelencia: Internet— así como las restantes formalizaciones y sistematizaciones vienen después. Llegan incluso demasiado tarde si pierden conexión con esta tierra natal de la socialidad que es la empatía. Hasta el lenguaje es posterior. Porque la comprensión primaria a la que me estoy refiriendo se produce antes de que el otro hable. Sin que medie palabra, yo puedo hacerme cargo de la conducta ajena y pensar: en su lugar, yo lo habría hecho también así. Sólo el lenguaje analógico —en el que las palabras significan en parte de manera igual y en parte de manera diferente— logra moverse en ese ámbito del en y del entre. Es un modo de hablar que logra expresar la unidad en la alteridad. Reconoce la variedad y variación de los focos, ángulos y perspectivas presentes en la experiencia común. Y supera tal diversidad —sin eliminarla— con una naturalidad que es connaturalidad.

Se difumina así la pesadez impenetrable de lo objetivo y la transparente vacuidad de lo subjetivo, inconciliables para el pensar unívoco. Pero no se confunden en ambigüedades más o menos perversas, como sucede en la omnipresencia de lo sexual que del psicoanálisis radicalizado ha pasado al postestructuralismo y al deconstructivismo de algunos posmodernos. Se ensamblan en co-vivencias llenas de sentido, aunque afectadas siempre de esa inevitable penumbra que nunca está ausente de mis relaciones con otras personas, incluso aquellas con las que me une una amistad íntima.

Desde un punto de vista sociológico, Ardigó ha señalado que los actos de empatía no son, propia y necesariamente, parte de las expresiones culturales excluyentes que caracterizan un estilo de vida determinado y lo diferencian de otros. Son el fundamento de la capacidad de establecer comunicaciones intersubjetivas —hasta llegar a ponerse en lugar del otro— incluso con desconocidos y extranjeros. En la destartalada estación de autobuses provinciana mi mirada se cruza con la del magrebí recién llegado, Y en su expresión de desamparo yo veo la angustia, la marginación y el desarraigo, Y, sin cruzar palabra, él se da cuenta de que yo le he comprendido.

—Veo que aprovechas cualquier tema para llevar agua al molino de los extranjeros y marginados. ¿No te das cuenta de los estrechos límites que tiene esa comprensión? No conoces su lengua ni él la tuya. Perteneceis a religiones distintas, entre las que no existe ninguna relación amistosa. Él está en una situación ilegal y sabe que tú lo sabes. Si llega a encontrar un trabajo, le pagarán menos de lo que te pagarían a ti por la misma labor. Y, si consigue instalarse en nuestro país, se reunirá con sus compatriotas y no tendrá ningún amigo de esta tierra.

—Todo lo que acabas de decir no es, en manera alguna, natural o espontáneo. No siempre ha sido así ni tiene porqué seguir siéndolo. En la Edad Media, donde los ignorantes sitúan el colmo de la intolerancia, las tres culturas —cristiana, judía y árabe— convivían pacíficamente en la Península Ibérica, la todavía añorada Sefarad de los hebreos. La riqueza cultural que esta interpenetración social llevó consigo es innegable. Sólo a comienzos de la modernidad, con el inicio del nacionalismo, se destruye esta convivencia intercultural y se producen expulsiones y exclusiones. Ahora no sólo estamos apartando a los que quieren venir de fuera, sino que nos estamos escindiendo violentamente los de dentro. Y hay gente a la que esto le parece lo más natural del mundo, cuando no hay cosa más manipulada y antinatural que el nacionalismo. Viene a ser el negativo de la amistad social que está en la base de toda convivencia pacífica y fecunda.

La propia vida ordinaria posee originariamente una vocación universalista, como lo demuestra la veneración por el forastero que existe prácticamente en todas las religiones tradicionales, en las cuales la hospitalidad es un mandamiento básico. La vitalidad primordial, la espontaneidad cotidiana, no es cerrada ni narcisista. Hay una continuidad —o debería haberla— entre estas vivencias interpersonales y todas las estructuras graduables que de ellas proceden como de su fuente original. Por todo ello, el relativismo cultural queda invalidado por la más elemental experiencia sociológica y etnológica.

La empatía y la autorreferencialidad son como los dos polos opuestos de la relación entre dos personas. El acto de captación empática de las experiencias vividas por otro sirve de corrección a las ilusiones que puede producir mi sola experiencia individual. A través del experimentar empático reconozco que el cuerpo viviente ajeno es como un nuevo «punto-cero de orientación» en la estructura del mundo espacial externo, que no está sin más referido a mí. Lo cual revierte en una sana relativización de mi propio «punto-cero» y en un reconocimiento de lo que se llama en antropología filosófica «posición excéntrica del hombre en el cosmos». Debo reconocer, incluso, la posibilidad de que otro me juzgue con mayor justeza que yo mismo, y que me aporte claridad sobre mi propio yo. Lo cual es, en el fondo, lo que siempre se espera en las relaciones de amor y amistad: que la persona querida logre, por fin, descubrir «mi mejor yo», hasta ahora inalcanzable para mí mismo.

Un amor basado en la empatía es la mejor corrección de los excesos de autorreferencialidad y funcionalismo de la teoría de sistemas, que conduce a la crispada tensión entre lo humano y lo no humano, a la que antes me he referido. El esquema sistema-ambiente muestra aquí sus limitaciones. El otro no es para mí nunca sólo ambiente ni puro sistema. Las relaciones de amistad y amor no se dejan reducir al enfoque sistémico. Encajan, más bien, en un planteamiento institucional, en el que la familia es la unidad básica.

## **Radiografía del amor**

—Me inquieta, desde el comienzo de este capítulo, la posibilidad de que estés dando una versión excesivamente idealizada del amor. Podríamos preguntarnos de qué hablamos cuando hablamos de amor. Desde luego, la mayor parte de la gente se está refiriendo a otra cosa distinta de lo que tú llevas diciendo desde hace un rato. Sin contar con su acepción exclusivamente sexual, como en la expresión «hacer el amor» a la que antes aludías, yo creo que —en su uso normal— el amor es sobre todo una necesidad satisfecha. Necesidad de ayuda, de compañía, de tener alguien con quien hablar acerca de cosas personales; necesidad sobre todo de afecto, en una sociedad en la que las relaciones profesionales son cada vez más duras y frías. Si me pidieran una definición actual del amor, quizá yo acabaría diciendo que es la satisfacción de una necesidad afectiva.

—No confundas, por favor, lo normal con lo corriente. Por otra parte, no sabemos lo que sucede en el corazón de cada mujer y de cada hombre. Por lo tanto, difícilmente podríamos cuantificar la frecuencia en la que se produce un tipo de amor u otro. Lo más interesante del panorama que has descrito es que hay diferentes tipos de amor. Unos son más perfectos, incluso más auténticos, que otros. Pero en todos se mantiene esa querencia mutua, esa atracción que lleva a estar juntos y a conversar, típica también de las diversas formas de amistad (que estoy procurando no distinguir del amor, para no complicar más las cosas). Como todos los términos importantes con contenido filosófico, también el amor es una palabra análoga, en cuyo significado hay algo que permanece constante y algo que varía.

