

RAFAEL TOMÁS CALDERA

ENTENDER ES DECIR

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 3077/2010
Pamplona

Nº 230: Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir*.

© 2010. Rafael Tomás Caldera

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS, Polígono Industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)

...And what there is to conquer
By strength and submission, has already been discovered
Once or twice, or several times, by men whom one cannot hope
To emulate —but there is no competition—
There is only the fight to recover what has been lost
And found and lost again and again: and now, under conditions
That seem unpropitious. But perhaps neither gain nor loss.
For us, there is only the trying. The rest is not our business.

T.S. Eliot, *Four Quartets*: East Coker, V, vv. 182-189

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
ENTENDER ES DECIR	11
NOTA SOBRE EL PRECONSCIENTE.....	39
1. Preliminar.....	39
2. Teoría	43
3. Praxis	50
4. Poiesis	57
5. Conclusión	63
ALGUIEN ANTE DIOS	65
1. ¿Identidad narrativa?.....	65
2. Arrojado en la existencia	68
3. Con ciega memoria	70
4. Hacer la vida	72
5. Llamados.....	74
6. Yo y Tú	76
7. Coda	78

PRÓLOGO

Pudo hablarse de *linguistic turn* en el siglo veinte para marcar de alguna manera cómo el pensamiento —sobre todo en el mundo anglosajón— giró hacia el lenguaje. Éste ha devenido así objeto de reflexión insistente, tema privilegiado en la discusión filosófica. En verdad, la reflexión sobre la vida de la inteligencia lleva, de manera natural, al examen de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Volver sobre ello es pues tarea obligada para quien quiera aclararse al respecto, más que tomar parte en las discusiones eruditas. Quizás incluso para desembarazarse de trabas que bloquean o dificultan la marcha misma del pensar. Para orientarse, podríamos decir, en medio de tantas opiniones, algunas sin duda extremas. Extremas, por hacer del lenguaje casi el principio definidor de la realidad y como la sustancia íntima del proceso mental.

Con esa motivación, he intentando reexaminarlo a la luz de la experiencia y de la enseñanza de Tomás de Aquino. Justamente, no es ajena a Santo Tomás la cuestión, no podría serlo. Ante todo porque Verbo o Lógos es —en la fe católica— el nombre de la Segunda Persona de la Trinidad Divina. Pero, luego, porque eso mismo significa que en el corazón de lo real está de algún modo el Verbo creador. De tal manera que para entender la realidad creada, así como para aproximarse en lo posible al conocimiento de Dios, Absoluto Personal, es necesario entender el verbo humano, primero mental, después proferido.

En su reflexión sobre el tema, Santo Tomás hereda a un tiempo el legado de Aristóteles y el de San Agustín. Ello sugiere que, por la riqueza de sus fuentes y por su genio personal, amerita especial consideración lo que pueda haber dicho al respecto. En efecto, los matices en su análisis, lo ajustado a la experiencia, lo verdadero de su planteamiento y, finalmente, la dimensión metafísica que lo sustenta hacen de su doctrina un aporte permanente. Otra cosa es —como suele ocurrir en filosofía y en toda actividad humana— que, de hecho, se le preste la atención que por su intrínseca calidad merece.

Al meditar despacio en esa enseñanza, se nos puso de relieve la realidad del *preconsciente del espíritu* humano. La expresión se encuentra en los

escritos de Jacques Maritain, en particular en su estudio de la intuición creadora. Viktor E. Frankl, por su parte, habla más bien de *inconsciente espiritual*, pero en términos generales coincide con el planteamiento de Maritain. He procurado entonces explorar el preconsciente, atendiendo para ello a los actos propios del pensar en su triple dimensión, teórica, práctica y poética. Aunque breve, esta exploración puede servir al menos para mostrar la fecundidad del tema. Al mismo tiempo, ayuda a rescatar la concepción clásica de la inteligencia, que va más allá de la razón, tal como pudo ser pensada en la modernidad a partir del *cogito* cartesiano.

Efecto quizás en parte de esa atención preferente al tema del lenguaje en la vida humana ha sido la difusión de la teoría del carácter narrativo de nuestra identidad personal. En esto, por cierto, se manifiesta algo que había sido tematizado en la filosofía en lengua castellana (no recogido ni asimilado en otras corrientes, como las que puedan estar más en boga en el ámbito anglosajón). Me refiero al carácter *biográfico* de la vida humana, tal como lo ha desarrollado Julián Marías dentro de la filosofía de la razón vital de Ortega y, en conjunto, dentro de los planteamientos de la que pudo llamar Escuela de Madrid.

Poner de relieve la importancia de la narración en nuestra vida, examinar las condiciones necesarias para que pueda llevarse a cabo esa narración —biográfica o histórica—, representa un aporte valioso, indispensable incluso, para la elaboración de una filosofía de lo humano que quiera dar cuenta de la vida de las personas. Sin embargo, no debemos quedarnos en ese nivel de la cuestión, menos aún hacer de la narración lo más sustantivo en la comprensión del yo. Al repensar el problema desde la necesidad de expresar para entender, por una parte; con atención, por otra parte, a la realidad del preconsciente del espíritu, enseguida se ponen de manifiesto los límites del planteamiento de la identidad narrativa. Se puede alcanzar entonces una comprensión dinámica y abierta —también en el sentido de inacabada— de la vida. Una comprensión del *sentido vocacional* de la existencia.

Sin mayor pretensión de originalidad pero con el propósito de ayudar a la reflexión, se han recogido en este breve cuaderno tres ensayos —de longitud desigual— que tratan en forma sucesiva de los temas mencionados. De hecho, el segundo y el tercer artículo desarrollan aspectos esbozados en el primero de ellos, donde la cuestión se examina en toda su amplitud. He procurado ceñirme a los datos del problema, sin entrar en discusiones de la

literatura al uso. Los familiarizados con ella no dejarán de notar dónde y de qué manera se alude a algunos de sus planteamientos. El lector desprevenido encontrará tal vez una directa incitación a pensar.

Caracas, octubre de 2010

ENTENDER ES DECIR

Al responder a una pregunta, en el segundo artículo de la cuestión disputada *sobre el verbo*¹, Santo Tomás hace una afirmación que, de alguna manera, encierra el núcleo de su enseñanza sobre la relación entre pensamiento y lenguaje. Dice en efecto: *et ideo omne intelligere in nobis proprie loquendo est dicere* —y así, propiamente hablando, en nosotros todo entender es decir.

No podríamos penetrar en el sentido de esta doctrina sin atender al contexto inmediato de la afirmación. De hecho, es significativo que se diga “en nosotros”, lo cual responde a la dirección de la pregunta, que introduce una comparación con Dios. Así, lo afirmado se cumpliría en nosotros más no en Dios.

Por sorprendente que pueda parecer, ello mismo muestra que no se trata de una afirmación incidental, al modo de esos *obiter dicta* que menudean en los escritos de un pensador de alto nivel, muchas veces tan sugerentes pero a los cuales debe atribuirse un alcance limitado a la hora de interpretar un pensamiento. De ello nos damos cuenta al ver cómo afirma en otro de sus textos, por ejemplo el *Comentario sobre el Evangelio de San Juan*² (pero su tesis es constante):

Resulta manifiesto que es necesario afirmar la existencia de un verbo en cualquier naturaleza intelectual: porque pertenece al entender que el intelecto entendiendo forme algo; esto formado se llama verbo; y así en todo inteligente hay que poner un verbo³.

En todo ser inteligente hay palabra, puesto que esa palabra es lo que el entendimiento forma al entender. Así, hay para Tomás de Aquino una relación intrínseca entre pensamiento y palabra, ya se trate del entendimiento de Dios, de un ángel o del nuestro humano. La diferencia con la afirmación ante-

1 IV *De Veritate*, 2, ad 5m.

2 I, 1, n. 25.

3 Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum.

rior está en el verbo 'decir'. En Dios, en contraste con lo que ocurre en nosotros, lo entendido, el entender y el entendimiento son todo uno. No podría hablarse de la necesidad de decir en la medida en que tal decir implica *ex se exprimere aliquam conceptionem*⁴, expresar algo concebido.

La referencia al acto da la clave del contraste señalado: en toda naturaleza intelectual hay palabra; pero en nosotros entender es *decirla*. Hay en nosotros un tránsito al acto que no tiene lugar en Dios, acto puro. Pero esto mismo — como anticipábamos— es lo que nos hace ver que lo afirmado por Santo Tomás en esa respuesta a la quinta objeción del artículo segundo de la cuestión pertenece al núcleo de su pensamiento sobre el problema.

Por lo pronto, resulta muy significativo que se hable de decir, el momento en el cual la palabra toma existencia concreta. Hay pues una atención al acto que nos sitúa ya en lo real, no en el plano de una mera relación abstracta entre pensamiento y lenguaje. Hablamos aquí de decir la palabra y, correlativamente, de entender, lo cual nos trae a la verdad del caso y otorga al pensamiento del Aquinate valor permanente: lo hace capaz de iluminar muchas de las cuestiones sobre el tema que pudo acumular el último siglo de reflexión.

Por otra parte, la afirmación inicial —que, en nosotros, entender es decir— marca un camino. Dos etapas, podría decirse, nos vienen señaladas: examinar primero ese *decir la palabra* —qué significa, qué encierra—, para ver enseguida *lo propio del entender*, ahora en conexión esencial con el decir. Más que de una disertación historiográfica o exegética, se trataría sin embargo de cumplir una meditación sobre el problema, a partir de los textos y de los datos de la experiencia.

Acaso ninguna pregunta resulte más importante, no por su novedad sino por su valor terapéutico, tras el *linguistic turn* que condujo a centrar buena parte de la discusión filosófica del siglo veinte sobre el lenguaje y trajo consigo una disolución del pensar: el relativismo del momento, el pensamiento débil, ese agnosticismo según el cual no hay caminos a lo trascendente. Un nuevo examen del problema permita quizás enfocar mejor la relación entre palabra y pensamiento y cumplir con ello ese retorno a la verdad que es aspiración permanente del filosofar.

4 *De Ver.*, cit.

1

En su manera más ingenua, la cuestión inicial se presenta a menudo bajo esta forma: ¿pensamos con palabras o no?

Confrontada con su experiencia inmediata, aun medianamente examinada, la persona (i) ve que cuando piensa “tiene palabras en la cabeza”; (ii) que cuando no sabe qué decir de algo tampoco logra pensarlo; (iii) sin embargo, parece también que cabe el reproche de decir a alguien “tú hablas sin pensar”. En el límite, no sabes lo que dices.

Por otra parte, en la misma experiencia ordinaria encuentra el sujeto que su capacidad de traducir, de pasar de una lengua a otra, supone que una cosa es pensar —en un perro, por ejemplo— y otra proferir un nombre —llamarlo ‘perro’, ‘dog’, ‘chien’—. La traducción, sin embargo, no resulta fácil, ni siquiera posible, en todos los casos: como si determinadas nociones o vivencias encontraran expresión adecuada en una lengua mas no en otra, por falta de la distinción necesaria o porque —como se descubre tras algunos análisis— las palabras forman sistema y significan por sí pero también en relación con otras. Hay así desplazamientos semánticos muy notorios, que sólo se captan en su contexto y que, en definitiva, no permiten la traducción perfecta. Con lo cual parecería entonces que aquella noción, pensada, no resulta tan independiente de la palabra que la expresa como el primer ejemplo parecía sugerir.

Este tipo de constatación ha llevado a algunos a decir que los límites de su mundo —de su pensamiento: de lo que entienden y conciben— son los límites de su lenguaje. En definitiva, no habría un más allá del lenguaje, sea apofático o expresable, con lo cual difícilmente se entendería el fenómeno mismo de ganar en comprensión o en el conocimiento de la naturaleza.

De esa manera también el lenguaje deviene objeto casi sustantivado, término natural del esfuerzo humano por conocer. Nuestra meta sería, pues, aprender a usar bien nuestra lengua. Ésa, la mayor sabiduría, o la única que cabe.

Quien, por su parte, intenta alcanzar en la experiencia psicológica un más allá del lenguaje que se mostraría con evidencia, puede constatar, una y otra vez, que el punto alcanzado con mucho esfuerzo finalmente *también era lenguaje*. Esto es, que —así parecería— no existe tal más allá. Acaso, que no se lo ha pensado bien.

Para abordar estas cuestiones, podemos quizá trazar ahora un doble movimiento: de fuera adentro; de dentro afuera. Comenzar así por lo más *aparente*, la palabra pronunciada, para ver sus condiciones de posibilidad en el interior del sujeto. Hecho ese recorrido, proceder entonces a la inversa: situados al interior del sujeto, ver el orto de la palabra en el contexto de su actividad más personal, el pensamiento.

2

Si partimos de la palabra pronunciada, ‘perro’, por ejemplo, encontramos *d’emblée* que (a) no se trata de un mero *ruido*, una voz manifestativa de algún sentimiento, una sensación de dolor como la que se expresa en el “¡ay!”. Tampoco (b) es un *signo* indicativo al modo en que la abeja indica a las compañeras dónde encontrar flores con néctar; o el chillido del mono para señalar que avistó un peligro (caso que parece combinar los dos anteriores). Esto es, no se trata de un mero signo, causado por algo en el que lo emite. Cuando digo ‘perro’ quiero significar “un perro”: he aquí un perro, esto es un perro. Significo un tipo de animal, que reconozco bien. A la inversa, si no lo reconozco, y pregunto: ¿qué es?, quien me responde “un perro” sabe como yo *el sentido de* —a dónde va— *mi pregunta*. Que quiero que me identifiquen aquel ser.

Por ello, la palabra pronunciada se muestra enseguida cargada de pensamiento. Aristóteles distingue entonces —al comienzo de la *Política*—⁵ entre la voz animal, mero signo, y la palabra humana, dotada de *lógos*.

Ello nos trae de inmediato a lo concebido en el entendimiento, a lo pensado: qué es un perro. La palabra pronunciada no es, pues, palabra si no *contiene* pensamiento. Sería mero sonido, incluso *full of sound and fury*, pero *signifying nothing*, aunque conserve la apariencia de una palabra. Dos casos se ofrecen enseguida: (i) el uso de la palabra en un contexto absurdo: este perro tiene tres ángulos internos iguales a dos rectos; (ii) el uso de algo que *parece una palabra*, suena como tal, pero que acabo de fabricar y nadie sabe a qué se refiere: el repodio está hablando sobre el fostese aquel y la mopeta... El hecho de que algo *pueda parecer* una palabra mas no lo sea, *porque la acabo de acuñar y nadie la entiende* [ni siquiera su figura delata el origen,

5 I, 2.

etc., como ocurre con los *buenos inventos*, los válidos: ‘millardo’], apunta a otro “elemento”, además del pensamiento contenido en el símbolo: que la palabra ha de tener *una figura determinada, reconocida (o reconocible) por una comunidad de hablantes*. Dicho de otro modo, que no se trata de “lenguaje” en abstracto sino siempre de *alguna lengua* concreta.

Podemos decir —con Aristóteles— que las palabras son signos del pensamiento y éste de las cosas; pero se trata de *palabras determinadas*, acuñadas para determinada significación, aunque sin duda ésta pueda variar y de hecho varíe en el tiempo. Además, un mismo símbolo puede significar cosas diferentes, lo que nos remite a la *oración* como verdadera unidad significativa: cuando afirmo o niego algo de algo.

Esta primera exploración nos lleva a reconocer un “triple verbo”, como hace Santo Tomás, quien sigue en eso a San Agustín. O, si se prefiere, un *triple momento en el acto de decir algo*: la concepción íntima (lo que pienso, entiendo, de la cosa); su asociación con una imagen verbal determinada; la palabra proferida.

Entremos en el análisis.

3

Si partimos de una palabra —mejor, una oración, *a sentence*— proferida, tenemos en primer término y de modo indisoluble (i) una *voz*, esa vibración que constituye un sonido, perceptible por el oído; (ii) *voz con una, digamos, figura determinada*: no se trata de un ruido cualquiera, más o menos indiferenciado. Tiene un perfil propio, que permite discernirla y que de hecho es discernido por el oyente. (iii) Esa figura, además, corresponde a lo que solemos llamar una *lengua*, esto es, se inscribe dentro de un *sistema de símbolos*, fuera del cual no tiene significado o toma otro.