La forma más elemental y obvia de amor es, efectivamente, el amor de necesidad. Cultivo el trato con una persona, a través de relaciones amistosas o sentimentales, porque deseo conseguir algo de ella. El deseo es aquí la actitud dominante. Y, además, se trata de un deseo que apunta a la posesión. Muchas veces lo que quiero, en el fondo, es poseer a alguien a través de su ayuda, su admiración, su afecto o el gozo que me proporciona.

El mayor riesgo del amor desiderativo, que por lo demás es en sí mismo algo perfectamente normal, consiste en cosificar a la persona de quien quiero conseguir algo. Pero la cosificación de una persona suele tener un efecto de contragolpe: acaba por cosificarme a mí. ¿Y quién descosificará entonces al cosificador? El amor de necesidad es claramente inestable y no suele durar mucho. Es más, con frecuencia desemboca en relaciones de enemistad o resentimiento.

El amor erótico que aparece entre la mujer y el hombre posee una dimensión sexual, además de las afecciones psíquicas y emocionales que lo forman. Tiene como fundamento la atracción mutua —corporal y anímica— para ayudarse en lo que al varón y a la mujer respectivamente les falta, y para generar la vida nueva. Los griegos definían este amor erótico como el deseo de engendrar en la belleza según el alma y el cuerpo. Este deseo no es algo temporal (aunque lo sea fisiológicamente) porque sus consecuencias no son temporales. La entrega total del cuerpo que se lleva a cabo en el acto sexual, no equiparable a ninguna otra, necesita ser acompañada por una entrega no menos profunda del alma. De no ser así, como ha señalado Carlos Llano, los cuerpos se desanimizan, lo cual no implica



sólo desaliento, sino desgajamiento o despegue del alma. Los cuerpos se convierten, también aquí, en cosas.

Cuando el amor erótico se considera sólo en sus dimensiones sexuales y afectivas, separándolas del amor del espíritu que constitutivamente habría de implicar, adquiere una configuración temporal, según la cual aparece y se va como si fuera un fenómeno natural, independientemente de mi voluntad. Señala José Antonio Marina que casi todo el mundo cree que el amor no dura, o al menos dice creerlo, a pesar de lo cual «cada fracaso amoroso, en vez de vivirse como una corroboración de la creencia, se vive como una decepción. Y es que en el enamoramiento se incluye como rasgo inevitable la presunción de que aquel sentimiento tan poderoso, tan vibrante, tan pleno, no puede ser efímero». No olvidemos que estamos ante una operación inmanente —la de querer— que de suyo no está sometida al tiempo. Enamorarse con plazo de caducidad, o a tiempo parcial, es un contrasentido.

Hay otra forma de amor al que podría llamarse amor de reciprocidad, en el que yo te entrego lo que soy si recíprocamente tú haces por tu parte lo mismo. Estamos, por lo tanto, ante una entrega condicionada a que sea mutua. Se trata de la característica más clara atribuida desde siempre a la amistad, en sentido estricto. Nadie es amigo de alguien que no le corresponde, a su vez, con una amistad semejante. Este flujo y reflujo requiere una cierta igualdad, aunque uno vaya descubriendo en la vida que las amistades no suelen ser totalmente simétricas. Es muy frecuente que, para uno de los dos amigos, la amistad mutua signifique más que para el otro y que esté dispuesto a sacrificarse por él con una intensidad que probablemente no encontraría eco. Este fenómeno es, como digo, habitual. Pero se convierte en inauténtico si el que sale beneficiado por ese asomo de desigualdad se aprovecha de ella. Resulta entonces que el deseo se disfrazaba de reciprocidad.

Algo de esto sabe la persona que ha desempeñado un cargo relevante y lo abandona, o era dueño de una gran fortuna y se arruina. La mayor parte de los presuntos amigos se esfuman, como se aprecia incluso acústicamente, porque dejan de sonar los teléfonos. En tales casos, los pocos que de verdad nos quieren por quienes somos y no por lo que representamos o tenemos son los que se vuelcan para compensar ese clarificador vacío. No es pequeño alivio librarse de tanto adulator.

Uno de los rasgos más antipáticos de nuestra mercantilizada sociedad es la proliferación de gabinetes de relaciones públicas, encargados con frecuencia de fingir amistades inexistentes y de conceder una atención desmesurada a los considerados VIPs, que pronto dejan de serlo, señal de que su gran importancia no residía en ellos mismos, sino que era prestada o externamente conferida. (Dicho sea, con el mayor respeto y admiración para los profesionales de la comunicación institucional e interpersonal.)

En el amor de donación es donde se realiza más plenamente la razón de amor. Como ha insistido Carlos Llano, este amor de dádiva genera una fuerza contrapuesta al deseo: la efusividad. Por la efusividad, a veces de manera impulsiva, tiendo a compartir aquello que poseo, a entregar lo que tengo y lo que soy. La donación es el acto más propio y típico del

amor. El que ama, se entrega, se da, aunque el deseo o el gusto no estén presentes y no se tenga esperanza de una correspondencia inmediata. En contra de lo que hoy día parecen pensar muchos, no es el deseo lo que mueve eso que José Antonio Marina ha llamado el laberinto sentimental. Sólo lo será para quien sofoque la posibilidad del don de sí, que supone un compromiso estable y una sana capacidad de libre renuncia.

Según ha señalado Polo, donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. De ahí su carácter paradójico, difícilmente inteligible para los que se mueven en el paradigma del individualismo posesivo, del tener excluyente.

El amor como donación es incompatible con la ilustrada voluntad de independencia e incluso con la autosuficiencia o autarquía propugnada por la moral aristotélica. Brota, más bien, de la dependencia reconocida, destacada por MacIntyre, cuyos actos propios son —entre otros— agradecer, perdonar, admirar, acoger, sacrificarse, corregir, apiadarse, experimentar ternura y misericordia.

El don de sí es el acto más noble que le es dado realizar al ser humano. Representa, por ello, como el ápice de ese bien articulado y unitario en el que sitúo el fin de la vida humana: el amor eficaz a la verdad contemplada. Yo no seré capaz de entregarme a mí mismo si no tengo una actitud contemplativa respecto a aquello por lo que me entregue. Yo nunca me daría a un objeto. La dádiva de mí mismo —en lo que valga— la he de ofrecer a una realidad personal cuya hondura me haya cautivado, lo cual sólo acontece si yo he logrado contemplar la verdad interior de aquella persona.

No se ama sino lo que se conoce. Cierto. Pero la hondura del conocimiento ha de aparejarse con la altura del amor. Para entablar una amistad agradable, basta con un trato episódico y superficial, en el que los deseos están a flor de piel. Para llegar a un amor personal, en el que se esté dispuesto a dar la vida entera, es preciso que el conocimiento adquiera un nivel sapiencial, porque se han de superar las ataduras del tiempo, y que se decante en el presente de una contemplación que aspira a la eternidad.

Quienes manifestamos nuestra convicción de que es posible tal tipo de contemplación, no zarandeada por los avatares de la opinión pública y los caprichos de los intereses egoístas, estamos acostumbrados al inmediato reproche de idealismo utópico. Pero lo malo de la acusación de utopía es que se vuelve contra quien la formula, ya que manifiesta el perfil de su propio escepticismo, es decir, la extensión de todos aquellos bienes en los que realmente no cree.