Con ello, ya hemos dicho también que (iv) se trata de una *vox significativa*, de una voz con sentido, mas no al modo del *signo natural*, producido de modo unívoco por algún agente —el humo que se levanta donde algo se quema—, y que eventualmente significa *causando* un efecto sobre el que lo recibe: el grito de miedo del mono asustado se propaga a los otros de su bandada, *los hace sentir miedo* aunque no perciban en directo la causa que provocó el primer chillido. La significación de esta voz proferida viene de una

determinada comunidad de hablantes. En tal sentido, es *artificial*, producto del arte, aunque no pueda señalarse con exactitud, por ejemplo, el momento en que fue acuñada.

Se trata sin embargo de una voz que pertenece a una familia de voces, a una lengua y no a otra; cuya significación por tanto le es intrínseca (como es propio del símbolo). Si careciera de significado, dejaría de ser una palabra, aunque conservara su apariencia. (v) Esta relación —llamémosla así de momento— entre voz y significado, *relación constitutiva de la palabra*, no es por otra parte algo fijo, invariable. El significado se desplaza en el tiempo, con las variaciones en la experiencia de los hablantes y, sobre todo, en aquello que la atención privilegia. Así puede decirse que palabras con la misma figura “externa” cambian, al punto de hacerse otras.

En efecto, alguien que pensara que *a cada cosa corresponde una palabra*; que, en cierto modo, hay “nombres naturales” de las cosas, no podría dejar de sorprenderse con las modificaciones semánticas, las variaciones del sentido de una palabra o voz determinada.

Sin duda, ello pone de manifiesto lo que Aristóteles expresara con claridad: que las palabras son signos del pensamiento y éste de las cosas. Esto es, que entre palabra y cosa ha de colocarse el pensamiento, término medio por el cual la palabra simboliza la cosa.

Es el pensamiento —sin mayor precisión ahora— lo que da su significado a las voces que son palabras.

La experiencia concreta del hablante se verterá entonces en su *uso del símbolo*. Y una variación en esa experiencia —mayor amplitud o profundidad; nuevas relaciones con otros elementos— no puede menos de provocar un desplazamiento en la significación; por consiguiente, en el uso.

4

Lo sorprendente, cuando consideramos el pensamiento que toma cuerpo en el símbolo, es —primero— *que se haya establecido tal relación*. Quiero decir: no tan solo que considere un contenido inteligible —pienso en un perro, que ahora veo—, sino que ese contenido lo asocie a la voz castellana ‘perro’. Es claro, como veíamos, que al decir entonces “perro” lo digo desde

mi comprensión, mi experiencia, mayor o menor, de lo que sea perro. Al mismo sonido puede corresponder, y de hecho corresponde, un *rango de significación* que va desde el mínimo necesario para reconocer el tipo de animal hasta la riqueza de un contacto frecuente y dedicado, como el que puede tener un criador o entrenador de perros.

Pero, por otra parte, al pensar “perro” o, mejor, *al ir a decirlo*, el contenido inteligible de mi experiencia *se encuentra de alguna manera asociado a la palabra castellana*. De hecho, podría intentar un cambio de lengua y vería el mismo fenómeno: que ese contenido inteligible viene ahora asociado con la palabra ‘dog’ o ‘chien’.

Esto nos coloca en posición de discernir al menos dos niveles en lo que hemos llamado “pensamiento”: el contenido inteligible; el término con el cual viene asociado.

Desde luego, aquí se sitúa lo que se suele llamar *mentalese* y que sería el presupuesto, la condición de posibilidad, de una traducción.

Sin embargo, entender mejor esa “asociación” de contenido inteligible y voz exige a la vez (i) distinguir lo propiamente inteligible de lo sensible y (ii) reconocer su dependencia funcional.

Antes de proseguir en esa dirección, es oportuno considerar —ya ha sido mencionado— cómo el término, la voz con la cual se comunica el pensamiento no es producto del hablante (aunque en algún caso, sí). La recibe, la toma, del *milieu* humano en el cual se desenvuelve. Digamos que ha aprendido a decir ‘perro’ para significar “perro” y es lo que hace ahora. Tal como se le presenta, hay un pequeño conjunto de voces de esta lengua de las cuales puede servirse en la oportunidad que corresponda. Esas voces están *a la espera* de que las use alguien para *decir* algo. Con respecto a ese decir, aparecen *en estado latente*, en potencia. Y resultan como un *material* del cual se sirve el hablante para expresar su pensamiento.

Ambos aspectos son muy significativos. Por una parte, ese *estado latente* de la voz acuñada, que sólo se hace actual en el decir. De allí que, caída en desuso, pierda su valor significativo (su capacidad de significar). Por la otra, su función como de *materia*, sujeto receptor del pensamiento que, también, lo limita. *Permite* una expresión, ciertamente no todas, i.e., todo lo que en un momento dado quisiera ser expresado por el hablante (las palabras la resultan entonces “pobres”, “inexpresivas”). *Exige* de parte del hablante *arte* para expresarse. Aparece aquí una condición que distingue este nivel del plano puramente conceptual: el pensamiento es actividad inmanente; aquí tenemos *poiesis*.

Esa *limitación* tiene también otro sentido, en apariencia de carácter opuesto. No sólo el sujeto *dice menos* de lo que quisiera expresar sino que también, como señalara Ortega, *dice más*, carácter deficiente y excesivo del lenguaje. Esto es, las voces rara vez resultan inequívocas, ni siquiera en un determinado contexto. Su pertenencia a un pequeño cosmos de experiencia las hace tener —en ese su estado latente— una multitud de otras asociaciones, que pueden añadir significación imprevista a las frases proferidas. Ello sin contar con lo ya mencionado, *que ocurre siempre*: que la misma voz —‘perro’— significa *más y menos* para los diversos hablantes.

Anotemos, por último (la observación viene de Steve Pinker), que no hay una correspondencia uno a uno entre contenidos inteligibles y voces para expresarlos. *En principio, son menos las voces* —digo “en principio”, porque eso no impide que un determinado hablante, por su falta de experiencia en algún sector de la realidad, encuentre que hay muchas más palabras de las que él sabría usar para designar aquello (estados de ánimo; o tipos de conducta, o de caballos, como ocurre con el vocabulario de los gauchos).

5

Volvamos ahora sobre el punto de la asociación de contenido inteligible y voz.

Por lo pronto, reconocemos su (relativa) independencia en el hecho mismo de la *traducción* de una lengua a otra. Condición de posibilidad de tal hecho es que lo significado sea separable del signo.

No es eso lo que se encuentra en los signos naturales —propriadamente signos—, que no se separan de su significado, y son (algunas veces) más una acción causal que propiadamente significativa.

El símbolo, en cambio, puede variar.

Ello supone una *libertad* por parte del usuario, una cierta *distancia* que, precisamente, se da entre el contenido inteligible y el símbolo porque se da primero entre el contenido inteligible y el sujeto inteligente. Porque se trata de algo que ha sido captado, reconocido, como algo (otro), que se tiene por sí y se da en la experiencia como de suyo. En suma, como *siendo*.

Al mismo tiempo, es captado con alguna determinación, ésta y no otra. Es *tal*. Determinación que lo inscribe acaso en un conjunto —y recibe así un *nombre común*— o que lo separa como único —y viene designado con un *nombre propio*—.

Veo pues que el nombre que recibe me permite *identificarlo*; pero podría ser otro: si se trata de un nombre común puedo usar el *equivalente* de otra lengua.

Descubrir —como Hellen Keller— que todo tiene nombre es descubrir esa captación de algo que es y, con ella, el inicio de la vida inteligible. *Las cosas tienen nombre* porque puedo conocerlas (i) en su realidad —están siendo— y (ii) su determinación —son tal—.

6

Esta comprensión inteligible, sin embargo, es cualitativamente otra respecto de la percepción sensible, incluso tomada en sus esquematismos y su mayor generalidad —el animal que reconoce la figura humana, aunque no haya encontrado antes a este individuo que ahora se le presenta.

Suele señalarse, como rasgo distintivo de lo inteligible, su carácter *universal*: formo contenidos que corresponden a categorías enteras de seres. Sin duda, ello es importante y específico del conocimiento a este nivel.

Sin embargo, completa esa consideración —la fundamenta y le da sentido— el que captamos el ser de las cosas: las captamos *siendo* y en su *determinación* propia.

Lo universal captado corresponde entonces a la estructura esencial de las cosas, aunque venga denominado por alguna característica “externa”, esto es, no perteneciente a dicha estructura esencial.

Tal como ocurre, alcanzo el nivel de lo inteligible *a partir de la experiencia sensible*. Esto es, son las cosas, que encuentro en mi experiencia, las que puedo reconocer de inmediato como *existentes*.

Lo que no se me dé en la experiencia podrá ser afirmado si tengo algún modo, algún medio de llegar a conocerlo.

Privado de parte de esa experiencia sensible —ciego, por ejemplo—, carezco de los conocimientos correspondientes [es el argumento que toman

Tomás y Buenaventura de Aristóteles, para afirmar la dependencia que tiene la intelección del *phantasma*].

En definitiva, resultaría que el pensamiento —sobre algo nuevo que se me hace presente o sobre algo ya conocido— supone la experiencia sensible y las elaboraciones de la fantasía. Estas últimas —imágenes de las cosas— son objeto directo de la acción del intelecto para desentrañar su contenido inteligible. *Allí se inscribe la voz de una lengua determinada* con la que denomino lo que es objeto de experiencia. Quedan así vinculados el objeto y el signo precisamente en el nivel sensible. De tal manera que, al volver sobre la experiencia *para retomar el contenido inteligible*, el nombre —la voz determinada— me sirve para suscitar el recuerdo. En la “organización” de los contenidos de la fantasía/memoria, esa voz pertenece a lo que designa y es evocada con ello.

Así es diferente *la experiencia de traducir* a la de *pensar en otra lengua*. En el primer caso, *busco* un término o una expresión en la otra lengua que corresponda a la que tengo en la lengua original. En el segundo, paso a *formar las frases* en la nueva lengua.

Como puede anticiparse, no necesariamente se recubren los “complejos de experiencia” en los cuales se hallan insertos los símbolos de una lengua y los de la otra. Lo más frecuente es que nuestro aprendizaje de las lenguas no sea simultáneo sino sucesivo, de tal manera que los objetos de experiencia y sus circunstancias no suelen coincidir. En el límite, aunque coincidan, nosotros, los sujetos de la experiencia, habremos cambiado, con lo cual ni siquiera una experiencia de lo mismo resulta idéntica a la anterior.

Eso también daría cuenta de por qué algunos términos o expresiones *nos resultan intraducibles*, a pesar de no hallarnos en el terreno de la poesía, donde hay un *uso* singular del lenguaje [acaso nos detendremos en ello más adelante: el uso poético del lenguaje], y de tener a disposición verdaderos equivalentes de aquel término o aquella expresión en la nueva lengua. Resultan intraducibles porque, aparte de su sentido inmediato, *evocan* en nosotros recuerdos, un clima afectivo, que la “palabra equivalente” no suscita. Ocurre con ello un poco como con las comidas a las que estamos habituados desde la infancia, que poseen *un gusto especial*, hecho no de los ingredientes o condimentos de aquel plato, sino de la vida —*vita visuta*— que simbolizan.

Asociado a una voz determinada y a un complejo de experiencia, lo concebido sin embargo trasciende ese contexto. Es propiamente intelectual: puede alcanzar lo universal, puede hacer presente el ser de las cosas.

Así comprendemos que, por una parte, los conceptos permitan la comunicación entre diversas lenguas, el fenómeno de la traducción; por la otra, que a la luz de la observación directa de lo que ocurre en nosotros no solamos encontrar el pensamiento sin palabra. A tal punto que cuando alcanzamos lo apofático podemos dudar si en verdad pensábamos o no. Aquel que intentó la experiencia de (i) ir a las cosas sin sus nombres —e intuyó la muerte—; o (ii) a los nombres sin las cosas —y llegó al umbral de la locura—, concluyó que todo lo que encontraba, en esa exploración introspectiva, *era también lenguaje*. Esto es, comprobó que en la vida concreta de nuestro pensamiento siempre está esa “imagen de la voz”, esa voz determinada que, de algún modo, hemos asociado a lo concebido por el intelecto.

El otro aspecto de la cuestión tiene que ver con lo que podría llamarse *el carácter expresivo de nuestro pensamiento*. Es decir, cómo en el acto de pensar hay precisamente un *concebir* —por eso hablamos de “conceptos”— y no tan solo un captar o aprehender. El examen de este carácter locuente de nuestro pensamiento es la siguiente y más profunda etapa de nuestra investigación.

7

Para ello, coloquémonos en su momento más interior, *la concepción*: la formación del concepto.

Al respecto, Santo Tomás ha expuesto con mucha sencillez algo de primera importancia para entender nuestro conocimiento —la vida del pensamiento—, como se ve cuando se lo considera despacio. Hay —se puede leer en I *Contra Gentiles* 53— como dos momentos constitutivos en el proceso de conocer: la recepción de la forma de lo que se capta; su expresión íntima.

Todo conocer, todo entender es —en primer lugar— un *recibir*: se trata de adquirir (por lo que puede describirse entonces como un *tener*, aunque esa descripción no agote la realidad del conocimiento en el sujeto) noticia de *algo otro*; de algo que no es el propio sujeto, al menos no en el ejercicio del acto mismo de conocer y como su término. Por eso puede caracterizarse la primera *actitud* que hemos de tener, o fomentar, en el trance del conocimiento, como *apertura*.

Lo que se recibe, a nivel intelectual y no meramente sensible, es el ser del sujeto conocido: que aquello *es* y que *es tal*. De esa manera puede decirse que el sujeto conocido *informa* nuestro entendimiento, que pasa de una capacidad abierta e indiferenciada a un *estar entendiendo esto*. Que adquiere, por tanto, una *definición*, que lo actualiza.

Ahora bien, el sujeto que conoce, así actuado y como efecto de ese acto, produce en sí mismo una semejanza de la cosa conocida. *Se dice*, en su interior, *qué es lo que ha captado*.

Santo Tomás argumenta —en el lugar citado— que el sujeto forma esa “intención entendida” puesto que (ahora) entiende la cosa que ha conocido esté ella presente o ausente. Pero, por otra parte y de modo más radical, esto ocurre como cumplimiento de una característica de lo real —de lo que es—, que puede formularse como un principio metafísico: que todo lo que está en acto actúa⁶.

En el caso concreto, el entendimiento, actualizado por la recepción de la forma (de lo que conoce), actúa y primero que nada *en sí mismo*: su acción es inmanente, como bien vio Aristóteles⁷.

Pero en esa acción suya *lo que se realiza, se completa, es el entender* y sin ella no hay intelección perfecta o acabada. Santo Tomás lo dice en muchos pasajes, de los cuales podemos quizá retener los dos siguientes:

Resulta manifiesto que es necesario afirmar la existencia de un verbo en cualquier naturaleza intelectual: porque pertenece al entender que el intelecto entendiendo forme algo; esto formado se llama verbo; y así en todo inteligente hay que poner un verbo⁸.

Este verbo de nuestro intelecto es por cierto extrínseco al ser (*esse*) del mismo intelecto (no es de su esencia, sino como una pasión suya),

6 I, 5, 5, c: “Quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam”.

7 Esta acción es de un existente en acto, como se señala en esta comparación con el movimiento: “Unde, quia motus est actus mobilis, *secunda actio*, in quantum est actus operantis, dicitur motus eius: ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, *ita huiusmodi autem actio est actus agentis*; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, *huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu*, ut dicitur in III De Anima (c. 7 Bk 431 a6)”: I, 18, 3, ad 1m.

8 *Super Ioannem*, I, 1, n. 26: Patet ergo quod in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid format; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum.

pero no es extrínseco al mismo entender del intelecto, puesto que no se puede llevar a cabo el mismo entender sin el verbo antes mencionado⁹.

8

El punto exige, como decía, consideración pausada.