### **Crecer en el amor**

No hay amor sin libertad. Ya señalé en algún momento que la elección —entendida como choice— no es la forma más alta de libertad. La libertad en el querer consiste, sobre todo, en estar abierto a querer más. Obviamente el querer más no se identifica con algún

tipo de elección, que sería querer más medios, pero no el incremento del querer. El perfeccionamiento del querer depende de que la persona no puede quedar para siempre insatisfecha.

Así como por el conocimiento el ser humano es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que puede poseerlas de manera intencional, también es todas las cosas por el querer, en cuanto que puede tender a ellas por la volición. El bien es una de las propiedades trascendentales del ser, de manera que todo ser es —en cuanto tal— bueno, y por lo tanto cabe que sea apetecido, pero evidentemente el crecimiento en el amor al que aquí me refiero no concierne al aumento del número de cosas al que cabe dirigir la propia querencia. Se trata de amar más a quienes ya se ama. Y esto sólo es posible si descubro en ellos nuevas perfecciones o luces en las perfecciones ya descubiertas. Pues bien, siempre me cabe ahondar en los motivos por los que una persona es amable. Su propia existencia tiene ya un valor que nunca podré ponderar suficientemente. De ahí que, puesto a buscar una fórmula paradigmática en la que el amor se exprese, Josef Pieper llega a la siguiente: ¡Qué bueno que existas!

La poesía del corazón se da así la mano con la prosa del mundo. Cabe, por este camino, contribuir a que no prolifere ese tipo humano compuesto por aquellos que Max Weber denominaba «especialistas sin alma y vividores sin corazón», que hielan todo lo que tocan. Son, recordemos a T. S. Eliot, los hombres huecos, los hombres rellenos, con la cabeza llena de paja. En su primitivo cinismo, todo lo relativizan, se burlan de los ideales que otros encienden, están ya de vuelta, sin haberse tomado aún el trabajo de hacer el camino de ida. El amor triunfa sobre tal escepticismo: es fuerte y exigente. No se reduce al sentimentalismo subjetivo ni a la filantropía anónima. Amar es vivir la vida de los otros como si fuera propia, con pudor, con respeto, con cuidado. Alguien dijo que en este mundo nada sustituye a nada, Pero lo menos sustituible de todo es la persona, toda persona, cada persona, dotada de una dignidad intocable y de una peculiaridad irrepetible. El ámbito en el que este carácter insustituible resplandece es el corazón entrañable de la sociedad. Viene dado por aquellas relaciones en las que se quiere a alguien precisamente por ser quien es, y no por lo que representa, por lo que tiene o por lo que puede.

En la fórmula de Pieper propuesta hace un momento ya no se trata solamente de la bondad trascendental propia de todo existente. Es bueno que existas precisamente tú, en aquello que de único e insustituible tienes. Porque, en la perspectiva del amor, la individualidad personal no constituye un factor limitante, sino todo lo contrario: tu temple moral, tu carácter, tu presencia y tu figura son motivos irrepetibles para amarte, pero he de advertir inmediatamente que una perspectiva de esta índole no está inspirada por un optimismo superficial, por una alegría de opereta, por esa ligereza que la ausencia de ponderación provoca. El vivir con espesor y densidad existencial implica siempre una cierta pesadumbre, que resulta eliminada por un optimismo que nada tiene que ver con esa esperanza que alimenta toda forma de amor auténtico. El optimismo que hoy se ha convertido en un estilo de vida prácticamente obligatorio brota de la vaciedad, de un nihilismo banal, como el propuesto por Richard Rorty, que ha venido a ocupar el lugar del

nihilismo heroico de Nietzsche. El nihilismo banal se llama a sí mismo liberal y a sus adversarios fundamentalistas. Para este nihilismo light, libertad significa multiplicación de las posibilidades de opción. Pero no deja emerger ninguna opción por la que valga la pena renunciar a todas las demás. Ya no hay lugar para el tesoro escondido en el campo, por el cual vende todo quien lo encuentra.

Quien quiere querer cada vez más a una persona piensa que vale la pena entregarlo todo por ella. El amor es una fuente inagotable de incitaciones e invenciones. El amor es ingenioso: jamás se resigna con lo ya logrado. Cuando se ama de verdad, lo que se ha hecho nunca basta, siempre parece poco. De continuo se buscan caminos nuevos para hacer más fecunda la entrega, para hacer más cabal el servicio. La perspectiva vital no es aquí la del optimismo: es la de la esperanza que, en último término, apela a horizontes trascendentes. La esperanza no es la superficial convicción de que al final, no se sabe por qué, todo acabará bien. Es más bien la certeza sapiencial de que todo es para bien, porque hay una mente previsora y providente que todo lo dispone para el bien de aquellos que aman de verdad. Y, a su vez, la verdad no se ama como algo ajeno a los seres humanos: el amor tiende hacia personas que encarnan existencialmente la verdad. Éticamente, la verdad tiene para mí nombres y apellidos. De manera que la índole estable e insistente que posee en mí el amor a la verdad se focaliza en aquellas personas que la encarnan: en mi familia, en mis seres queridos, en mis amigos íntimos, en mis maestros, en mis alumnos. Al crecer en amor a la verdad a lo largo de la vida, se intensifica un amor hacia ellos que ya no es posesivo sino dadivoso. Porque la verdad no apela a mi dominio sobre ella, sino a mi servicio a ella. Llegar a ser servidor de la verdad constituye un buen modo de expresar que he avanzado en el logro de mi vida.

Como buscador de la verdad, mi vida ha de ser internamente dinámica: la propia de un perfeccionador perfeccionable. Lo cual se refiere de un modo preferencial a las personas que, por diferentes motivos, me son especialmente entrañables. A aquellos a quienes quiero, los quiero mejores de lo que ahora son. Y éste es un sentido central en la creatividad característica del amor.

—Es verdad. Cuando estoy con una persona de quien sé que me aprecia de verdad, que me quiere, me siento empujado a dar lo mejor de mí mismo. Cree en mí —pienso— y no le puedo fallar. Es desolador, por el contrario, ver que en no pocas ocasiones tanto padres como profesores hunden a las personalidades jóvenes con una total falta de exigencia o con un tipo de exigencia predominantemente negativa. Ambos extremos son letales para el joven, porque en el fondo, si no se siente exigido de una manera realista, sabe que no es verdaderamente querido.

—Lo que acabas de decir es de importancia decisiva para la educación. Por lo que se refiere a la formación del carácter, sólo se consiguen resultados netamente positivos si el clima que se crea entre profesores y alumnos es auténticamente estimulante. Para ello, resulta imprescindible que se den procesos de admiración mutua, que casi nunca conviene hacer explícitos, para evitar todo asomo de halago y autocomplacencia. En cambio, es un crimen de lesa educación sembrar la desconfianza entre profesores y alumnos, entre los propios profesores y entre los estudiantes mismos. Lo cual resulta todavía más patente en esa

comunidad educativa radical que es la familia. Si alguno de sus componentes no está convencido que se le quiere por sí mismo, con independencia de sus éxitos profesionales o de su sensatez personal, se retraerá progresivamente hasta convertirse en un extranjero en su casa, con tremendas consecuencias psicológicas, de cuya naturaleza —me temo— apenas sabe nada el psicoanálisis convencional.

La heroicidad en el amor rompe la sensatez de los calculadores. «Con estos bueyes hay que arar», dice el hombre práctico. Y no está mal, pero se queda muy corto. Más lejos llega el poeta cuando canta: «Si quieres que el surco te salga derecho, ata tu arado a una estrella.»

### **Amor esponsal**

La familia es el ámbito de lo insustituible: allí donde cada uno es querido por ser precisamente él, en sí mismo. En mi caso, el hecho de que seamos nueve hermanos no paliaría en absoluto mi dolor si alguno de ellos sufriera una desgracia irreparable. No sería capaz de pensar: bueno, al fin y al cabo todavía somos ocho. Al contrario, nuestro carácter de familia numerosa más bien aumenta mis inquietudes y preocupaciones por cada uno de mis hermanos, porque sé que mis sentimientos encuentran tantos ecos que por ello mismo se agrandan.

En el campo del mercado o de la burocracia estatal, lo mismo da uno que otro. El caso es lograr más clientes o cubrir el número de voluntarios para el nuevo ejército profesional. Quiénes sean, qué piensen, cuáles sean sus circunstancias personales, es algo que trae sin cuidado a empresarios y políticos. Por eso, si se trata de humanizar la sociedad, hay que proponerse desmercantizarla y desburocratizarla. Lo que sucede actualmente con el proceso de globalización es que las personas se consideran desde una perspectiva estadística, sin tener en cuenta que también los extremadamente desfavorecidos son personas reales y concretas, con nombre y con rostro, y en la mayor parte de los casos integrados en familias donde ellos importan más que nadie.

Y es que, en algún sentido, cada ser humano es mejor que todos los demás. Porque goza de unas cualidades cuyo conjunto no se puede clonar: es irrepetible, único. Lo cual implica que todo ser humano, cada ser humano, merece un inmenso respeto y un cuidado extremo. Es una cosa justa: algo que estrictamente se le debe.

Estas características de cada hombre y de cada mujer facilitan la explicación del misterio de ese amor exclusivo e indivisible a una sola persona, con la que se quiere compartir toda la vida y engendrar a quienes les sucederán. Me estoy refiriendo al amor que no puede ser compartido con varios: es el amor exclusivo, el amor esponsal, entre marido y mujer, entre esposos, que se prolonga naturalmente en su fruto, que son los hijos.

Este amor es intocable. Tiene algo de sagrado. De ahí la íntima relación entre la familia, la religión, el matrimonio, y la transmisión de la vida. De ahí también la insuficiencia

de una pura «moral civil». Es congruente que se considere así mismo un amor esponsal aquel que se tiene a Dios en un camino vocacional, porque presenta —en otro plano— semejantes características de unicidad, exclusividad, totalidad, irreversibilidad y carácter intocable y sagrado.

Es en este ámbito donde la persona, por fin, descansa. Descubre el sentido vocacional de su vida: la vida como misión. Las propias virtudes, con toda su nobleza, dejan de centrarse en uno mismo, como adornando el pedestal de la propia excelencia, para ponerse al servicio de aquella persona única con la que se ha decidido ser «una sola carne»: un solo corazón y un alma sola. Naturalmente, cada uno de los cónyuges sigue teniendo su propia personalidad, y cada uno debe respetar el carácter del otro, y no interferir en lo que a su independencia corresponde. Pero eso ha de hacerse desde la plataforma de las ya aludidas virtudes de la dependencia reconocida: la generosidad, la misericordia, la piedad, el perdón, el agradecimiento, el ayudar y dejarse ayudar y, sobre todo, el cuidado. Cuando alguien cuida de otro —en el seno de una mutua dependencia— no actúa de una manera paternalista o falsamente protectora. No le sustituye, sino que le deja ser y potencia su actuar, quizá disminuido por la enfermedad o la minusvalía.

El amor esponsal requiere practicar un realismo esperanzado: un pensar meditativo que se abre agradecidamente a lo real. La racionalista y unidimensional actitud de dominio ha de ser sustituida por esa originaria unidad de consideración y de acción que es el cuidado. Cuidado es cultivo de la vida, cooperación respetuosa con las realidades que nos rodean. Como dice Helmut Kuhn, el alma cuida del cuerpo animado; el hombre cuida de sí mismo y de sus semejantes a través de la cultura, que es fomento de lo humano y de los medios para dignificarlo. Cultivamos la tierra que nos nutre y la tradición que espiritualmente nos hace ser quienes somos, seres en la verdad y en el tiempo. Los padres cuidan de los hijos; el político, de la ciudadanía; y la divinidad cuida de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y el reconocimiento. El hijo maduro cuida de sus padres. El ciudadano responsable se preocupa por la suerte de la ciudad y cuida de que el estadista no utilice la cosa pública para sus intereses parciales. Y el hombre y la mujer ofrecen a Dios culto. El dado comparece en todas las actitudes humanas hondas y auténticas. Pero nunca procede con prepotencia, sino entre las imperiosas exigencias de fomentar el bien y esa incertidumbre sobre dónde se hallará lo bueno para el otro, lo cual sólo me cabe vislumbrarlo progresivamente por aproximación a una subjetividad que era inicialmente ajena y acaba siendo considerada como propia.

El cuidado adquiere un significado eminente en la comunidad de vida establecida por el amor esponsal. Los esposos cuidan uno del otro de un modo que no es equiparable a ninguna otra solicitud en este mundo. Porque en ningún otro tipo de relación el otro es mío de una manera que no es posesiva sino donal. La atracción sexual y el deseo de perpetuarse son elementos clave en esta relación, pero no explican cumplidamente ese tipo de dádiva amorosa, según la cual el marido se realiza en la esposa y la esposa en el marido. La condición propia del ser humano es aquí el camino para acercarse al hondo misterio de

un amor personal que no se resuelve ni en el terreno de las puras normas ni en el del mero sentimiento.

Es una dinámica y flexible forma de cuidar a otro como si fuera uno mismo. El cuidado implica mimesis, que no es imitación redundante, sino seguimiento personal, atento y activo: justo lo opuesto al juzgar implacable y a la crítica negativa, incompatibles con el amor sponsal, cuya actitud fundamental está hecha de respeto, moderación y pudor. Cuidado es analógica unidad de lo que es diferente. Y la única posibilidad no-dialéctica de buscar la unidad sin destruir la diferencia, y afirmar la diferencia sin quebrar la unidad, es el amor. La filosofía y la poesía han reconocido, desde Platón al menos, que para entender al ser humano no basta la fría inspección: es necesaria la contemplación amorosa, un acercamiento a la realidad personal que sea cognitivo y volitivo a un tiempo. El cuidado es respeto a la realidad única de cada persona. Es conspirar para la realización de su interno proyecto, sin imposiciones ni sustituciones. Es veneración por el misterio que se esconde en cada uno de los seres humanos, ternura por cada uno de ellos. El cuidado es serenidad, docilidad a lo real, hondura de pensamiento, actitud meditativa.