Ante todo, (i) habría que volver sobre la pregunta de *por qué* no basta esa primera información y actualidad que se tiene cuando se capta la cosa. Luego (ii) tendríamos que ver lo que implica acerca de nuestro modo de entender nuestra propia mente —la conciencia y el preconsciente—.

Si tomamos la primera pregunta, vemos que se trata de averiguar *por qué es así*. Damos por sentado que tenemos conceptos formados de las cosas, no tan solo imágenes en la fantasía.

Es lo que argumenta Tomás cuando dice que entendemos las cosas, estén presentes o ausentes. Estaría pues en nosotros *lo entendido de la cosa*, que puedo volver a considerar *ad libitum*. Ése es nuestro concepto (por cierto, no limitado a una “simplex apprehensio” sino que engloba también “iudicium”, o “compositio et divisio”)¹⁰.

Pero *el porqué* no se reduce a una característica funcional. Como si dijéramos: tenemos conceptos porque de esa manera podemos considerar las cosas incluso cuando estén ausentes. No. Esa función presupone nuestra capacidad y no la explica.

El *porqué* está en una intuición simple del carácter activo de lo existente: lo que es (en acto), actúa. Tiene una *primera operación*, que corresponde a la naturaleza de su ser.

9 *De Potentia*, 8, 1, in c: Huiusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto.

10 I CG, 59: “Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius”.

En el caso del conocimiento, por tanto de la inteligencia, lo propio de nuestra facultad es su apertura al todo —*anima quodammodo est omnia*—, posible por lo que podría llamarse una *indefinición nativa*. O mejor, porque su primera definición —captar algo que es— no la cierra sobre algo limitado sino, por lo contrario, la abre a la totalidad de lo existente.

Cada vez que capte (que capturemos) entonces algo en *su ser tal*, la inteligencia tendrá como una *nueva definición*: una “constitución” nueva. Deviene aquello que conoce, en su modo intelectual. A tal “nuevo ser” *corresponderá un operar*, el primero de ellos *decirse la cosa*, esto es, constituir en sí un concepto de la cosa. Si no se diera este operar, ello sería *signo* de no haber alcanzado la nueva definición: no se ha entendido, no se ha captado bien.

Por otra parte, este operar —y su producto: lo concebido—, se da en el sujeto mismo, en su entendimiento. Es lo que llamamos “acción inmanente”, cuya diferencia con la acción transitiva es *objeto de reconocimiento inicial* (como Aristóteles lo hizo), *no de demostración*.

9

Como mencionamos, (ii) esto tiene implicaciones importantes para nuestro modo de entender nuestra propia mente.

Por lo pronto, cuando el entendimiento ha adquirido esa nueva definición que le da la forma aprehendida, en su operar —cuando forma el concepto—¹¹ *se hace manifiesto ese nuevo ser*. Sabemos que sólo lo que está en acto es directamente cognoscible, y que el ser actual de la cosa es como una luz en ella¹².

En este caso, la cognoscibilidad y la irradiación de esa luz, esto es, *su manifestación* no es, en primer término, ante otro sino *ante sí mismo*, que esto es conocer de manera intelectual.

11 *De Potentia*, 9, 9, in c: “Ipsium enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur *verbum*; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur”.

12 II CG, 98: “Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quæ per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam”.

Esa manifestación se da así en la propia operación que sigue a la “nueva definición”: la formación del concepto, o el decirse la cosa (fórmula que hemos de retomar luego para que se aclare de qué se trata: porque conocemos en, por el concepto; pero el concepto no es el término de nuestro conocimiento, salvo en Lógica, que trata de las “intentiones secundæ”).

Por eso dirá Santo Tomás que “entender es decir”: *sólo cuando formo el verbo entiendo*.

Ahora bien, lo formo a partir de lo que he llegado a ser, en el primer momento del proceso, en la captación inteligible de la forma. Por eso es propiamente un *decirme* (lo que he entendido de) *la cosa*.

En ese momento *gozo de actualidad plena*: ¡entiendo!

Lo cual significa mi mayor conciencia (del objeto, de mí mismo). Y señala que el primer momento es *preconsciente*: ya intelectual —e inteligible—, pero todavía por alcanzar su plena manifestación. Estoy en acto (como un ser que es) y por eso puedo manifestarme, manifestación que se cumple en el *segundo momento*, momento de la expresión o formación del verbo.

En el plano natural (no del ser de la inteligencia), la manifestación es la acción propia de ese ser. Pero justamente puede hablarse de manifestación cuando hay un sujeto consciente *ante el cual puede darse*. Es lo propio de las potencias de conocimiento y, en especial, del intelecto.

10

Llegados aquí, se anuncia, se presiente la constitución del mundo íntimo del sujeto. En particular, su *pensar la verdad* y, luego, *vivir en la verdad*, con la cuestión del sentido de su vida.

En efecto, al formar el verbo interior, el sujeto —como hemos visto— cumple su actualización como cognoscente. Está ahora en acto, ejercido, como lo está el que ve mientras ve. Esa actuación del sujeto se alcanza ciertamente por su propia operación; pero ésta presupone la captación (anterior) de la forma del sujeto conocido y, en esa medida, es fruto de ella: el ser que conozco me actúa y me permite actuar.

El mundo interior del sujeto va así afirmándose, desplegando sus dimensiones, al punto que puede llegar a ser reflejo del universo o, más aún, en cierto modo imagen del Primer Principio.

Con ello, cabe entonces introducir la noción de lo verdadero y de la verdad. Eso que el sujeto afirma dentro de sí como *siendo* y siendo *tal o cual cosa* (con independencia de quien lo afirma) puede ser visto *a la luz de ese acto de afirmar* —o negar— y *como su medida*.

Caigo entonces en cuenta no tan solo de la cosa que afirmo (por eso justamente puedo afirmarla) *sino de la afirmación misma*, que puede o no corresponder a la cosa. Si corresponde, la afirmación será verdadera; si no, falsa.

Comoquiera que se aborde el problema de lo verdadero, no se puede evitar la consideración de esos términos: la cosa afirmada, la afirmación, su correspondencia.

Por supuesto, enseguida se presenta para algunos la dificultad de un llamado “más allá” del pensamiento que, como es obvio, no podría ser alcanzado desde y en el pensamiento. Porque parecería que la cosa, objeto de afirmación, tendría que ser alcanzada más allá de esa misma afirmación, sin lo cual nos veríamos limitados a comparar afirmaciones con (presuntas) representaciones, copias o imágenes mentales de las cosas.

La cuestión es más sencilla de lo que a primera vista parece: el acto de conocer, y en su primer momento, como captación de algo otro —en su ser y ser tal—, trasciende la subjetividad. Se da, tiene lugar, en el sujeto; pero es del objeto o, si se prefiere, del sujeto conocido. Es lo propio de la inteligencia, lo que permite caracterizarla entre las facultades de conocimiento: su apertura a captar lo que es, la realidad existente.

Por otra parte, esa captación no se limita a un primer momento, aprehensivo; se completa —como pudimos examinar— con la expresión íntima de lo captado, la formación del verbo. Pero tal expresión se da *por y desde* la captación inicial, de tal modo que lo que tiene lugar es que *me digo lo que entiendo de la cosa*. Este decir es consciente y se nutre de lo captado en el preconsciente. Supone, por tanto, atención y fidelidad a *lo que quiero*—e intento— *expresar* para decirlo tal y como es. En ese caso, digo pues la cosa. Mi afirmación es verdadera.

Desde luego, podría intentar ocultar lo que la cosa (en verdad) es. Mi afirmación, en tal caso, será falsa y aun mentirosa.

Y podría equivocarme: *confundir* lo captado con otra cosa, por una deficiente captación o por una expresión descuidada e insuficiente. En los diversos casos, mi afirmación sería falsa: errónea, por ignorancia.

Así pues de no haber sino cosas no se plantearía la cuestión de lo verdadero, salvo que, en cierta manera, la cosa misma pueda ser considerada como expresión de una idea o proyecto, su realización. Falsa en tal caso sería la cosa que no corresponda a la idea que le da origen, mientras por otra parte guarda una cierta apariencia de lo auténtico. Falsa es la moneda que no cumple con las condiciones legales de acuñación pero parece una moneda auténtica, al punto de ser capaz de engañar, de inducir a error. Ambos extremos han de darse (nadie llamaría “moneda falsa” a cualquier trozo de material que vagamente se asemeje a una moneda determinada).

Hablamos de “verdad” y de “verdadero” cuando tenemos esta relación entre algo (primero que nada, real) y su afirmación por el intelecto.

Por otra parte, junto al error hemos visto como posible *la falsedad*: la mentira, el intento deliberado de ocultar la realidad captada o, a lo menos, lo que pensamos haber captado (aunque ello pueda ser, de hecho, erróneo o incompleto).

11

El carácter expresivo, locuente, de nuestra comprensión tiene repercusión inmediata en el conocimiento propio: para entender qué somos y quiénes somos hemos de procurar decirnos lo que sabemos de nuestra vida.

Ello se deslinda enseguida en dos planos de conocimiento: (i) el plano de la ciencia, o la respuesta a la pregunta qué somos, conocimiento universal que hemos de adquirir de la misma manera que el resto de nuestro saber de lo natural; (ii) la respuesta a la pregunta por la identidad —quiénes somos—, que atañe en forma directa a la vida ejercida, vivida.

Ahora bien, tenemos sin duda conocimiento inmediato de nosotros mismos como sujetos, principio de nuestras acciones pero también término de lo que nos ocurre. Ese conocimiento inmediato es consciencia, no refleja en el sentido de la vuelta sobre sí de una reflexión completa, mas sí directa, “por dentro”, suerte de tautología inobjetiva —como la denomina Millán Puelles—

, que se refleja en la conciencia de que soy yo quien actúo, en el caso, padezco.

En el intento de saber quiénes somos (y, de alguna manera, ya a este nivel operatorio, qué somos) nos hacemos una idea de nosotros mismos, es decir, formulamos una *interpretación* de nosotros como sujetos y actores de la vida.

Tal interpretación no queda implícita, a nivel preconsciente y como en la matriz según la cual experimentamos las cosas, sino que —por ejemplo, antes y después de deliberar sobre una acción posible— es también dicha, expresada.

Tiene nuestra identidad carácter elocutivo o, como ha podido decirse, nuestra vida es *biográfica*.

Importa notar desde ahora que la necesidad de este *lógos* explícito en nuestra vida deriva, en un extremo, del carácter expresivo de la comprensión en el hombre; pero deriva asimismo, en el otro extremo, de la necesidad de definir de alguna manera el curso de nuestras acciones. Veamos esto.

Propio de nuestro actuar es la espontaneidad que se manifiesta en esa capacidad (y consiguiente necesidad) que tenemos de definir las acciones. Somos nosotros quienes ponemos las acciones que queremos poner. El querer, sin embargo, presupone elegir el contenido de la acción y ello en el doble plano de *lo que* hacemos y su *porqué*. En otros términos, presupone el libre albedrío.

Pero elegir nuestra acción, a su vez, presupone *deliberar*, esto es, la toma de conciencia (reflexiva, por tanto, en esa medida) de qué puede hacerse y, entre las diversas posibilidades, cuál nos resulta preferible. Por cierto, como se trata de una *preferencia*, por tanto de un juicio acerca de su mayor desiderabilidad (para nosotros, al menos), suele decirse que no elegimos los fines de la acción ni deliberamos sobre ellos sino sólo sobre lo que se ordena a la realización del fin.

Salvo el primero de los fines, sin embargo, como inarticulada (todavía) felicidad o plenitud apetecida, presupuesto general de toda volición posible, los fines particulares son objeto de deliberación, a veces angustiosa, y de preferencia.

Precisamente la pregunta por la identidad tiene que ver con cuál será la faz determinada que adquiera para nosotros la felicidad. Es la pregunta “a qué estoy llamado” y qué vía seguiré para alcanzarlo, pregunta donde se condensa la última clave de la vida de cada uno de nosotros.

Esto se traduce en la necesidad —propiedad netamente humana— de encontrar un sentido en la vida, la necesidad de entender qué hacemos y por qué, por tanto, cuál es la relación entre los eventos de nuestra vida y la meta que querríamos alcanzar.

El *lógos* de nuestra existencia, que se expresará en nuestra *biografía esencial*, respuesta a la pregunta quiénes somos, tendrá también carácter narrativo: será un dar cuenta de las acciones, y sucesos, a la luz de las finalidades que les otorgan sentido y no una reducción a la causalidad natural, i. e., el repertorio de conductas de una especie determinada.

Ahora bien, nuestro examen de la expresión —el triple nivel del verbo— nos mostró un cierto *décalage* entre el concepto como palabra mental y la palabra proferida en una lengua determinada. Decir la palabra mental, formar el concepto, es acción inmanente; proferirla es *poiesis*, requiere el arte de construir oraciones y frases válidas, con el vocabulario de una lengua y sus modos sintácticos, con su gramática. Aunque no se quiera, la “exteriorización”, respecto del acto de pensar como tal, exige más que la mera captación de lo que nos vamos a decir. Exige dominio de la lengua. Hay aquí no una brecha pero sí un desnivel constitutivo que permite el que pueda falsearse de alguna manera lo que se quería decir. Aún más, si tomamos en cuenta lo inagotable del sentido, que se refiere siempre en definitiva al horizonte del ser y del bien, y lo limitado del vocablo.

En otras palabras, la *encarnación* del pensamiento en la palabra supone una limitación que sólo puede corregirse colocando lo dicho sobre el horizonte total del sentido. Esto es, *actuando la intención*, haciendo efectivo el que cada palabra *tienda* a esa plenitud de significación, al ser mismo, sin lo cual nada significa. No olvidemos que presupuesto del decir es el conjunto de signos de una lengua, en estado latente, virtual, antes del acto mismo de decir, pero capaces de condicionar —como materia— el alcance y la dirección del pensar que los asume.

Pero en el caso del *lógos* de la vida ello trae consigo la grave posibilidad de falsear la identidad al objetivarla. Es el caso, tantas veces, de las narraciones autobiográficas: ¿Ocurrió de esa manera lo que ocurrió o es tan solo una narración coherente? ¿Cuáles fueron mis motivos al decir o hacer aquello?

A ello hay que añadir la dificultad misma de expresarse. Si cuesta acertar con el vocablo o la expresión atinada para hacer presente alguna cosa o situación, ello se acentúa cuando se trata del propio estado interior o las propias vivencias. Implicado el sujeto en la situación que vive, o en el estado

afectivo, muchas veces no logra claridad suficiente para decirlo. La expresión, en esos casos, será a tientas, confusa, hasta contradictoria. No carece, sin embargo, de efecto purificador y ayuda a recobrar la luz necesaria para entenderse.

Pero esas expresiones tentativas han de recibirse como tales, incluso por el propio sujeto, sin afirmarlas en un juicio que pretenda asentar la verdad del caso. De otra manera, confunden en lugar de ayudar a comprender, desvían la mirada e imponen una interpretación no acorde con la realidad de la persona.

Cabe así *construir un personaje*, que toma distancia de la persona real. Pone, por ejemplo, coherencia donde sólo hubo perplejidad e incoherencia o necesidad (aquella ley en mis miembros que se opone a las aspiraciones del espíritu). Pone triunfos donde acaso sólo hubo fracaso o tal vez irrelevancia. Sin embargo, tal fabricación no es inocua puesto que actúa a su vez sobre el sujeto que la produjo y, casi sin querer, se interpone entre él y él mismo. Cuando se hable pues de “estructura narrativa del yo”, hay que mantener presente esta posibilidad, que se halla ligada a la generación misma de la palabra. Hay que guardar presente el carácter provisional de la narración de tantos eventos que acaso luego se comprenderán mejor.

12

Su consideración nos trae al otro aspecto de la cuestión de ese mundo Intimo del sujeto: *el problema de la comunicación*.

Es verdad que, en un segundo momento del conocer, la persona se dice la cosa en su interior. Es verdad también que este acto no tiene lugar en un plano meramente espiritual, desencarnado. Se lleva a cabo en la vida concreta de una persona. Pero esto significa que lo expresado no queda en mero concepto sino que se ve dicho en una lengua, la que el sujeto “usaba” al pensar. Estará entonces expresada en una palabra “con imagen de voz”. El sujeto se habrá dicho: *¡Ah!, un perro. O Tiens! Un chien.*

De este modo, aun en su intimidad, ya se ha expresado *en una lengua*, que comparte con otra multitud de gentes, hablantes de esa misma lengua. Su expresión, pues, es virtualmente pública. Puede ser proferida, escuchada, entendida.