Cuando esta contemplación amorosa —que constituye el núcleo de la finalidad del vivir humano— se oscurece en el horizonte vital de una generación, como es el caso de nuestra época, entonces la gente ya no sabe lo que es la amistad, la educación y la familia. Y, por supuesto, el amor sponsal entregado y exclusivo le parece una utopía, algo que no se encuentra en ninguna parte. La complementariedad de lo femenino y lo masculino se disipa y se transforma en relaciones de placer y de dominio. Pero es la mujer la que más sufre en esta pérdida de las identidades. Porque ella es la que guarda, la que protege, la que cuida la vida.

Cuando hablo de estos temas con mis estudiantes y mis jóvenes amigos, no suele faltar alguno que sigue pensando que todo esto está muy bien, pero que no es posible llevarlo a la práctica en un mundo tan complejo y pragmático como el nuestro. Suelo entonces leerle un breve apólogo que Ernst Jünger relata en su obra Radiaciones:

«Un adolescente acudió en otro tiempo a un viejo eremita y le pidió una regla para vivir de acuerdo con ella. El eremita le dio esta respuesta:

—Aspira a lo alcanzable.

El adolescente le dio las gracias y le preguntó si sería una inmodestia el pedirle todavía una segunda frase, como viático suplementario para el camino. Entonces el eremita añadió este otro consejo al primero:

—Aspira a lo inalcanzable.»

Estoy convencido de que siempre habrá quien entienda la dicha de perder para ganar, de darse para encontrarse, de amar con grandeza de alma.

## **El milagro profano**

—Las condiciones de la sociedad actual hacen sumamente problemático este ideal de estabilidad y exclusividad propio del amor esponsal, que a muchos les parecerá efectivamente una bella utopía. La complejidad de nuestro mundo, la movilidad profesional, el hecho de que los dos cónyuges trabajen, la rebeldía juvenil, la revolución sexual, la emancipación de la mujer, la aparente pérdida de vigencia social del sentido religioso de la vida, éstos y otros fenómenos están haciendo que el modelo tradicional de familia sea casi una excepción,

—Todo ello no quita valor a la institución familiar, cuya debilitación se está manifestando como la causa principal de graves patologías sociales, como son la drogadicción, la delincuencia juvenil o la prostitución temprana. Es curioso y significativo que, cuando se interroga a los jóvenes por sus preferencias, la familia aparezca en primer lugar; y el modelo de matrimonio que tú has llamado tradicional sea el que, en principio, les atrae más. Después funciona también una especie de principio de tolerancia, en virtud del cual estarían dispuestos aceptar que otros se unan en «parejas de hecho». Pero eso no lo suelen desear para ellos mismos. Los fenómenos, indudables, a los que has aludido, hablan más bien acerca de la necesidad de la familia como institución no sólo protectora de tradiciones y buenas costumbres, sino también como manadero de libertades. No hay que olvidar lo que decía Hannah Arendt: que el aislamiento es pretotalitario.

Sólo se puede ser feliz, alcanzar una vida lograda, siendo constante en el amor. La fidelidad, como ha dicho Nicolas Grimaldi, es el milagro profano. En cierto modo, es increíble que una persona permanezca fiel a su elección primera en medio de todas las variadas vicisitudes de una vida. Pero esto es algo que habla a favor de la fuerza de la libertad. La libertad no es veleidad: escoger hoy esto y mañana lo otro. La libertad es perseverancia por amor en la decisión original. Precisamente por su índole espiritual, porque trasciende las condiciones limitadoras de la materia, el ser humano resulta capaz de continuar hasta la vejez siendo fiel al amor de su juventud.

La decisión irrevocable que tomé en mi juventud no es hoy menos firme que hace cuarenta años. Al contrario, el paso del tiempo, lejos de marchitarla, le ha conferido profundidad, riqueza de matices, solidez y constancia, junto con experiencias de mis propias limitaciones y debilidades. Los bienes constitutivos y vitales cuya elección inauguré entonces (y mal que bien he venido confirmando hasta la fecha) siguen teniendo ahora una relevancia que los convierte en mis decisivas fuentes morales, en criterios para la vida buena. De modo que mi propia identidad, como ha subrayado Charles Taylor, está vinculada a tales bienes. Si los abandonara, si trocara por otros los amores que intervinieron decisivamente en la configuración de mi personalidad, ésta quedaría rota, y mi vida entera se convertiría en una prolongación inercial incapaz de valoraciones fuertes.

La libertad es inseparable de la verdad y va, por lo tanto, unida a la responsabilidad, que asume las consecuencias de la decisión tomada. Porque la responsabilidad es la adecuación de la libertad consigo misma y la coherencia con las finalidades que ha hecho propias. No pechar con la personal responsabilidad, transferirla a otros, o quitarse de en medio cuando parece que las cosas empiezan a ir mal, equivale a cancelar la memoria de



la propia libertad. El ejercicio arbitrario de la «voluntad de olvido» agrieta al propio yo, como se advierte trágicamente en la genealogía nietzscheana. Yo podría decidir orgullosamente no haber hecho lo que he hecho. Pero entonces me cierro a las posibilidades tanto del premio como del perdón. Renuncio a ejercer una libertad madura, capaz de recordarse a sí misma.

Ser constante en el amor equivale a ser fiel a uno mismo, a vivir auténticamente. La existencia puntiforme y dispersa del que, pretextando el vitalismo espontáneo y el completo aprovechamiento de posibilidades, picotea estérilmente el panorama de la vida, encuentra su causa original en la ausencia de decisiones decisivas, que son las que establecen proyectos, las que trazan planes, las que diseñan líneas posteriores de conducta, las que suscitan consecuencias conscientes y queridas.

La autenticidad es la concordancia de mis decisiones libres —particulares, concretas, diarias— con esas decisiones decisivas, libres por antonomasia, por las que asimilo y me comprometo con los principios radicales de mi vida. Esta autenticidad se configura como amor y, en definitiva, como fidelidad. Algunos caricaturizan hoy la fidelidad como rutina, sin caer en la cuenta de que son compatibles la estabilidad y la constancia con una fidelidad perennemente restaurada, extraña a cualquier tipo de monotonía. Se presenta a veces la infidelidad como máscara de la liberación, cuando en realidad es el primer catalizador de la desintegración interna, de la autodisolución de la personalidad. La autenticidad es, por tanto, amor y fidelidad a una verdad vital, personalmente asimilada y libremente decidida.

La fidelidad es la libertad mantenida y acrecentada. Es el necesario incremento del amor. El amor se superpone a sí mismo en la duración temporal de la existencia humana y se va transformando en fidelidad, que es la puesta al día, la actualización, del amor primero a través de las vicisitudes existenciales de mi vida. El amor nunca es algo dado de una vez por todas, ni siquiera algo que progrese en un flujo imperturbable y armónico. Siempre hay implicado en el amor, además de un «ya», un «todavía no» que, al privarme de la plenitud inmediata, me impulsa a la fidelidad como decisión libremente mantenida.

...

## El pastor y las estrellas<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Santa, E. (1996). *El Pastor y las estrellas*. Bogotá: Tercer Mundo.

## Eduardo Santa



### EN LA ABADIA

Abenamar abandonó entonces el valle y empezó a ascender por la pendiente, en dirección a la montaña, donde había visto brillar el lucero la noche anterior.