Al repetir que no hay lenguaje privado se tiene en cuenta, sin duda, que la lengua está hecha de símbolos, cuyo valor como tales tiene que ver con una comunidad de hablantes. Esas palabras *las hemos tomado* del medio, “la lengua de la tribu”. Por eso, tienden un puente con los otros hablantes, capaces de descodificar el símbolo, esto es, de recibirlo como tal y en su significación. Incluso cuando *invento una palabra*, esto es, acuño un nuevo símbolo, he de seguir en tal operación unas claves genéticas, que permiten su reconocimiento por los otros hablantes (el modo de hacer la derivación; la transposición que da lugar a una nueva imagen).

Cuando profiero entonces la palabra, lo hago desde mí mismo y desde las cosas: (i) *desde mí mismo*, porque no puedo proferir palabra, voz con significado, sin ese sentido íntimo que es la expresión en que me digo la cosa, sin el verbo, aunque ahora me lo diga *al pronunciar la palabra* hacia fuera. Es decir, el verbo íntimo no tiene por qué ser anterior en el tiempo a cada locución; basta que sea genéticamente anterior. (ii) *Desde las cosas*, en la medida en que mi acto de conocer, inmanente, se halla referido a algo otro —es el trascender intencional—.

Puesto que estoy referido *desde mí mismo* no debo describir el conocimiento tan solo como un *tener*. Es un *modo de ser*. Así ocurre —como hemos visto— en la formación del concepto, o dicción interior del verbo: que me he *actualizado* con aquella forma aprehendida. En mí, pues, *están las cosas* —soy la cosa, cuando la digo. Hablo *desde ellas* y no tan solo desde mí.

De esta manera, mi palabra —proferida— puede ser *recibida* —entendida— por un nuevo hablante de la misma lengua, que no sólo “conoce” los símbolos —*sabe hablar* esa lengua— sino que *tiene una experiencia similar de las cosas*: comparte una misma experiencia. Tiene el mismo mundo.

Ahora bien, al proferir la palabra, *voy al otro* a quien la digo *sin salir de mí mismo*.

La “comunicación” no puede entenderse según la mecánica de un aparato emisor y uno receptor, donde el “mensaje” está en un tiempo 1 en el emisor y en un tiempo 2 en el receptor, sin que el emisor tenga por qué *conservar* el mensaje enviado (aunque pueda hacerlo en una suerte de “memoria”: puede conservar una grabación), ni tengan que *compartirlo*, en simultáneo.

En la comunicación, el sujeto humano *se dice a sí mismo lo que está diciendo al otro*. De tal manera que quien lo recibe y entiende, *entra en la comprensión que tiene el primero*. Aún más, *entra en él*. O puede decirse que ambos se sitúan en una misma experiencia, ahora significada, pensada.

Es verdad que la comunicación puede intentarse *a través* de un medio *más objetivado*. Por ejemplo, la escritura; o una comunicación oral grabada, registrada con las técnicas del día. En la medida en que los símbolos resulten claros, por el buen uso de ellos que hace el comunicador y por lo inmediato de la experiencia, la comunicación —esto es, la recepción y entendimiento de lo dicho— puede lograrse con bastante buen éxito. Más aún si lo dicho tiene carácter intemporal, como ocurre con las verdades esenciales. Así “comunicamos” con los grandes pensadores del pasado, por citar un caso.

Pero no debe perderse de vista el valor prioritario de la comunicación oral. O si se trata de algo escrito, de ese escrito retomado en el contexto de una conversación. Es entonces cuando se cumple la comunicación en plenitud (Acaso también por esto los más grandes maestros no escriben...) ¹³.

Por supuesto (no está demás anotarlo de nuevo en este punto) para que pueda darse la comunicación, ésta debe hacerse en (i) *símbolos ya comunes*; (ii) aunque al decir “símbolos”, presuponemos experiencias y comprensión ya comunes.

La comunicación como *acción plena* comportará también una dimensión afectiva, no sólo en cuanto al contenido comunicado —según los casos—, sino en cuanto *al acto mismo* de comunicar. Por ello, al formular los fines que ha de perseguir el docto orador en su exposición, se señala desde antiguo que junto a la enseñanza, la comunicación de un contenido podríamos decir (*ut doceat*), deberá buscar el agrado (*ut delectet*) de sus oyentes y, sobre todo, en muchos casos, la realización de acciones concretas (*ut flectat*). Conmover y mover atañen a esa dimensión afectiva del acto de comunicar y de recibir lo comunicado, sin lo cual la relación permanecería la mayor parte de las veces estéril.

Lo que se magnifica en la peroración y puede por eso percibirse como con mayor claridad, tiene lugar a diario en cualquier acto comunicativo: con el contenido *objetivo* va la expresión *subjetiva*, el modo de apreciar aquello o, en el caso, el modo de valorar al interlocutor.

Con eso se ve, finalmente, que comunicar se plantea en la dimensión del don personal. Es un *darse*. O, por ello mismo, puede ser un modo de *no darse*, de ocultarse en el lugar común o la expresión convencional. Y ha de ser

13 III, 42, 4, c: Excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinæ debetur. Et ideo Christo, tanquam excellentissimo doctore, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret (...) Unde etiam apud gentiles Pythagoras et Socrates, qui fueron excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scripta enim ordinantur ad impressionem doctrinæ in cordibus auditorum sicut ad finem.

recibido como tal don, por lo que recibir comporta a su vez, programáticamente, los pasos de apertura, atención, acogida. En suma, recibir es, puede ser también una *donación*.

De esa manera, la posibilidad de la mentira y el engaño abre una dimensión de responsabilidad. Así también las correspondientes de atención o des-aprecio y des-atención, por no hablar de los *prejuicios* que clausuran la intimidad a toda posible comunicación inusitada.

13

Lo último en esta línea sería considerar eso que ahora llamamos *medios de comunicación de masas* (o masiva). Porque, en cierta manera, aparte y más allá de ser *vehículos* de una comunicación personal, caso en el cual no presentan una diferencia cualitativa con lo que venimos de considerar, *pueden sustituir la experiencia de las personas y las cosas*.

Me explico. La comunicación a través de estos medios se suele hacer con una fase intermedia de objetivación, por una grabación de la imagen, la voz, las acciones que se pretende transmitir, ahora fijadas en un excipiente electrónico. Allí están pues en reposo para ser *presentadas* al público cuantas veces sea necesario. Pero ello significa que tal grabación *puede hacerse* (y muchas veces se hace) sin el público aunque siempre para él. Al trabajar sin el público, es posible y frecuente que no se trate de comunicación en el sentido considerado —de algo que alguien se dice a sí mismo y con ello lo dice a otro— sino más bien de la producción de una obra técnica. Se mide ahora y se valora por el efecto que pueda causar, y a tal fin se orienta su producción. En otros términos, hemos salido del ámbito de la praxis para situarnos en el del arte.

Al producir, recompongo (con elementos de experiencia, desde luego) una situación y hasta un mundo *irreal*, como puede hacerlo —digamos— la literatura de ficción, pero con la particularidad de que ahora este mundo secundario se da en imágenes a la percepción sensible, a diferencia de la literatura, dependiente del símbolo escrito.

Quizá por ello esa suerte de alianza desde la raíz que tales comunicaciones presentan con la *diversión*. Y su inherente proximidad a la mentira o el engaño. Si la democracia ateniense hubo de sufrir el efecto de un uso de la retórica

por ambiciosos que trajeron la corrupción del juicio sobre los asuntos públicos, la vida actual nos muestra los incalculados efectos de la fusión del discurso político con las técnicas de la propaganda comercial y de ésta con los estilos y actividades de diversión. Al final cabe preguntarse: ¿saben los ciudadanos por qué votan o a quién eligen?

Lo más grave, sin embargo, es ese *sistemático* alejamiento de lo real, camuflado bajo las imágenes televisadas. No sorprende que en un clima así condicionado se pierda sensibilidad para lo verdadero y termine poniéndose en tela de juicio el afán de verdad de la razón humana.

14

El reto final en la consideración del pensamiento y la palabra lo constituye lo indecible. En sentido propio, lo trascendente.

¿Habría —preguntamos— que callar de lo que no cabe hablar? ¿No sería hablar entonces sino un intento contradictorio, que dejaría sin sentido la palabra? Pero, al mismo tiempo, ¿escapará lo trascendente del todo al entender? Y, de no ser así, puesto que de alguna manera nos referimos a ello, ¿qué valor puede tener lo que se diga?

Sabemos por lo pronto que en la experiencia del pensar cabe abrirse a lo trascendente. De hecho, hay un primer sentido de esa apertura que coincide con el comienzo mismo del pensar, a saber, la primera captación del ser en algo que es. Esa afirmación inicial — ¡es! (o, como lo dice Chesterton¹⁴, “There *is* an Is”) — no resulta reductible a cualquiera otra cosa que podamos afirmar del sujeto mismo del cual decimos que es. Así, colocados ante su ser real, vemos que la captación de cualquier realidad sobrepasa nuestra conceptualización. Es un reconocimiento de la subjetividad de lo captado, de su carácter de sujeto y no mero objeto. De allí la reiterada parquedad del discurso —decimos que es— y la imposibilidad en que nos hallamos de *explicar* en qué consiste ser.

Por eso, vemos de inmediato que lo pensable del sujeto, su constitución esencial y sus propiedades, no da cuenta de su ser mismo: podría no haber sido, podría no ser. De allí que algunos tomen el ser real como un mero *he-*

14 *Collected Works*, vol. II, p. 529. San Francisco, Ignatius Press, 1986.

cho, desprovisto de significación y valor, cuando en verdad es el principio del sentido, no sólo por ser lo primero —lo mínimo— que cabe afirmar de algo sino porque sin ello no habría nada sobre lo cual pudiera versar la afirmación. Además, como hemos visto, sólo la captación de realidades permite una verdadera simbolización, al actuar esa dimensión de la intencionalidad en la cual captamos algo y captamos que lo captamos.

La contingencia de algo que es, en su simultánea plenitud (¡es!) e insuficiencia (podría no ser), remite a (la afirmación de) un Absoluto de ser: de lo que es por sí mismo. Por tanto, del Ser Mismo Subsistente.

Al dar este paso en el pensar, sin embargo, vemos a un tiempo que expresamos algo pleno de sentido pero que para nosotros es del todo imposible abarcarlo, comprenderlo. De esta manera, alcanzamos un límite, mejor, el límite más allá del cual no podemos ir.

El movimiento del pensar, si podemos decirlo, cumple en ello como un triple momento: (i) la afirmación *es*, proferida a propósito de algo que es y cuya inexhaustibilidad se pone de manifiesto al constatar que resulta irreducible al contenido eidético; (ii) la negación del límite, del *modo de ser* de ese algo que es, para de alguna manera (iii) trascender la limitación al afirmar lo Absoluto, el ser pleno.

Pero, en efecto, podría argumentarse que, dada la inadecuación de nuestro modo de hablar con lo que aquí pretendemos afirmar, lo mejor sería callar, no sea que por hablar terminemos falsificando el destino inicial de nuestra intención. Esto es, caigamos en un palabrerío sin sustancia, que equivoca su objeto.

La inadecuación no es sino demasiado patente. Por otra parte, un mero callar, un silencio privativo, anterior al intento mismo de conceptualizar lo captado, no sería otra cosa que un sopor del entendimiento, que no pasaría al acto de su lucidez. No tenemos en ello alternativa porque, para nosotros, entender es decir.

Sin embargo, el movimiento ascensional en el cual trascendemos la limitación puede —acaso debe— *concluir* en silencio. Silencio de discurso porque se mantiene, como una nota sostenida, la nuda afirmación del ser que es. El sujeto descansa entonces —*volaría y descansaría*, dice el poeta sacro—¹⁵ en la tensión de su acto de afirmación, que llena por dentro el silencio.

Por otra parte, el modo de hablar acerca de lo que nos trasciende, desde el ser del ente al Ser Mismo Subsistente, ha de ser por cierto sobrio. Multiplicar

15 Cf. *Salmo* 55, 7.

las palabras sería sólo un hablar sin decir. Pero ha de ser incitante, ha de invitar, provocar incluso el movimiento ascensional, atraer la mirada del entendimiento al punto que suscita el asombro y abre con él la posibilidad de ascender.

En cambio, prescribir sin más el silencio sería tanto como cerrar la puerta a lo único que en definitiva importa. Disolver en actitudes terapéuticas el amor a la sabiduría que dignifica lo humano.

Además, la divina revelación misma no ha prescindido de las palabras ni ha dejado de valerse —¿cómo sería de otra manera, si se dirige a humanos?— de imágenes. Comenta Santo Tomás:

Siendo connatural al hombre adquirir el conocimiento por medio de los sentidos y difícilísimo trascender las cosas sensibles, Dios lo proveyó de tal manera que pudiera atisbar en ellas lo divino, para que su pensamiento se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios...¹⁶

Se trata, como vemos, de la *intentio hominis*, de la intención que debe ser reorientada a las cosas divinas y puede serlo a través de lo sensible, que se hace símbolo. Dirá así en otro pasaje:

El rayo de la divina revelación no queda extinguido por las figuras sensibles en que se envuelve, como dice Dionisio, sino que su verdad se transparenta en forma que no consiente a las inteligencias que han recibido la revelación permanecer en las imágenes, antes bien las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles, de suerte que por su medio llegue la revelación al conocimiento de los demás¹⁷.

Pero a la hora de esa unión de amor de la contemplación, la palabra proferida parece interponerse —o puede hacerlo— y mantener demasiado presente el yo, que quedaría más bien encerrado en sus pensamientos. La absorción plena en lo contemplado es silenciosa o monocorde: se sitúa más allá de la palabra, como en el primer momento de la captación que da comienzo al

16 III CG, 119: Quia vero connaturale est homini ut per sensu cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisus est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinatorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda.

17 I, 1, 9, 2m: radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed eleveat eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur.

verbo. Como dice San Juan de la Cruz, la sabiduría mística “es por amor entendida”¹⁸.

15

Cabe ya cerrar nuestro recorrido. Al examinar las tesis de Santo Tomás a la luz de cuestiones y doctrinas contemporáneas las hemos encontrado verdaderamente fecundas. Capaces de aportar la claridad necesaria para guiar una investigación detallada de cada problema.

Aparecen así —hemos visto— lejos de toda disolución relativista del pensar, que parece conducir por igual a un silencio desencantado o a una prodigiosa verborrea. Pero lejos también de cualquier dogmatismo, que mecanice el acto de pensar y le adjudique una rigidez (bajo capa de consistencia) que no corresponde a los datos reales. Porque se trata, en cada caso, del esfuerzo por decirnos lo captado, con las palabras de alguna lengua y en el decurso de nuestra propia trayectoria en una sociedad determinada.

Sin embargo, se cumple en ello esa actividad íntima que hace del ser humano dueño y no sólo parte de la naturaleza. Y pone de manifiesto su constitución esencial como espíritu encarnado, dual sin dualismo, capaz de expresión simbólica pero necesitado al mismo tiempo de esa expresión y sus símbolos para alcanzar la propia medida de su ser.

18 *Prólogo de la declaración del Cántico Espiritual.*

NOTA SOBRE EL PRECONSCIENTE

Jamais on n'arrivera à tout dire.
Bergson

1. PRELIMINAR

1

La constatación de que nuestro entender encierra como uno de sus momentos constitutivos, incluso momento último, el acto de decir pone de manifiesto la existencia en nosotros de lo que —con palabras de Jacques Maritain¹— puede ser llamado *preconsciente del espíritu*.

En efecto, apoyados en la enseñanza de Tomás de Aquino, hemos visto cómo la intelección se completa cuando, informados por lo captado de la cosa, *decimos* la palabra interior. Esa expresión por parte nuestra, espontánea al punto de que a veces hemos de reprimirla, corresponde a la actuación de nuestro entendimiento por la forma recibida.

Entender es siempre entender algo. El contenido del acto y, en esa manera, su determinación, corresponde al objeto entendido. Por ello, todo entender es un recibir. Por otra parte, la ejecución del acto es algo que pone el sujeto, acaso de modo espontáneo pero no sin el concurso de su querer. Así, entender es actuar, con un acto que —como señalara Aristóteles— permanece en el propio sujeto que lo ejecuta. Es, podríamos decir, el sujeto mismo en acto de captar alguna cosa.

Ahora bien, la ejecución de ese acto del sujeto que entiende puede desglosarse en dos momentos: la recepción de la forma de la cosa que se busca entender, a partir de la cual el sujeto (se) dice lo captado, esto es, produce en sí un concepto de la cosa y, con ello, hace plenamente manifiesto en sí y para sí mismo lo que había recibido.

¹ “The Pre-Conscious Life of the Intellect”, in *Creative Intuition in Art and Poetry*, New York, Meridian Books, 6th printing 1958, chapter 3.

Como resulta obvio, esa expresión, activa, que completa la intelección, se hace a partir de una actualidad recibida que, sin embargo, permanece como previa al nuevo acto y es una de sus condiciones de posibilidad. Previa de tal manera que, en sentido propio, no es consciente: no se ha alcanzado con ella la intelección de la cosa, que luego formularemos en palabras.

Por eso, de no llevarse a cabo el momento de expresión, como puede ocurrir por diversos motivos, simplemente no entendemos. Sabemos que aquello no nos es ajeno, que de algún modo lo conocemos; pero está más allá o más acá de la claridad de lo concebido. Porque sólo se manifiesta lo que está en acto. Y esa manifestación resulta esencial para que el sujeto pueda *darse cuenta*, como corresponde a la conciencia y, en sentido pleno, al conocimiento.

Al estudiar pues la intelección, la encontramos esencialmente ligada a lo que puede llamarse *decir el verbo* o nuestra palabra interior. Al entender, decimos. Tal como lo hemos analizado, casi habría que formularlo a la inversa: *al decir, entendemos*. Pero el entendimiento puede realizar este acto suyo porque ha sido previamente informado por el objeto. El acto realizado permanece en el propio entendimiento —es una acción inmanente— y efectúa *para el propio sujeto* el paso de lo latente a lo manifiesto.

Por eso hemos podido decir que la doctrina del *entender es decir* nos descubre la existencia de lo pre-consciente en nosotros. En efecto, ese acto de captación inicial, desde el cual nuestro entendimiento puede decirse la cosa, es ya un acto inteligente, sin duda. Pero no se ha alcanzado con él la plena conciencia. Es en mí como una actualidad no plenamente en acto, al modo, por ejemplo, de lo habitual. Sólo cuando se cumple el tránsito a la dicción —a la concepción— caemos plenamente en cuenta del objeto entendido. El momento primero de la intelección entonces, al no alcanzar la plena conciencia y ser, por otra parte, condición de la misma, puede ser denominado *pre-consciente*.

2

A lo largo de lo que podría llamarse una frontera *porosa*², yace pues el territorio de lo preconscious. Se muestra así de inmediato la vasta amplitud de la mente humana, irreductible a los límites del *cogito* o de una pretendida reflexión perfecta. Ya San Agustín lo había señalado, al hablar de la memoria: "...es angosta el alma para abarcarse a sí misma. Mas, ¿dónde estará lo que de sí no abarca? ¿Acaso fuera de ella, y no dentro de ella? Pues ¿cómo es que no lo abarca? *Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me*. Mucha admiración me causa esto, el estupor se apodera de mí³.

Dos aspectos se han puesto de relieve en esta mención introductoria, que habremos de considerar en profundidad. Por una parte, que no se posee, en el momento inicial, plena conciencia. Por la otra, que esa captación está ordenada a ella, a la conciencia, puesto que se trata del pensamiento y no de fuerzas instintivas propias de la sensibilidad animal. Por eso, cabe hablar de *preconscious*, aunque deba señalarse que no se trata de una condición transitoria sino del modo mismo como existe y opera la mente humana.

Podría, desde luego, denominárselo también —con Viktor E. Frankl— "inconsciente espiritual"⁴. Acaso el término de 'preconscious' marque mejor su ordenación a la conciencia como acto final, mientras que hablar de 'inconsciente' subraye el que de suyo no es reductible a lo consciente. Se trata de aquello a partir de lo cual nos hacemos conscientes pero que nunca es como tal transformado en conciencia. No pierde nunca su carácter previo, antecedente.

En ambos casos, ya se use una u otra expresión, debe destacarse su diferencia con el mundo inconsciente de lo vegetativo así como con el inconsciente de las pulsiones, tematizado por Freud. Se trata del nivel o dimensión espiritual de la persona.

Para Freud, por otra parte, lo preconscious resulta ser lo que, no estando en la conciencia, puede ser hecho consciente por los modos ordinarios de la introspección. Es, por así decir, un material homogéneo con lo consciente, salvo que (por la circunstancia que fuere) todavía permanece latente.

Pero no se trata de eso. Se trata de las fuentes del pensamiento que, como tales, quedan siempre soterradas. No es un elemento hipotético, asumido a los

2 FRANKL, V. E., *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona, Herder, 1984, p. 23.

3 *Confesiones* X, 8, 15.

4 FRANKL, V. E., cit., capítulo II: "El inconsciente espiritual".

efectos de completar un modelo teórico de la intelección, sino algo que se revela al análisis de los datos mismos de la conciencia al considerar la acción de proferir la palabra interior.

3

Como corresponde a las fuentes del pensamiento, lo preconsciente no se reduce tampoco a lo especulativo. Está presente por igual en las dimensiones de lo teórico, lo práctico y lo poético⁵. A partir de esa realidad preconsciente, entiendo, decido, produzco. Por ello, para explorarlo de alguna manera, hemos de atender a lo que corresponde a esos tres actos, que marcan las diversas vertientes del pensar. Es una exploración que se presiente muy fecunda, al iluminar en cierta medida la vida concreta de la inteligencia humana.

Por necesidad, la indagación la hemos de hacer a partir del acto, que es —al mismo tiempo— lo dado y lo inteligible. Desde allí, explorando su orto y su génesis, será posible alcanzar una cierta comprensión de lo preconsciente del espíritu, precisamente porque habremos acotado de algún modo su operación y, sobre todo, porque habremos cobrado clara conciencia de su papel en la vida del espíritu humano.

Así, podríamos decir, la consideración de lo inconsciente espiritual resulta de primera importancia para la comprensión del hombre, alejándonos al mismo tiempo del racionalismo dogmático o del irracionalismo escéptico. Se pone de relieve también cómo en la tradición de Occidente está presente una comprensión de lo humano, que luego se ha visto empobrecida por falta de atención a los datos de la realidad⁶.

De acuerdo con el orden que nos sugiere la afirmación aristotélica sobre el pensar, examinemos entonces, primero, el ámbito de la teoría, donde el punto focal será el acto de decir. Luego, el ámbito de la praxis, para fijarnos en la

5 ARISTÓTELES, *Metafísica*, E, 1 (1025 b25).

6 “Reason does not only consist of its conscious logical tools and manifestations, nor does the will consist of its deliberate conscious determinations. Far beneath the sunlit surface thronged with explicit concepts and judgments, words and expressed resolutions or movements of the will, are the sources of knowledge and creativity, of love and suprasensuous desires, hidden in the primordial translucent night of the intimate vitality of the soul”: MARITAIN, J., *Creative Intuition in Art and Poetry*, cit., chapter 3, n. 7, p. 69.

decisión como acto del sujeto. Finalmente, en el de la poiesis, donde procuraremos atender a la realización de la obra concebida. Como toda exploración, más en el presente caso, ésta tiene carácter tentativo. Será el resultado obtenido el que nos permita juzgar de su valor.

2. TEORÍA

1

Acaso en lo primero donde hemos de *observar* lo preconsciente del espíritu es en la actividad heurística o etapa de búsqueda que precede a la captación. Con facilidad podría suscribirse aquella afirmación de Mark Twain: “Plain question and plain answer make the shortest road out of most perplexities”⁷. Nada como ir al centro del asunto con una pregunta bien formulada y, en tal sentido, *plain*: sencilla, no enrevesada, directa.

Tras la aparente sencillez de la afirmación se ocultan, sin embargo, no pocas dificultades. No parece, por decir algo, que estemos siempre en capacidad de formular una pregunta simple y directa al corazón del tema, con independencia de la agudeza de nuestro intelecto. Desde luego, no hablo ahora de la que podría llamarse un cuestionario *precodificado*, esas preguntas que se hacen de modo rutinario, establecido de antemano, como —con eficacia— ocurre con los formularios de la administración pública o de la policía. Dejando eso a un lado (y aun con recurso a preguntas precodificadas) ante el nuevo tema que exploramos o ante la dificultad práctica que intentamos resolver, quizás estemos *desconcertados*: no sabemos bien por dónde comenzar la búsqueda, ni siquiera sabemos qué hemos de buscar para alcanzar una clara intelección del problema.

Sin duda, ello no suele ocurrir ante algo completamente desconocido o, por mejor decir, ajeno, que nos resulta como una pura nada, sin capacidad siquiera para disparar nuestra curiosidad. No. Ocurre con algo que ya ha ingresado en nuestro campo de observación por haberlo tropezado en la experiencia. Algo que está, pues, de algún modo *ante* nosotros y *en* nosotros, sin que seamos capaces de decir todavía de qué se trata. Ignoramos su nombre.

7 *Life in the Mississippi*, XXXI.

Comienza entonces, si respondemos a la inquietud suscitada, un proceso de tanteos para hacernos con el perfil completo, definido, de eso que nos intriga. En no pocos casos, nos hallamos incluso asombrados por aquello.

En verdad, todo esto ocurre antes o por debajo (si cabe la expresión) de lo que vamos verbalizando. Como es natural en nosotros, con el primer momento de asombro viene enseguida el intento de decir algo: de formular alguna pregunta para situar lo captado. Es parte de lo que hemos llamado ‘tanteos’, donde se expresa el intento de aprehender por nuestra parte. Son tanteos, sin embargo, porque *vemos* que no hemos llegado a captar, lo que abarca dos niveles diferentes en la conciencia: por una parte, ello significa que *no vemos aún* con claridad y, por la otra, que de alguna manera *vemos* todo lo que hay allí pero todavía no somos capaces de expresar.

Antes de formular la pregunta pertinente, pues, tenemos ya en nosotros, de manera preconsciente, lo que nos permitirá llegar a esa pregunta, formular *bien* el problema.

El proceso de llegar a la expresión clara, donde se consuma la captación, puede tomar más o menos tiempo. A ello corresponde la indicación tantas veces reiterada por quienes, de manera consciente o programática, se consagran a la investigación: la necesidad de ponderar las cosas, de darles vueltas, dejarlas estar. Un *musings* que lleva a pensar sin pensar en ello. En definitiva, a polarizar la atención en torno a aquel centro de interés. Cuánto tiempo habrá de pasar, nadie sabría decirlo de antemano. Lo que sí puede anticiparse es que no hay atajos en ese proceso. Todo intento de suprimir la etapa previa de (aparente) divagación sólo conduce a perder luego el tiempo. Una expresión forzada no resuelve la cuestión, no dice lo que se quería decir (pero aún no somos capaces de decir).

Muestra, sin embargo, de que estamos en el camino, no simplemente andando a la deriva, es la *puissance de négation* que acompaña a lo ya de algún modo captado, como lo observara Bergson. La experiencia es frecuente y forma parte de lo que puede llamarse *sentido de orientación*, sin el cual no hay búsqueda exitosa. Dicho de la manera más sencilla: ello se manifiesta en que si bien no sabemos aún lo que buscamos —por eso andamos en su búsqueda—, sabemos en cambio que, en el caso, *no es aquello* que se nos presenta como posible respuesta. No es, por ejemplo, eso que leemos en un trabajo reciente donde se trata el tema, o lo que encontramos reportado en una enciclopedia o en un manual al uso. Algo semejante ocurre con la recordación, como tendremos oportunidad de ver más adelante.

Cuando la persona procede por preguntas precodificadas, sin verdadera intelección, precisamente no goza del sentido de orientación mencionado. Puede entonces aceptar como respuesta válida y suficiente lo que encaje dentro de los límites de su cuestionario, sin sospechar siquiera que se trata de un lecho de Procasto. Carece de sensibilidad para los matices, al punto de llegar a un verdadero error categórico. No se da cuenta en definitiva de que *habla de otra cosa*.

Es propio, por el contrario, de una larga familiaridad con un tema, esa conciencia de la densidad de lo expresado. Todo lo que puede haber detrás de cada palabra, lo que subyace en cada afirmación. Solamente un escucha o un lector igualmente familiarizado con lo expuesto se da cuenta: lo percibe con el mismo espíritu.

2

En esa búsqueda inicial, partimos siempre —casi sin darnos cuenta— de nuestra instalación originaria en el ámbito de lo que es. La primera captación de nuestra inteligencia, que marca su despertar al conocimiento y, por consiguiente, el estado de vigilia de la mente, es precisamente el ser. En términos clásicos, el ente⁸. Tal captación, temática en el primer momento, quizás enmascarada bajo el rótulo de cualquier otra cosa —"agua" en el caso de Helen Keller—, permanece sobre todo presente al nivel operatorio de la inteligencia. Dicho de otra manera, es una luz, un ámbito iluminado y como un principio de discernimiento que nos permite separar representaciones ficticias, productos de la imaginación, de la sobria consistencia de lo real.

Al propio tiempo, esa captación inicial nutre los primeros conceptos y juicios: *que algo es*, por tanto, que *hay* algo. Que ese algo *es*, en el sentido de no meramente mental y, por tanto, dado y de suyo; que *es algo*, por tanto, no el todo, con una consistencia definida, que eventualmente podré acotar en el gran mapa de lo existente. Además, que si es y es algo, no es otra cosa ni una pura nada. En fin, que puedo afirmar de ello que *es* y, luego, *lo que es*, de tal manera que mi afirmación y las palabras que la expresan estén en la luz del ser y la hagan patente. Digan la verdad.

⁸ He estudiado el punto en *La primera captación intelectual*, 2ª edición, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 81, 1999.

Por eso, en los tanteos iniciales, las preguntas más generales —que permiten ejecutar el tanteo— van en esa dirección, marcada por lo primero captado y su expresión: qué significa el nombre y antes (si tenemos a quién preguntar, como es lo usual) cómo se llama; si es real, es decir, si existe (aún) o se trata de un producto fantástico (que nos *situaría* en otro ámbito de búsqueda); qué es, pregunta que se traduce, primero que nada, en el intento de establecer semejanzas (con otras cosas que ya conocemos) y diferencias, en particular, aquel rasgo diferencial que le resulta propio y, por ello, lo caracteriza. Finalmente, si es el caso, preguntamos *por qué*, queriendo conocer cómo vino a la existencia o qué sentido último tiene su actividad manifiesta.

Esos tanteos, sin embargo, no se producen al azar y, normalmente, tampoco con la mecánica de un cuestionario precodificado. Son el intento, esforzado quizá, de discernir, de ajustar progresivamente la mirada del alma para ver aquello que *ya hemos comenzado a ver*. De allí la indicación, primero negativa, de la intuición ante una respuesta que se nos propone y no corresponde a lo captado. Pero de allí también esa capacidad asombrosa de hacer explícito de manera progresiva lo captado. Al punto de que algunas afirmaciones —*nuevo* discernimiento consciente— sólo tendrán lugar al vernos confrontados por objeciones —¿qué intentas decir?, ¿cómo puede ser eso?— o por (falsas) afirmaciones realizadas por otros sujetos acerca del mismo tema. Así, el paso de lo implícito a lo explícito, de lo compacto a lo diferenciado, se cumple de manera constante en la maduración de los conocimientos, tanto en la vida de la persona como en la de las instituciones. Maduración más que progreso, para reservar este último término a la verdadera adquisición de algo nuevo, que no se tenía, diferente del despliegue (también novedoso, desde luego, pero a otro nivel de importancia) de sus implicaciones y del establecimiento de interconexiones entre parcelas diferentes de lo conocido.