El cielo había amanecido levemente teñido de una tenue luz rosada y las bandadas de pájaros ya surcaban el aire lanzando sus cantos. A diferencia de los riscos, la tierra era muy fértil y por todas partes brotaban, ante la vista de Abenamar, toda clase de árboles y flores. Por todas partes, también, había pequeños bosques y se escuchaban las voces murmurantes de los arroyos.

A veces Abenamar se detenía, no tanto para descansar, como para contemplar el despeñarse del agua en hermosas cataratas, cuyo rumor iba creciendo en el aire hasta llegar como una oleada de sonidos y sobrecoger el espíritu, o para contemplar extasiado la pequeña laguna donde las garzas y los cisnes dibujaban en sus aguas la elasticidad de sus cuerpos delicados. A veces, también, lo atraían cosas más pequeñas, cosas que el viajero común y corriente pasa por alto, como la ronda de las mariposas, el inquieto volar de las abejas en torno de las flores, o la habilidad de la araña, corriendo en pos de su presa sobre los propios hilos de su tela.

Contemplando el desfile interminable de las hormigas sobre el camino, todavía húmedo por el rocío, Abenamar pensó:

-Nada hay más hermoso que el trabajo que se hace con verdadera devoción. Para estos pequeños animales el trabajo puede ser algo así como un instinto, pero es a la vez algo más hondo: es su forma de ser. No se concibe en su organización un ser que no trabaje y todo lo tienen tan ordenado y tan dispuesto que sus comunidades son perfectas. No tienen holgazanes ni hay razonamientos para no trabajar. Para ellos, vivir es trabajar. Sólo

entre los hombres se ha dicho, por algunas religiones, que el trabajo es un castigo. Pero, en verdad, ¿habrá mayor felicidad en el mundo que trabajar en aquello que se ama? Yo amaba mis cabras y cuidaba de ellas con ternura. He amado las altas serranías y a ellas he vuelto a contemplar las estrellas y a tocar mi caramillo. Y pienso que el zapatero debe ponerle el mismo amor a las sandalias que fabrica como el alfarero a sus cántaros y el poeta a sus cantos. Cuando se piensa que todo ello es útil y que, además, es hermoso, se siente el mismo hálito que debió sentir Dios el día de la creación. Porque todos, desde el herrero hasta el músico, vamos sacando las cosas de la imaginación, donde han estado antes de tener su realidad tangible.

Esta hormiga que ahora veo, perdida entre todo el enjambre que se mueve como un río, lleva a cuesta un trocillo de madera más grande y más pesado que su propio cuerpo; pero tiene la fuerza suficiente para arrastrarla hasta sus cuevas. Allí todo el fruto de su esfuerzo será de la comunidad. Y aquellas otras vienen jadeantes empujando difícilmente el cadáver de una araña para que todas se alimenten. Para ellas el trabajo es de todas, lo mismo que los frutos.

Abenamar, después de contemplar un rato el enjambre de las rojas hormigas, y de regocijarse con el empeño que ponían a todas sus labores, siguió ascendiendo a la montaña, por el camino solitario, bordeado de toda clase de árboles frutales y de vistosas flores, en donde la imaginación podía agotarse antes de que se agotaran las formas y los colores que la naturaleza había regado por todas partes.

Al mediodía Abenamar divisó, en una de las colinas más cercanas, una vieja abadía. Era la primera construcción que veía en aquellas soledades, después de varios días de camino. Entonces se dirigió hacia ella, porque anhelaba la compañía de los hombres.

Con los primeros resplandores del crepúsculo, Abenamar llegó hasta su propia puerta ferrada y tocó repetidamente. Después de un buen rato en el que Abenamar se sintió varias veces observado desde las altas ventanillas, a través de las discretas celosías, escuchó una voz a través de la puerta:

-Quién sois?

-Abenamar -respondió el cabrero.

-Y qué hacéis?

-Soy un pobre peregrino.

- ¿Y qué queréis?

-Quiero posada. Vengo fatigado y hambriento. Varios días he caminado, desde los más altos riscos.

- ¿Y hacia dónde vais?

Abenamar no supo qué responder, por el momento. Se le hizo un nudo en la garganta y terminó por callar. ¿Acaso era aceptable decir que iba detrás de un lucero? ¿A

quién podía caberle en la mente que un hombre, un pobre cabrero, y por demás viejo, podía hacer jornadas tan duras, sólo por seguir la luz de una estrella? ¿No era esto una locura? Pero la voz del monje volvió a escucharse a través de la pesada y herrumbrosa puerta de la vieja abadía:

- ¿Hacia dónde vais, buen caminante?

Abenamar volvió a vacilar. No se le había ocurrido, hasta ahora, que le pudieran hacer esta pregunta. Entonces, haciendo un gran esfuerzo, musitó tímidamente, como por decir algo:

-Voy al castillo a ofrecer mis servicios.

La voz del monje volvió a sonar curiosa y desconfiada:

- ¿Qué clase de servicios prestáis vos?

Abenamar estuvo a punto de decir que su oficio era el de cabrero, pero pensó que en el castillo no había cabras y que, además, su edad lo relevaba por completo de este oficio. Entonces, esculcándose otras habilidades, volvió a decir muy inseguro:

-Soy tañedor de caramillo.

Pareció tan ingenua la respuesta de Abenamar al monje portero, que éste no vaciló en abrirle de par en par las puertas de la abadía, movido más por la curiosidad que por el deseo de servir:

- ¿Tañedor de caramillo? ¿Y qué oficio es ése, peregrino? ¿Creéis que con tocar esa modesta caña podéis divertir a los príncipes y a las princesas que habitan los castillos? Pero, pasad, pasad, que además de tonto, sois demasiado viejo y la brisa de la tarde os puede hacer daño.

Entonces Abenamar entró, sin decir nada al monje, pero pensando que la acogida que allí se le brindaba venía adoba con cierta dosis de desconfianza, curiosidad y desprecio.

Desde que Abenamar entró a la abadía, empezó a sentir un acentuado olor a incienso y a mirra. Permanentemente ardían en las veladoras y candelabros las velas perfumadas y en los dorados sahumeros las esencias aromáticas. La abadía estaba toda construida en piedra, era muy grande y tenía salones amplios, varios patios con fuentes, surtidores de agua y pozos con brocales de piedra tallada, sin embargo, estaba inundada por todas partes de una misteriosa penumbra donde el eco de todas las sandalias y el leve susurro de las voces corrían por el aire con la solemnidad de una sentencia bíblica. A veces llegaba a sus oídos, colándose por entre las naves penumbrosas y las arcadas de piedra, el sonido de un clavicordio tocado con desgano. Otras veces era un laúd el que entonaba

olvidadas baladas que venían, de generación en generación, desde la época de la última Cruzada.

Cuando Abenamar penetró al refectorio, al anochecer, todos los monjes estaban reunidos, sentados en sus toscas bancas de madera, con las manos cruzadas sobre el pecho, en un silencio tan hondo que la noche misma sentía miedo de la mudez de los hombres. ¿Meditaban, acaso, en las cosas profundas de la vida y de la muerte? ¿Trataban de comunicarse con Dios a través de sus hondas cavilaciones? No; apenas observaban a Abenamar, desde el pináculo de toda su sabiduría, como una fila de lechuzas silenciosas y atentas a todo movimiento, Así se sintió observado el humilde cabrero. Abenamar ocupaba entre todos un sitio y su túnica de lino blanco, raída por el uso y un poco sucia por el largo deambular por caminos polvorientos, hacía un raro contraste con aquel oscuro mar rizado de hábitos color sepia. Todos permanecían en silencio, inmóviles, como íconos puestos allí, en el refectorio, para darle ambiente místico a la vieja abadía. Hasta que llegó el abad, con un largo manto de color gris y una tiara morada, seguido por otros monjes de edad. Colocándose en el centro de la mesa, bendijo el pan y el vino que habían puesto, como único manjar, y luego cantaron salmos y dijeron en coro oraciones en latín culto.

Después volvieron al silencio y luego de beber el vino se retiraron, en ordenada formación, hacia sus celdas.

Abenamar nunca había entrado a una abadía. Apenas conocía la mezquita donde su padre solía llevarlo de niño. Jamás había vuelto a ella porque la más cercana a su cabaña distaba más de seis horas a buen caminar. Además, no tenía necesidad de ir a la mezquita para sentir a Dios brillando en la luz de sus estrellas.

El abad se acercó lentamente a Abenamar y con gran solemnidad le dijo:

-Hijo mío, cuando se entra a una abadía es necesario rezar.

Abenamar sintió miedo de las palabras del abad y dijo con gran timidez, como quien confiesa la más grave de sus culpas:

-Señor, no sé rezar.

La cara se le llenó de rubor y nuevamente sintió que un nudo grueso se le hacía en la garganta y le impedía continuar hablando. Hubiera querido explicarle al abad que sus padres eran musulmanes y que por lo tanto no sabía ninguna oración cristiana. Pero rápidamente pensó que el argumento no valía de nada porque tampoco conocía las oraciones que los musulmanes le dirigen a Alá en sus mezquitas.

Entretanto, el abad entre indignado y sorprendido, le decía a Abenamar:

-Peregrino: para estar en comunicación con Dios es necesario rezar.

La oración es nuestro mejor medio para llegar a Él. Abenamar pensaba, entre tanto, que para estar con Dios no era menester aprender parrafadas en latín ni en ningún otro idioma, ni poner los ojos en blanco, hincarse de rodillas, cruzar los brazos sobre el pecho, ni tantas otras cosas que había visto hacer a los monjes. Pensó entonces en los pájaros que para comunicarse con Dios sólo necesitan de su canto, o en las flores que lo hacen a través de su perfume.

Entonces, pensando en el canto de los pájaros, Abenamar recordó en ese instante su oficio de pastor de cabras y sacó el caramillo de su raída mochila y se puso a tocarlo, ante los ojos asombrados del abad, con tal sentimiento y tal ternura que toda la abadía se inundó con sus notas y todos los monjes salieron de sus celdas y vinieron a verle, en gran silencio.

El abad se sintió muy conmovido y le dijo:

-Peregrino: tocas muy bien el caramillo. Todos estamos admirados de tu destreza, pero mejor sería que aprendieras a rezar.

Y diciendo esto le dio las buenas noches al cabrero y todos fueron a dormir.

\* \* \*

Aquel amanecer, antes de que el alba despuntara, Abenamar se levantó y fue al jardín a respirar el aire puro. El aire de la abadía que circulaba en los salones, en los corredores, en el refectorio, en la capilla, era un aire pesado y hostigante, demasiado penetrante por el olor de las esencias aromáticas que permanentemente ardían en los sahumeros, veladoras y candelabros. Era más grato y suave el aroma del bosque.

Paseando por los jardines, que eran muy extensos y estaban sembrados con rosas, alélies, dalias, claveles, amapolas, girasoles y margaritas y sombreado por árboles frutales de todas clases, Abenamar vio pasar esa mañana un grupo de monjes que venían azotándose desde sus propias celdas. Tenían las espaldas desnudas y por ellas chorreaba en abundancia la sangre que brotaba de las heridas que se hacían con fuetes de muchos ramales, cuyas puntas estaban terminadas con bolas de acero provistas de púas. Venían uno tras de otro, lentamente, apretando las mandíbulas para no dejar escapar ni un solo gemido.

Abenamar preguntó qué objeto tenía esta extraña ceremonia. El monje que iba delante de todos y que parecía el de mayor edad, le dijo desdeñosamente:

-Eres muy ignorante, peregrino. ¿Acaso no sabes que la mortificación y el sacrificio son caminos que conducen a Dios? ¿Acaso no sabes que la carne debe ser castigada para que el alma esté siempre libre de pecado? Nos azotamos porque hemos pecado

gravemente y también porque queremos redimir a los demás pecadores. La carne, peregrino, es la raíz de todas nuestras culpas. No olvides lo que dicen nuestros libros sagrados: la carne es despreciable y debe tenerse siempre como la cárcel de nuestra alma.

Abenamar, en realidad, se horrorizó de lo que los monjes estaban haciendo al macerar sus cuerpos. Y pensó para sí:

-Si el cuerpo de los hombres es hechura de Dios, no tiene por qué ser vapulado. La carne y el espíritu son un todo, y lo uno no puede imaginar- se sin lo otro; son lo que el canto es al pájaro; lo que el aroma es a la flor. Si amamos nuestro cuerpo amamos también a nuestro espíritu. Si gozamos con los cinco sentidos le damos placer también a nuestro espíritu.

Ellos son los caminos que nos llevan a la belleza y a la perfección y nos permiten gozar de todas las cosas amables de la vida. Nuestros ojos nos entregan la luz resplandeciente de los amaneceres y nos ponen frente a la frágil arquitectura de la rosa.

Nuestros oídos nos dan el goce de escuchar el canto del ruiseñor y la canción del agua en el arroyo. Nuestro paladar nos hace sentir la dulzura de la miel y las delicias del vino. Nuestra piel nos permite la emoción de las caricias y los besos y nos hace gozar también el cuerpo amado.

Todo eso ha sido hecho por Dios para nuestro gozo y deleite. Nosotros mismos somos partículas de Dios y amando nuestros cuerpos le rendimos tributo a su propia naturaleza.

Dios nos dio los sentidos para el placer y la alegría, para el amor y para canto, que son los únicos medios que conducen a Él. Qué absurdo resulta, pues, que el hombre desprecie y martirice su cuerpo. Es verdad que el cuerpo es la envoltura del alma, pero yo os pregunto: ¿No es digno el cántaro de arcilla de contener el agua más pura de todo el universo?

Diciéndose para sí mismo estas palabras en voz baja, Abenamar se sintió por primera vez muy triste de estar entre los hombres. Y fue de nuevo a contemplar las rosas que florecían al pie de los abedules

\* \*\*

Abenamar permaneció algunos días más en la vieja abadía. La conducta de los monjes cada día le sorprendía más con sus cilicios y torturas, con sus largos ayunos y sus mortificaciones permanentes. Siempre se sintió como un extraño entre aquellos seres que curiosamente seguían sosteniendo que el único camino hacia Dios era la oración. Y los veía consumirse en su angustia, en sus tribulaciones, en sus miedos recónditos, como los árboles enfermos que, carcomidos por la plaga, van perdiendo sus flores, sus frutos, sus hojas, hasta

quedar convertidos en chamizos. Eso eran para Abenamar estos monjes perseguidos por la carcoma del temor a la vida, árboles secos, en plena juventud, junto a los más hermosos jardines que florecían en la vieja abadía.