3

La recordación ilustra de manera singular esto que consideramos. Asombrosa realidad de nuestra memoria, cuya exploración arroja enseguida la constatación de la *amplitud* de nuestra mente, irreductible a la conciencia explícita. Justamente, habría que corregir la expresión y decir que tal explo-

ración no se lleva nunca *a cabo*: no se agota el cúmulo de lo recordado ni — según lo propio de lo preconscious— se puede hacer todo explícito.

El modo de proceder, sin embargo, confirma las observaciones anteriores sobre lo preconscious. Ello se pone de manifiesto no cuando sin dificultad alguna traemos a la conciencia y al foco de nuestra atención algo que —por así decir— necesitamos en la operación intelectual en curso: un dato, un razonamiento anterior, una teoría incluso, con todos sus elementos. Cuando, por el contrario, tropezamos con dificultades para evocar lo que queremos, la textura de la memoria se hace patente. Un caso muy sencillo, frecuente, es el de *buscar el nombre propio* de alguien que conocemos bien. Tomamos contacto, o vamos a tomar contacto con aquella persona, sabemos desde luego quién es, hemos tenido trato frecuente con ella, podemos representarnos (al modo usual) su fisonomía... y *no nos viene* su nombre. De más está decir —la conocemos bien— que sabemos cómo se llama. Muchas veces, muchísimas incluso, la hemos llamado por su nombre o hemos invocado su nombre en conversaciones con terceros. Pero ahora no hay forma ni manera de encontrarlo.

Preguntaríamos con Agustín: ¿dónde está, si no está en nosotros? Si está en nosotros, sin embargo, ¿por qué no podemos evocarlo? Acaso podría introducirse aquí ahora un discurso sobre la dependencia funcional de nuestra mente en el cerebro; quizás habría que hablar de fatiga, de falta de sueño o, más grave, de lesiones en los centros nerviosos. Pero el punto no nos concierne en este momento puesto que se trata —para nuestra reflexión— de una *condición*, de una dependencia funcional.

En cambio, es notorio en el caso que *sabemos que conocemos el nombre pero, en el momento, no lo podemos evocar*. La inseguridad que ello nos produce lleva fácilmente a querer *forzar el recuerdo*. En vano. Parecería que, mientras mayor presión se pone a la memoria, menos viene el recuerdo. Suele aconsejarse, por eso, pensar en otra cosa, *dejarlo estar*, a la espera de que aparezca, un rato más tarde, como en forma espontánea. Digo ‘como’ porque esa emergencia posterior del nombre apunta a que, al nivel preconscious, hemos mantenido la búsqueda, *tout en y pensant sans en y penser*, según el dicho francés. Un fenómeno semejante tiene lugar en la creación poética, pero es lo que ocurre siempre que, investigando algo, procuramos polarizar la atención.

Es verdad que, en el intento consciente, voluntario, de recordar usamos a veces pequeñas estrategias, que preparen al menos la aparición de lo buscado. En el caso del nombre de una persona amiga, comenzamos a proferir algunos

nombres, que *presentimos* parecidos, aunque en la mayor parte de esos casos se detecta enseguida, si no en todos, que no es ése el nombre buscado. Mas el recorrido parece contribuir con la búsqueda inconsciente y quizás acorte el tiempo de recordar.

Llegados al acto — ¡lo hemos hallado!—, se consuma plenamente nuestro entender. Entender, aquí, ahora, es decir el nombre correcto, *su* nombre.

Caso especial de recordación es el de las ciencias que posee el sujeto.

4

Eso que sabemos pero no es objeto de consideración actual reposa en la memoria. *Memoria* entonces no es tan solo la facultad de *recordar lo pasado*, que requiere el concurso de las potencias sensibles, sino también la inteligencia *habitual* de las cosas conocidas.

No se trata, por otra parte, de un depósito donde se conserven —de manera pasiva— materiales inertes. Se trata de la configuración de nuestra inteligencia y de aquello que da sustancia a la vida intelectual: qué acostumbramos ver cuando vemos algo; a dónde apuntan nuestras preguntas; cuánta sensibilidad tenemos para algunos matices y no para otros.

El hábito —acto imperfecto— está ahí, en lo preconsciente del espíritu, ya se trate de contenidos teóricos o de capacidades productivas, como ocurre con el uso de la lengua materna, el discernimiento de los colores y la figura, necesarios para el dibujo.

En primer término, hemos de situar allí la acción de lo que se ha llamado desde antiguo *entendimiento agente* junto con los *primeros principios* en el orden especulativo y práctico. No deja de resultar paradójico hablar ahora del entendimiento agente puesto que se lo ha caracterizado con razón como *siempre en acto* y lo mencionamos aquí dentro de lo habitual que, a su vez, aparece como acto imperfecto. Sin embargo, ese acto del entendimiento agente es principio y no término de la intelección, que se verá consumada por el entendimiento paciente al formar el concepto o proferir el verbo. En el momento inicial, la luz —como suele decirse— del entendimiento agente hace visible —pone en acto— el contenido inteligible de las imágenes de la fantasía. La metáfora es recurrente: se trata de una luz, pero es importante notar que esa

luz significa ante todo actualidad del ser (inteligente) que actualiza el ser (inteligible).

Por ello, cuando se insiste en que el entendimiento agente no conoce⁹, tan solo ilumina, la expresión ha de entenderse desde la plena conciencia, esto es, desde la intelección consumada. Tomada al pie de la letra nos llevaría al absurdo de pensar que esa acción sobre las imágenes para actuar su contenido inteligible no es inteligente. Como si se tratara de una luz de orden físico o de una transformación energética. Desde el primer momento estamos en una actividad inteligible, aunque sus raíces preconscientes permanezcan ignoradas y —en forma directa— inasequibles.

Con la actividad del entendimiento agente entramos de inmediato en posesión de los primeros principios, que *estructuran* la razón, especulativa o práctica. Hablar con sentido, actuar racionalmente resulta así algo espontáneo en el ser humano, aunque la normalidad de tales acciones requiera el desarrollo de las virtudes éticas y dianoéticas. No podríamos llegar a la virtud ni, después, a la perfección del conocimiento o de la acción, en la medida en la que ello resulte alcanzable, si no estuviera primero dado en la mente como en su punto de partida.

Hablaremos entonces de *precomprensión* —del ser, del bien— y estaremos señalando con ello lo preconsciente del espíritu, donde se tiene la intuición de la verdad (de lo captado, de lo propuesto como fin de la acción) antes del proceso analítico de la razón.

De allí —volvamos al punto— la necesaria atención al surgir de tales fuentes en nosotros; el respeto de la germinación inconsciente que da lugar luego a la nueva comprensión de las cosas. Oír la voz interior, callada —como corresponde a lo implícito— pero con toda la fuerza de lo efectivo y lo verdadero.

9 Por ejemplo, MARITAIN, J., *Creative Intuition in Art and Poetry*, cit., III, 8, p. 71: «The Illuminating Intellect only activates, it does not know». Ver también DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, Club de Lectores, reimpresión de 1980, p. 148: la acción del entendimiento agente no es conocer, sino hacer conocer.

3. PRAXIS

1

La condición de nuestra interioridad preconsciente se cumple no sólo para lo que captamos y concebimos de la realidad otra; se cumple también en nuestra relación con nosotros mismos.

Ello se pone de manifiesto en forma singular en nuestras decisiones. A la hora de decidir, en efecto, está en juego ante todo el (posible) curso de nuestra acción: *¿qué haremos?* Pero determinar lo que queremos hacer requiere de nosotros un discernimiento. Justamente, si estuviera predeterminado, como ocurre en el mecanismo instintivo, no habría lugar a deliberación alguna. Ni a perplejidad respecto del contenido de nuestro querer. No pocas veces, preguntada la persona sobre lo que se dispone a realizar, la encontramos detenida en la pregunta: *¿qué quiero hacer?*

Sin duda, si le preguntáramos qué quiere lograr con su acción, podría responder —en términos generales— “la felicidad”. En su expresión abreviada, eso abarcaría todo lo que la persona pueda desear y, de modo sustantivo, su realización. Más no está allí la duda. La perplejidad viene de tener que determinar aquí ahora lo que de alguna manera me conduce a ese término anhelado.

Al mismo tiempo, la pregunta encierra un doble nivel: la figura de la felicidad debe estar presente de modo efectivo en la conciencia, el modo concreto de ir hacia ella tiene que ser decidido.

Respecto de lo primero, es importante notar que no se habla de una suerte de determinación teórica de la figura de la felicidad, al modo —por ejemplo— de la discusión que se lleva a cabo en la *Ética a Nicómaco*, que concluye como sabemos en la afirmación del predominio de la vida teórica. Se trataría más bien de la presencia efectiva de un fin asumido, esto es, de aquello en lo cual consiste nuestra felicidad como objeto de opción por parte del sujeto.

Por otra parte, hemos de decidir el modo concreto de ir hacia el fin o, en otras palabras, de realizar el bien. Esta determinación, que da su contenido a la acción como luego tendremos ocasión de ver más en detalle, equivale al discernimiento del sentido de la situación en la cual nos hallamos junto con la respuesta adecuada. Con razón ha insistido Viktor E. Frankl en que hemos de

encontrar el sentido a cada paso, sin que valga una (pre)determinación de corte general.

Pero esta tarea de discernimiento no se lleva a cabo a partir de indicaciones meramente externas al sujeto. Toda realidad, toda circunstancia, toda incitación externa ha de encontrar eco en su intimidad. De otra manera, no se produciría el momento de apropiación —*tua res agitur*— sin lo cual aun la llamada de los valores quedaría sin respuesta. Y la persona entra a esta tarea de deliberar a partir de lo que hay en su subjetividad, incluyendo esas primeras determinaciones de la ley moral que dan su contenido a la *sindéresis*.

Ninguno, sin embargo, se halla ante un desfile de posibilidades —como objetos de consumo en un gran almacén— para elegir lo que le resulte, todo sumado, más atractivo. Se trata de nuestra acción y, por tanto, no de objetos sino de actitudes, actividades y expresiones; se trata también de nuestra preferencia y, con ello, de discernir qué nos atrae, qué deseamos, qué querríamos. Es nuestra propia inclinación la que tiene que ser descubierta y, como a menudo ocurre, acaso sólo lo será una vez realizada la acción¹⁰.

La deliberación procede, pues, a partir de lo que ya está en nosotros que, sin embargo, no tenemos de modo consciente. Se trata de traer a la conciencia lo que necesitamos *ver*, al menos de manera suficiente, para tomar la decisión: ¿qué hago ahora, dada esta circunstancia? ¿Qué me toca hacer? Esto es, ¿cómo concibo (en este momento) mi deber y, simultáneamente, cuál es mi inclinación, mi deseo? Dejar de lado cualquiera de esos factores o elementos no permitiría lograr la integración necesaria (y suficiente, aunque muchas veces no será completa) en la acción, en forma tal que ésta resulte verdadero —y efectivo— ejercicio de libertad.

Más de una vez el contenido del deseo querrá tomar todo el espacio de la deliberación y acallar la voz del deber. Pero ese deber no es algo ajeno, heterónomo. Es el valor presente en el núcleo mismo de nuestra persona, dejado el cual es de nosotros mismos de quienes nos hemos separado. Al mismo tiempo, trasciende nuestra intimidad que, de este modo, se revela como radicalmente abierta a la trascendencia¹¹.

En efecto, el valor que da sentido al deber aparece en nosotros como algo que invita e impera: es el bien por hacer, separado del mal a evitar. Surge —la metáfora es antigua— como una voz, voz que el hombre escucha pero no

10 “Así, todo «examen de conciencia» es únicamente concebible como algo que sucede después”: FRANKL, V. E., cit., p. 34.

11 Cf. FRANKL, V. E., cit., p. 58.

procede de él¹². Voz, por otra parte, y mensaje sin responder al cual no podría ser verdaderamente yo mismo. Porque, en definitiva¹³, es eso lo que quiero.

2

No hay determinación de la acción posible sin lo que podríamos llamar entonces la *recolección de la norma*. Acaso una manera de hacerlo visible sea considerar lo que ocurre en el mundo judicial.

Un hecho determinado es presentado a la consideración del juez. Quien lo presenta, demandante o acusador, sugiere ya una determinada interpretación del significado y valor del hecho, esto es, del sentido de lo alegado. Aspira así a que el juez le dé la razón y, en definitiva, le haga justicia. Pero el juez no puede limitarse a convalidar lo alegado. En el caso, suele haber siempre controversia (pero aunque no la hubiera) acerca del sentido de los hechos. Debe formarse su propio criterio al respecto para dictar sentencia. Tampoco puede aplicar en forma mecánica un formato: contar, medir y resolver. Un mero cálculo no substituye nunca el juicio, por más que hoy se quiera llegar a ello en determinados ambientes, so capa de lograr una mayor objetividad en las decisiones.

Cuando se habla de formarse el propio criterio al respecto, esto es, de juzgar del caso, se hace referencia a un proceso que podríamos —por análisis— descomponer de la siguiente manera: se recibe la información acerca de los hechos (acaso habrá que completarla, como ocurre con frecuencia en la jurisdicción penal), hechos que son entendidos en su significación, por ejemplo, a la luz de un tipo delictivo. Se trata, dirá el juez, de un robo. Esa primera calificación, sin embargo, ha de ser completada con la apreciación de las circunstancias del caso, para poder valorar lo ocurrido y estimar lo que atañe a la justicia en esta ocasión. Diferente el que la persona acusada se haya apropiado de los bienes de un tercero a que se trate de los bienes de su propio padre.

12 *Ibíd.*, p. 59.

13 En definitiva, puesto que se da en cada uno de nosotros la contradicción que San Agustín examina en detalle cuando considera su lucha interior antes de la conversión. Ver *Confesiones* VIII, 9, 21.

La referencia que hemos hecho al tipo delictivo y, en general, al contenido de las normas penales aplicables al caso supone, en la deliberación del juez, que éste ha traído oportunamente las normas pertinentes a la conciencia. Sin esa recolección de la norma le es imposible formarse el criterio. Pero esa *anamnesis* no es una consulta automática a un repertorio de legislación; es la interiorización del juez que extrae de su memoria lo que, desde el primer momento, ya le había sido sugerido en la recepción del caso.

Cuando se trata de las acciones propias, sin embargo, la información recibida no es de algo externo y, en tal sentido, difiere de la decisión judicial. Somos nosotros mismos quienes resultamos objeto de juicio para saber qué decisión cumple la justicia. O, de otra manera, para saber si nuestra decisión cumple con las exigencias de la justicia, puesto que puede tratarse de algo (presuntamente) trivial, como elegir el programa de televisión que queremos ver.

Lo que hemos llamado entonces *recolección de la norma* implica este paso a la conciencia de algo que está en nosotros mismos pero, en el momento, no era consciente. Nos sorprende no el que la norma estuviera allí, en la estructura misma de la subjetividad, sino el que la buscáramos casi sin saber, ciertamente sin proponernos de manera consciente un análisis del caso. Una orientación recta, de fondo, nos guiaba.

Puede ocurrir, ocurre con dolorosa frecuencia, que esa rectitud de fondo se haya perdido. Buscamos siempre lo bueno, pero podemos estar lejos de buscarlo según la verdad. Aficionados a ciertos bienes, hemos cerrado sobre ellos el horizonte de consideración. Parecería entonces que se trata de volver, una y otra vez, a aquello mismo: un cuerpo, un estupefaciente, la seducción de la vanagloria. Así, se entenebrece nuestro corazón, que precisa ahora de ayuda especial para recobrar la salud perdida¹⁴.

Para ver mejor, sin embargo, este emerger de lo preconsciente hemos de fijarnos ahora en esa *inclinación* progresiva, creciente, de nuestra persona, que da lugar a la decisión. Porque, justamente, la decisión seguirá a la determinación del sentido de la situación por nuestra parte. Pero, como hemos visto, esa determinación no resulta de modo habitual de una confrontación de razones en el foro de la conciencia. Es más, cuando parece proceder tan solo de una actividad semejante, hay que examinar también las actitudes subyacentes que han llevado a la persona a ese minucioso examen de razones, sopesadas de manera tan racional.

14 Cf. *Confesiones*, III, 6, 11.

3

Al producirse el acto, expreso, se hace patente también la inclinación del sujeto, el peso de la subjetividad de la persona. *Pondus meus, amor meus*, dice San Agustín en las *Confesiones*: voy a dónde me lleva mi amor¹⁵.

Pocas veces conoce el sujeto de antemano la dirección que le marca ese peso o incluso su existencia misma. Parte del largo proceso de auto conocimiento, propio del ser humano, es entender a dónde apunta el anhelo profundo de nuestra alma, que toma cuerpo en un sinnúmero de circunstancias diversas —a la manera del *tourbillon* de la intuición intelectual, como lo vio Bergson, que recoge a su paso los materiales que encuentra, pero cuya esencia no está en esos materiales.

Por otra parte, corresponde al sujeto, con su libertad, *hacer* su vida. No cabe en ello (aunque es ciertamente posible) la dispersión en los objetos de las tendencias inferiores, puesto que eso sería alienar la libertad, no realizarla. Sobre todo, conduciría a un aletargamiento de la conciencia o a la angustia de lo no satisfactorio.

Para integrar su actividad en el proyecto unitario de una vida coherente, tendrá que someter a escrutinio su interioridad: ¿qué busco en todo lo que busco?, ¿qué estoy queriendo en todo lo que quiero? Es un proceso cuya duración no resulta previsible. Ni sus etapas. Hay momentos cruciales en los que se alcanza luz. Una iluminación que, de pronto, hace patente todo lo implícito, lo subyacente. Así el poeta que titula de esa manera —*Una iluminación*— el prodigioso poema en que canta el nacimiento de su amor: *algo surgía, súbito fulgor, /de no se sabe dónde, /ignoto subterráneo /que violentamente me inundaba /de bien, /abría la conciencia*¹⁶.

Pero ello significa que, lejos de ser la conclusión de una suerte de silogismo en el área frontal de la razón, la decisión —en especial, esas decisiones que comprometen la vida de la persona— aparece como un proceso de inclinación creciente hasta que, en efecto, se traspone el umbral y el sujeto se determina. Los motivos cobran entonces su verdadera fuerza; son los motivos de *esta* decisión, asumidos por el sujeto. Antes eran tan solo incitaciones, invitaciones, propuestas de acción. Por eso, a la luz de la decisión, la persona puede ver con claridad sus motivos y la dirección en la cual iba. Ahora ello se

15 *Ibid.*, XIII, 9, 10: “*Pondus meus amor meus; eo feror, quocumque feror*”.

16 GUILLÉN, J., “Una iluminación”, en: *CLAMOR—Tiempo de historia*.

ha hecho explícito. Es *una luz convertida en pensamiento*¹⁷. Por eso también, la mayor parte de las decisiones sólo puede entenderse en el contexto en que fueron tomadas, salvo en lo que atañe a la intención del fin final.

Tomar conciencia del peso de la subjetividad de la persona, que juega un papel tan importante a la hora de elegir, hace ver la necesidad de purificar y rectificar la intención en lo hondo de sí mismo. Otra manera de decirlo sería subrayar cómo, en la relación de amor, se parte —digamos— del enamoramiento; pero se llega al amor. Esa unidad fuerte del afecto, que hace de dos uno, no es un punto de partida. Es fruto de una conquista. Es el resultado de una opción reiterada, en particular en momentos de dificultad o de crisis, cuando se afirma de nuevo la elección inicial por el bien de la persona amada.

Así, en el acercamiento de las personas, los elementos preconscientes jugarán el mayor papel. Ingenuidad de quien cree que todo sería cuestión de hablar, de hacer explícitas las presuntas razones que animan a cada uno. En el ambiente del diálogo, en las palabras escogidas, los gestos y las actitudes, está —quiérase o no— la realidad subyacente de la intimidad de cada quien que, como hemos visto, ni siquiera sería conocida suficientemente por los sujetos y más bien vendrá, en parte, a la luz en el curso del encuentro.

Ello tiene su máxima realidad en ese misterioso encuentro del hombre con su Creador, con Dios su Padre, a Quien buscará en el silencio de la oración¹⁸.

4

Interior intimo meo, pudo escribir San Agustín¹⁹. Estás, Señor, en lo más íntimo de mí mismo. Acercarse y entrar en Tu Presencia no es, pues, un movimiento exterior (aunque muchas veces ello ayude, por el carácter corpóreo

17 *Ídem*.

18 El *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2563, dice así del corazón: “El corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza”.

19 *Confesiones*, III, 6, 11.

de nuestra persona). Es entrar en uno mismo y, al mismo tiempo, trascenderse.

Hay, en ese tránsito, un punto crucial: el reconocimiento del propio ser, que nos ha sido dado. No lo hemos puesto nosotros. En ello, el reconocimiento de nuestro anhelo profundo de plenitud: queremos. Y la conciencia, que reconoce el ser, el querer y a sí misma²⁰. Todo está en nosotros que, a la vez, estamos en todo ello.

Desde allí, de manera más o menos consciente, el sujeto puede elevarse a la consideración de su origen. Ascender —diría San Agustín— a donde se enciende la luz de la Razón²¹.

Con ello, el sujeto asciende a un ámbito que lo supera, pero en el cual entra como a su lugar de pertenencia. Su intimidad, suya no como los objetos de los cuales puede apropiarse en la estructura mundanal de la vida. Suya, porque él pertenece allí. Se presiente, se sabe *reconocido*, aunque no se completa aún la revelación ni del Padre ni de su propia identidad. Permanece todavía en el misterio: está en camino.

Sólo en esa relación la persona puede constituirse como sujeto verdadero de su existencia. Alguien ante Dios. San Agustín hará de este centro el núcleo constante de su intento de decirse en las *Confesiones*, donde no hay propósito alguno de auto justificación sino búsqueda reiterada de la verdad. Por eso insistirá: *Ecce ubi est ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo*. El corazón, en cuya intimidad se tiene el sabor de la verdad, se alejó errante y debe ser reconducido a la luz, al gozo de la verdad.

Preguntado²² el Santo Padre Juan Pablo II sobre cómo rezaba el Papa, apunta: “Quizá convenga iniciar la contestación con lo que san Pablo escribe en la *Carta a los Romanos*. El apóstol entra directamente *in medias res* cuando dice: « *El Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad* porque ni siquiera sabemos qué nos conviene pedir, pero el Espíritu mismo intercede con insistencia por nosotros, con gemidos inefables » (8, 26)²³.

Añade entonces un poco más abajo: “La experiencia de la oración enseña que si inicialmente el « yo » parece el elemento más importante, uno se da cuenta luego de que en realidad las cosas son de otro modo. *Más importante*

20 *Ibíd.*, XIII, 11, 12: “Dico autem hæc tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire”. Cf. también *De Civitate Dei*, XI, 26.

21 *De vera religione*, 39, 72.

22 Por Vittorio Messori.

23 *Cruzando el umbral de la esperanza*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1994, p. 16.

es el Tú, porque nuestra oración parte de la iniciativa de Dios". E insiste: "En la oración, pues, el verdadero protagonista es Dios" (...) Y sin embargo: "Esta iniciativa nos reintegra en nuestra verdadera humanidad, nos reintegra en nuestra especial dignidad"²⁴.

Ello es así por lo que hemos visto a propósito del carácter trascendente —como una voz— del llamado del valor en nosotros. Como pudo expresarlo Viktor Frankl, "la conciencia como hecho psicológico inmanente nos remite, pues, ya por sí misma a la trascendencia; es decir que sólo puede entenderse a partir de la trascendencia, únicamente como un fenómeno él mismo de alguna manera trascendente"²⁵. Añadirá entonces más adelante: "La conciencia sólo se nos hace comprensible a partir de una región extrahumana, y sólo, por lo tanto, cuando comprendemos al hombre en su condición de « criatura », de tal modo que podamos decir: como señor de mi voluntad soy creador, como siervo de mi conciencia soy criatura"²⁶.

4. POIESIS

1

Inserto, por su corporeidad, en el medio ambiente, no tiene el ser humano sin embargo un nicho ecológico al cual pertenezca o en el cual deba permanecer. Desde los inicios de la vida humana en la tierra, el hombre ha modificado el ambiente, primero, para satisfacer sus necesidades, esto es, para atender a lo que reclama su dependencia biológica; pero, sobre todo, como se hace evidente enseguida, para adaptar el ambiente a sus propósitos, incluso meramente expresivos o de creación de belleza.

Así, dimensión principal de la existencia es la producción de resultados externos que, de alguna manera, transforman lo dado en la naturaleza. Es la actividad transitiva, originada en el sujeto, que termina fuera de él y se mide, por tanto, por la calidad de lo producido, ya se trate de algo útil, ya de algo bello.

El pensar, en sentido amplio, que corresponde a la *poiesis* —su nombre en la Antigüedad clásica—, tiene entonces esa característica diferencial frente a

²⁴ *Ibíd.*, p. 17.

²⁵ FRANKL, V. E., cit., p. 59.

²⁶ *Ibíd.*, p. 60.

los dos modos que hemos considerado, la *teoría* y la *praxis*. Es un pensar que se vierte por su propio impulso fuera del sujeto, al punto de que podría decirse que se completa en su exterior, cuando la obra ha sido realizada.

Las artes que debemos catalogar como pertenecientes a la *poiesis* implican entonces una capacidad de hacer, de la cual la prueba estará finalmente en la obra misma, pero que, como todo hábito, supone una certeza en la actividad, una determinación de los movimientos que los hace seguros para obtener el resultado y, por ello mismo, gratos en la facilidad que aportan al sujeto del arte.

Sin embargo, se distinguen de los meros hábitos operativos —como caminar o andar en bicicleta— porque aquí se realiza una *idea*. Retengamos el término, no en sentido conceptual sino en su significación de modelo a partir del cual algo es realizado. No se trata de un concepto, explícito en la conciencia, que la persona copiaría luego en la materia. Ello puede darse una vez producida la primera obra, que resultaría de esa manera como el prototipo que se quiere multiplicar. Pero tiene un contenido, es una *forma* que habrá de redefinir la materia a la cual se aplique, en la cual se encarne.

El proceso del pensar poético culmina con la producción de esa forma, lo que hasta cierto punto causa como un eco suyo en la conciencia. Porque el sujeto *sabe* que está listo para producir. Decimos ‘sabe’ y quizás deberíamos decir ‘siente’ o ‘presiente’²⁷. Lo cual, por cierto, no es infalible. Puede ocurrirle que piense estar ya dispuesto y, comenzada la faena, encuentra que no, que nada sale, tan solo tanteos o esbozos de algo imperfecto que no permite adivinar siquiera cómo debería concluirse.

Al referirse a esta concepción de la forma, se ha hablado desde antiguo de *inspiración*, sobre todo para subrayar que no se trata de un producto voluntario, engendrado por el querer del artista sin más, que —por tanto— podría

27 Es muy significativo lo escrito por Bergson en un texto de donde hemos tomado el epígrafe: «Quiconque s’est exercé avec succès à la composition littéraire sait bien que lorsque le sujet a été longuement étudié, tous les documents recueillis, toutes les notes prises, il faut, pour aborder le travail de composition lui-même, quelque chose de plus, un effort, souvent pénible, pour se placer tout d’un coup au cœur même du sujet et pour aller chercher aussi profondément que possible une impulsion à laquelle il n’y aura plus ensuite qu’à se laisser aller. Cette impulsion, une fois reçue, lance l’esprit sur un chemin où il retrouve et les renseignements qu’il avait recueillis et d’autres détails encore; elle se développe, elle s’analyse elle-même en termes dont l’énumération se poursuivrait sans fin; plus on va, plus on en découvre; jamais on n’arrivera à tout dire: et pourtant, si l’on se retourne brusquement vers l’impulsion qu’on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe; car ce n’était pas une chose, mais une incitation au mouvement, et, bien qu’indéfiniment extensible, elle est la simplicité même». *Introduction à la métaphysique*, en: *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1970, p. 1431.

producir cuando le viniera en gana. No. Hay un elemento de donación, de recepción. Y ello se efectúa más allá de la conciencia, antes o sobre ella. En suma, es una actividad que se cumple en lo preconscious. “El origen de estas ocurrencias —escribe Elisabeth Lukas— es algo absolutamente desconocido (...) No sabemos de dónde saca un compositor sus melodías, ni tampoco cómo se le ocurren a un inventor sus ideas ingeniosas”²⁸.

Por otra parte, resulta obvio que tales ocurrencias no le llegan a cualquiera. El inventor, incluso un sencillo artesano; el compositor musical o el pintor, tienen detrás de sí muchas horas de dedicación al arte, a la realización de obras en aquel campo determinado donde son considerados artistas. No tendría sentido concebir la inspiración como una suerte de raptó que haría instantáneamente del sujeto poseído un gran creador. Acaso por eso muchos artistas creativos rechazan el hablar de inspiración y subrayan su dedicación al oficio.

La imagen propuesta por algún poeta quizás lo exprese mejor que nada: el artista tiene que aparejar el barco, mantenerlo en buena condición; si es el caso, desplazarse a fuerza de remos. Cuando sopla el viento, sin embargo, es cuando puede alcanzar el nivel de las grandes producciones. Pero el viento no ayudaría a quien no tuviera el navío bien dispuesto.

Dicho de otra manera, el artista creador tiene que dominar —nunca del todo, desde luego: siempre lo aprende de nuevo— la *materia* de su oficio y las herramientas que requiere para moldearla. De ello dependerá que, en efecto, pueda *expresar* lo que siente que ha concebido y que puede hacer.

Si la dificultad de lo que se quisiera realizar es grande, aquello exigirá tal vez un largo proceso de gestación. Esto es, hay que *polarizar* de alguna manera la atención, concentrarse en la actividad que se quiere emprender.

La respuesta quizás emerja en el momento del *duermevela*, precisamente cuando la atención consciente se relaja y no pone obstáculos al surgimiento de la ocurrencia. Digo ‘respuesta’ porque el artista sabe, palpa ahora que *era eso lo que buscaba*, lo que quiere hacer, aunque —como ocurre muchas veces en la obra literaria— no tenga más que un par de líneas que serían el inicio del primer párrafo.

28 Logoterapia. *La búsqueda de sentido*. Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 144.

2

En busca de la disciplina que todo creador necesita para llevar a cabo lo mejor de su inspiración se ha mirado hacia el budismo *zen*.

Se trataría así de disparar la flecha de manera *automática*. Pero ‘automática’ no es la palabra; mejor sería decir: guiada por el inconsciente. Esto es, realizar los movimientos sin calcular conscientemente. Dejar que sea nuestro yo preconsciente el que haga la medición: estime la distancia, la fuerza del viento, apunte al blanco. Tal como suele ocurrir cuando alguien, de modo espontáneo, toma una piedra y la lanza contra un poste de alumbrado: si no piensa, probablemente acertará; si la voluntad interviene, por ejemplo, una segunda vez, fallará.

“Conocemos el caso de un violinista —reporta Viktor E. Frankl—²⁹ que trataba siempre de tocar de la manera más consciente posible; desde el ajuste del violín hasta el más insignificante detalle técnico de la ejecución, todo quería « hacerlo consciente », pasarlo por una autorreflexión. Esto sólo pudo llevarle, como era de esperar, a un completo fracaso artístico. (...) La acción psicoterapéutica hubo de devolver a este paciente su *confianza en el inconsciente*, al instruirle de que no dejara en ningún momento de considerar cuánto « más musical » era su facultad inconsciente que su conciencia”.

El caso es elocuente. Es preciso darse cuenta de que el proceso del pensar poético se cumple *en la ejecución* y, finalmente, en la obra. Para el violinista, ambos términos son uno solo, puesto que se trata de un arte performativo. Pero, puesto que se cumple en la ejecución, un pensar consciente, esa reflexión que atiende en el foro de la conciencia a lo que se quiere hacer, sólo puede producir interferencias, interrumpir el esfuerzo expresivo, acaso cortar la inspiración.