Sin embargo, Abenamar logró hacer amistad con uno de los monjes. Sólo él mereció el calor de su afecto. Se llamaba Abelardo y era el jardinero. El único que mantenía un espíritu limpio, porque era el único que estaba en comunicación con Dios a través de las flores. El único que mantenía un contacto con la naturaleza. Los demás lo seguían buscando a través de las imágenes dolientes en los altares penumbrosos, golpeándose el cuerpo con látigos y mazas; caminando de rodillas por caminos tortuosos y recitando oraciones que salían de sus labios reseco con el cansancio de las palabras gastadas. El abad, los escribas y los teólogos, que vivían metidos entre la biblioteca de la abadía, seguían buscando a Dios entre los libros. Leían y releían las escrituras sagradas y dedicaban largas sesiones, hasta el amanecer, para encontrar su presencia en algún párrafo. Pero nunca se asomaban al jardín para ver el despuntar de una rosa, ni miraban embelesados al cielo para ver el nacimiento del día ni el fulgor de las estrellas.

Entonces Abenamar, cansado de la necedad de los sabios, que tanto habían leído los libros sagrados, resolvió decirles, a todos reunidos, en el refectorio, cuando tomaban el almuerzo:

-Ya ha llegado la hora de partir, hermanos míos. Pero antes de irme quiero responder una pregunta que me habéis hecho tantas veces. Soy un peregrino que va detrás de un lucero. Podéis reiros, pero esta es la verdad. No busco a Dios, porque está conmigo y lo veo en todas partes. Esta pequeña hormiga que ahora está caminando por nuestra mesa, es una partícula de la vida que fluye de la mente de Dios. El más insignificante de los insectos, la más pequeña de las piedras, la más modesta de las flores, hacen parte de ese Gran Ser, siempre eterno, que vive en permanente movimiento, cambiando siempre de formas, sin dejar de ser Él mismo. Vosotros lo buscáis en el sacrificio y en el dolor. Yo lo he encontrado en el placer. Y lo he visto en el resplandor dorado de la aurora, en el cenit luminoso del mediodía, en las gotas del rocío, en las secretas y misteriosas voces del bosque. Y, sobre todo, he encontrado los caminos para comunicarme con él: son el amor y la alegría. Transitando por esos caminos he encontrado mi propia felicidad. Porque el mundo no es triste ni hay que pensar en Él como en un valle de lágrimas. La felicidad no está en la otra vida que vosotros prometéis, sino aquí en la tierra, si estamos en capacidad de conquistarla. La felicidad es apenas un estado de ánimo que logramos alcanzar cuando miramos las Cosas a través del amor.

Maravilloso prisma que nos hará ver la diminuta hormiga en la plenitud de su paciente trabajo, la pequeña piedra en el misterio de sus formas, la gota del rocío como una perla transparente capaz de reflejar el universo bañado en la más honda poesía.

Ya es hora de proseguir mi camino. Gracias a todos por la hospitalidad que me habéis dado. He llegado a esta abadía con el hambre, el sueño y la sed de muchos días de camino, pero llegué lleno de felicidad. Y me voy, también, feliz, como he llegado, porque al lado de



vosotros he aprendido una nueva y gran verdad: Cuando buscamos a Dios, es porque lo hemos perdido; cuando buscamos el amor, es porque no lo conocemos; cuando buscamos la felicidad, es porque no nos hemos mirado interiormente. Para ser feliz se necesita una gran riqueza interior. Construimos nuestra propia felicidad o nuestra propia desgracia, como el gusano de seda va construyendo su tela: sacándola de su propia sustancia. Nosotros sacamos lo uno lo otro de nuestro propio mundo interior. Si está lleno de paz, de amor, de comprensión, de indulgencia, de generosidad, y si podemos gozar con las cosas pequeñas y encontrarle un sentido y una razón a nuestra vida, estaremos llenos de felicidad. Y si somos felices, estaremos con Dios.

Al decir estas últimas palabras, Abenamar abandonó la vieja abadía. La noche anterior había vuelto a ver el lucero, brillando sobre la cúpula azul de la montaña más alta.

## Bibliografía

### Sección Rígida

---

- Platón** (1986). *El mito del carro alado. Fedro o de la belleza* (245c-249d. pp. 343 y ss.). Trad. de Emilio Lledó Íñigo, Madrid, España: Gredos.
- Agustín, H.** (1979). *De Obras de San Agustín: Las Confesiones*. Capítulos I, II, III, IV. Libro tercero. 7ª ed. por Ángel Custodio Vega. Madrid, España: BAC.
- Aquino, T.** (1988). *Suma Teológica*. Tomo I, q. 29, a. 3-4, (pp. 325-330). Madrid, España: BAC.
- Kierkegaard, S.** (1835). *Carta de 1 de agosto de 1835*. Gilleleje, Dinamarca, Revista Open Insight Volumen IV No. 5 (enero 2013) ISSN:2007-2406 pp. 9-18
- Lévinas, E.** (1991). *Ética e infinito: El rostro*. Trad. Jesús María Ayudo Díez. Madrid, España: La balsa de la Medusa.
- Buber, M.** (2017). *Yo y Tú*. Trad. Carlos Díaz Hernández. Barcelona, España: Herder.

### Sección Flexible

---

- Platón.** (1985). *Diálogos: Apología de Sócrates* (pp. 21-36). trad. J. Carlonge Ruíz & Col. Madrid: Gredos.
- Descartes, R.** (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia Barcelona, España. Alba Editorial.
- Pascal, B.** (2012). *Pensamientos*. Del estudio introductorio de Alicia Villa Ezcurra, Madrid, España: Gredos.
- Sheller, M.** (2000). El puesto del hombre en el cosmos; la idea de la paz perpetua y el pacifismo. (pp.65 a 79). Barcelona, España: Alba.
- Mounier, E.** (1990). *Obras: Tomo III (1944-1950)* Trad. Carlos Díaz Hernández & Col. Salamanca, España: Sígueme.
- Stein, E.** (2007). *La estructura de la Persona Humana* Trad. José Mardomingo. Madrid, España: BAC
- Julián M.** (1996). *Persona: El origen de la persona*. (pp.121-126). Madrid, España: Alianza Editorial, S. A.
- Unamuno, M.** (1913). *Del Sentimiento Trágico de la Vida*. Madrid, España: Renacimiento.

-**Polo, L** (2007). *La persona humana y su crecimiento: Los límites del Subjetivismo*, (pp. 21-369). Pamplona, España: Eunsa.

#### Lecturas HCP

---

-**López, Q. A.** (2009). *Descubrir la grandeza de la vida: Una vía de ascenso a la madurez personal*. Retrieved from <http://ebookcentral.proquest.com> Created from anahuacsp on 2020-06-01 14:56:44.

-**Domínguez P. X.** (2017). *Proyecto de Vida en Llamada y Proyecto de Vida*. Cap. 9 (pp. 119-133). Madrid, España: PPC

- **Llano, A.** (2017). *Arte de amar en La Vida Lograda* (pp. 167- 190) Ariel. Barcelona, España: Ariel.

- **Santa, E.** (1996). *El Pastor y las estrellas*. Colombia. Tercer Mundo