Hemos de proceder como *al dictado* de aquello que fue concebido. Y el artista será tanto mejor cuanto mejor logre ejecutar esa producción. En ello es también ejemplar lo que ocurre cuando el poeta corrige sus poemas, quizás — como Borges— años más tarde. ¿A partir de qué corrige, sino de eso que llevaba dentro y no logró decir la primera vez? Si se le preguntara, sin embargo, tanto en el primer caso como luego en la corrección, qué tenía en mente, apuntaría sin duda a lo escrito. ¿Qué más?

29 FRANKL, V. E., cit., pp. 39-40.

3

Sócrates no deja de señalar, como una limitación de los poetas que, aunque sus poemas parecen divinamente inspirados, cualquiera podía explicar mejor que ellos mismos lo que esos versos significaban. “Llegué pronto a la conclusión de que sus obras no eran fruto de la sabiduría, sino de una natural aptitud, y de que, al escribirlas, lo hacían inspirados por la divinidad, como los profetas y adivinos, que dicen muchas cosas excelentes, pero nada de lo que dicen es producto de sus conocimientos”³⁰.

No se trata de disertar ahora sobre la esencia de la poesía. Baste con anotar que el *uso poético del lenguaje*, cuando las palabras devienen materia del poema, no es diferente a lo que ocurre en otras artes. Rilke toma como maestro a Rodin. Se hará entonces secretario suyo, para observar mejor su manera de proceder.

Por ello, no sorprende el que pueda decir el poeta que no está en mejor posición que otro para saber lo que su obra significa³¹. O que el poeta deba recurrir a otra persona para certificarse del significado de su escrito. Josef Pieper recoge la anécdota siguiente, narrada en una colección de ensayos del actor Ernst Ginsberg: “En una temprana y lluviosa mañana de Zürich (...) a eso de las seis de la mañana sonó el timbre. Cuando abrí estaba fuera, visiblemente nerviosa y excitada, con los pelos empapados en la cara, Else Lasker-Schüler. Se disculpó por la temprana visita, y me pidió que le dejase leerme un poema que había escrito durante la noche. Tal y como estaba, empapada, con abrigo y sombrero, se sentó en el sofá y me leyó el poema « Los apestados » (...) Al terminar me preguntó abruptamente: « ¿qué le parece? ». Le dije que estaba conmovido; pero me interrumpió enseguida: « ¡no!, no si le gusta, sino —y me mostraba un verso determinado— ¿qué significa esto, esto de aquí? ». Suponiendo que lo que quería era confirmación de la claridad de sus palabras, le expliqué lo que entendía que era el contenido del pasaje. Entonces me miró con sus grandes ojos y me dijo con asombro en el tono cantarín de su dialecto de Elbersfeld: « ¡Sí, chico, eso es lo que debe querer decir! »”³².

30 *Apología*, 22c.

31 MACINTYRE, A., *The Unconscious. A Conceptual Analysis*. London, Routledge & Kegan Paul, 1958, p. 75: “Mr. T.S. Eliot is reported to have said that he was in no better position than anyone else for knowing what a work of his meant”

32 PIEPER, J., “¿Qué significa interpretación?”, en: *Obras, tomo 3. Escritos sobre el concepto de filosofía*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000, p. 229.

Podrían multiplicarse los testimonios. Lo importante es ver que lo intuido por el poeta es, si ha tenido éxito, *el poema*. Es allí, por tanto, dónde habrá de buscarse el significado, sin olvidar que el significado de la palabra poética no es reductible a lo meramente racional.

4

Cuando la obra se da por concluida, esto es, cuando el artista encuentra que ya no puede añadir nada o que, si lo hace, acaso reste valor y perfección a lo hecho, entonces será objeto de apropiación por parte de otros sujetos. Puedo utilizar el artefacto diseñado para hacer más fácil una tarea doméstica o una enorme obra de construcción pública. Puedo disfrutar la presencia de la obra de arte que, con su manera propia, me hace presente la perfección de lo bello.

En todos los casos, sin embargo, la apropiación presupone y exige un territorio compartido. No hay comunicación sin una previa comunidad de sentido entre el creador y el usuario.

Cuando se considera lo perteneciente al campo de lo útil, la comunicación se encuentra establecida por la función que se desea ejecutar. Un caso muy simple es el de una silla. La fatiga, la búsqueda de un ambiente propicio para conversar o para comer, permiten descubrir en aquel instrumento —diseñado para servir de asiento— lo que necesitábamos. La experiencia dirá luego si estaba mejor o peor diseñado, mejor o peor realizado. De esa experiencia, en la mente del artesano, saldrá la posibilidad de un nuevo diseño. La idea de otra silla.

En las artes de lo bello y, en general, en las producciones del espíritu —una pieza de teatro, una novela—, la comunidad ha de ser primero comunidad en lo esencial humano. Esos *principios*, implícitos, que permiten a cada uno situarse en lo real. Esa *intención* profunda, cuya rectitud ilumina el campo de las acciones y nos hace capaces de discernir lo que está en juego. Estado de vigilia de la persona, que capta lo que ocurre en ese ámbito intersubjetivo en el cual se halla inmersa. Pero también comunidad de experiencia, de tal manera que se comparta con la otra persona —en una medida incalculable— lo que queda latente en lo preconsciente del espíritu, y que hace de la intersubjetividad (mencionada en abstracto) una cultura.

Podría hablarse entonces de *sintonía*, con las otras personas, con lo producido, sintonía que va mucho más allá de lo explícito y permite entenderlo en su justo alcance. Pero esto nos trae al orden de la recepción, en definitiva, de nuevo, a la teoría en su más amplio sentido.

5. CONCLUSIÓN

Reducir la vida de la mente, en la doctrina que se proponga, a los límites del *cogito* y de la conciencia, empobrece de manera radical la comprensión de lo humano. Una exploración desprejuiciada de su realidad revela enseguida el inmenso territorio de lo preconsciente. Preconsciente del espíritu, o inconsciente espiritual, si se prefiere esta denominación. No inconsciente de lo biológico ni del mundo de las pulsiones.

Preconsciente que juega el mayor papel en la vida del espíritu encarnado del hombre y abarca lo implícito irreductible en toda su actividad. De allí tomará cuerpo lo explícito, ya sea como enunciado, como acción o como producción.

Por su carácter irreductiblemente implícito, sólo podemos explorarlo en forma indirecta. Pero su presencia se revela a cada paso en lo explícito y, ciertamente, da profundidad de campo a lo que se dice o se hace. Cuando la palabra se pronuncia desde uno mismo, desde lo que se ha comprendido y experimentado, tiene detrás el peso, la gravedad de lo que queda sin decir.

Tomar conciencia del papel de lo preconsciente lleva, pues, a subrayar la importancia de la *apertura* como modo de ser y estar en la realidad. Lleva a cultivar la sensibilidad para lo que puede ser objeto de experiencia, la capacidad de observación. Lleva a escuchar la propia intuición, con la certeza de que siempre trae consigo algo significativo.

Podría decirse que lo opuesto es el yo encerrado, contraído. Cerrado quizá sobre un campo determinado del conocimiento o de la transformación de la realidad, como ocurre con el especialista, en ciencia o en el campo de la técnica. Cerrado también por un girar en torno a sí mismo, que lo hace sordo para el llamado de la trascendencia.

Por otra parte, lleva también a una comprensión más abierta, si puede decirse, del valor de los sistemas de pensamiento y de cómo la tarea del filósofo está siempre en camino y exige de quien la asume mantenerse en tensión hacia las grandes cuestiones, hacia el misterio.

ALGUIEN ANTE DIOS

1. ¿IDENTIDAD NARRATIVA?

Ante la pregunta, formulada con candidez infantil —una persona adulta quizá se retraiga ante una expresión tan directa—, “y tú, ¿quién eres?”, no sabríamos responder sino incoando la narración de por lo menos algunos momentos y sucesos significativos de nuestra vida. La identidad de cada uno, de esta manera, parece alcanzable sólo en forma narrativa. Algunos irán más allá hasta decir que consiste en una narración.

No cabe duda de que el ser humano —como señala MacIntyre—¹ es un *store-telling animal*. Incluso, que la pregunta “¿Qué he de hacer?” supone respondida la pregunta previa: “¿De qué historia o historias encuentro que formo parte?”². Lo que nos corresponde examinar remite en cierta manera a esa necesidad de la narración, que comprende al menos dos aspectos esencia-

1. MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, 1981, p. 201.

2. J. R. R. Tolkien lo ha expresado en forma cautivante por boca de Sam Gamgee: “—Sí, es verdad —dijo Sam—. Y de haber sabido más antes de partir, no estaríamos ahora aquí seguramente. Aunque me imagino que así ocurre a menudo. Las hazañas de que hablan las antiguas leyendas y canciones, señor Frodo: las aventuras, como yo las llamaba. Yo pensaba que los personajes maravillosos de las leyendas salían en busca de aventuras porque querían tenerlas, y les parecían excitantes, y en cambio la vida era un tanto aburrida: una especie de juego, por así decir. Pero con las historias que importaban de veras, o con esas que uno guarda en la memoria, no ocurría lo mismo. Se diría que los protagonistas se encontraban de pronto en medio de una aventura y que casi siempre ya tenían los caminos trazados, como dice usted. Supongo que también ellos, como nosotros, tuvieron muchas veces la posibilidad de volverse atrás, sólo que no la aprovecharon. Quizá, pues, si la aprovecharan tampoco lo sabríamos, porque nadie se acordaría de ellos. Porque sólo se habla de los que continuaron hasta el fin... y no siempre terminan bien, observe usted; al menos no de ese modo que la gente de la historia, y no la gente de fuera, llama terminar bien. Usted sabe qué quiero decir, volver a casa, y encontrar todo en orden, aunque no exactamente igual que antes... como el viejo señor Bilbo. Pero no son ésas las historias que uno prefiere escuchar, ¡aunque sean las que uno prefiere vivir! Me gustaría saber en qué clase de historia habremos caído”. “Las escaleras de Cirith Ungol”, en *El Señor de los Anillos: Las Dos Torres*, libro cuarto, capítulo 8.

les: el carácter locuente de nuestro entender³; la historicidad de nuestra vida, irreductible a las determinaciones de un tipo⁴.

Lo que se afirma, sin embargo, va más allá y vincula de modo decisivo identidad de la persona y narración. Como ha señalado una autora, tras la obra temprana de MacIntyre, hoy por hoy “el modelo narrativo del yo tiene una posición casi hegemónica en las teorías de la identidad y se ha hecho lugar común hablar del yo como un constructo narrativo”⁵. Y citará entre los nombres más conspicuos en filosofía que sostienen esta postura los de Paul Ricoeur, Charles Taylor y, desde luego, Alasdair MacIntyre.

Un examen desprejuiciado de la cuestión nos lleva enseguida a diversas aporías, que muestran cómo ha de buscarse la respuesta en otra dirección o, mejor, más allá de las teorías en boga. Por lo pronto, así ha sido señalado también en la práctica clínica, la persona, cualquiera de nosotros, en bien o en mal, procede siempre, en forma inconsciente muchas veces, a una *reinterpretación* de los datos de la memoria. Sea porque lo recordado se (con)funde con sucesos posteriores, sea porque entendimos después su significado —y cambiamos entonces nuestra valoración del hecho—, sea por otra de esas intenciones soterradas, que tanto pesan en la reconstrucción de lo acontecido por parte del sujeto —deseo de tener razón (de *haber tenido* razón), deseo de afirmar la propia valía—, el resultado neto es el mismo: lo que se produce como narración verídica de lo ocurrido, actuado o padecido por la persona, no corresponde a lo que en verdad tuvo lugar, tal como puede determinarse por contraste con otras narraciones —de testigos—, por coherencia de lo expuesto o, incluso, por rectificación (si resulta posible) hecha por el propio narrador.

Esa aporía decisiva se vincula con otras dos, que deben ser ponderadas. Primero, hablar de narración es hablar de un *hilo argumental*: no puedo expresar la trama de las acciones de no ser capaz de reconstruirlas como integrando una secuencia —con principio, desarrollo y final—, aun cuando sea parcial, esto es, no cubra toda la vida. Parte de lo que ocurre en la reinterpretación mencionada tiene que ver —como decíamos— con haber descubierto *después* el sentido de lo actuado (o padecido). En suma, necesitaríamos una

3 Cf. *supra* “Entender es decir”.

4 He examinado el punto en “Existencia e historia”, *En busca de nuestra expresión*, Caracas, Centauro, 2006.

5 FORSEY, J., “Art and Identity. Expanding Narrative Theory”, in *Philosophy Today*, vol. 47, n° 2, Summer 2003, p. 176: “by now the narrative model of the self holds an almost hegemonic position in theories of identity and it has become a commonplace to talk of the self as a narrative construct”.

vida completa para intentar la narración. La determinación de la identidad habría de esperar entonces al fallecimiento del individuo. O, como es el caso, estará limitada a las medias verdades de un recuento parcial y fragmentario.

En segundo término, la reinterpretación puede producirse por la actitud asumida ante el destinatario de lo narrado. Caso paradigmático suele ser el de las *memorias* que diversos personajes, de alguna notoriedad, suelen escribir. ¿Ante quién y para qué se escriben esas narraciones?⁶ Un agudo humorista señalaba —y quizá no le falte razón— que las *memorias* resultan una manera de mostrar nuestra importancia a personas que no habían caído en cuenta de ello; un modo, por tanto, de entrar en la historia por esfuerzo propio. Ciertamente, según el destinatario asumido de la narración, el sujeto corre el riesgo (tanto más agudo cuanto menos perceptible) de *fabricar un personaje*. Narrar, más si se hace por escrito, es *obra de arte*. Tiene la exterioridad de lo producido, de tal manera que no puede medirse tan solo por la intimidad de una praxis confesional en la que la voz del sujeto busque medirse —en plena sinceridad— por lo que alcanza a discernir de sus acciones e intenciones. Aquí, en cambio, ha de *construir el relato*, lo que de suyo puede alejarlo de la voz íntima. Si el relato tiene, por poco que sea, una intención distinta de lo confesional —tener éxito, quedar justificado, ganar aprecio—, no podrá evitar una sutil pero efectiva falsificación de lo ocurrido. ¿Cómo dará cuenta entonces de la identidad de la persona? Justamente, tentación constante en los hombres públicos es la de subsumir la persona que son en el personaje que actúan. Medida de grandeza humana es, por el contrario, no transformarse en un (mero) personaje: seguir siendo quien se es.

Pero hay una última aporía, a la cual en cierta manera se refiere MacIntyre cuando afirma que la unidad de una vida humana es la unidad de una *narrative quest*, de una búsqueda (narrativa)⁷. Porque la identidad propia, una respuesta adecuada a la pregunta *quién soy* —esto es, a qué pertenezco, qué me define— no está, no puede estar en el pasado, sin dar sentido a lo futuro. La vida transcurre y está haciéndose. Salvo que quisiera plantearse como repetición de lo mismo, siempre aparece como búsqueda de lo que hay que lograr, espera de lo que ha de venir. Nuestro bien está aún por llegar.

Ahora bien, es eso —por lo pronto, sin definición— lo que responde a la pregunta que añade MacIntyre como expresiva del problema de la vida como búsqueda narrada o por narrarse (*to-be-narrated*): *A quest for what?* De allí

6 Caso verdaderamente único, que debe tenerse ante los ojos al meditar en el problema, son las *Confesiones* de San Agustín.

7 *After Virtue*, cit., p. 203.

hemos de partir en nuestro examen de la cuestión. La exploración precedente ya nos hizo ver cómo la vida humana no se reduce al ámbito de la conciencia. Al contrario, aparece —diría Frankl— como una realidad de ejecución⁸. Es también la verdad tematizada por Julián Marías —desde su *Antropología Metafísica* a su obra sobre la *Persona*—, quien ha subrayado con aguda percepción cómo si siempre somos él o la misma a lo largo del tiempo de nuestra vida, nunca somos *lo mismo*.

2. ARROJADO EN LA EXISTENCIA

Al hablar de las dificultades, inevitables, de todo intento de narrar la vida, un punto reviene con insistencia a nuestra consideración. Narrar requiere, sin duda, un hilo conductor, que permita estructurar las acciones en secuencias, las secuencias en procesos o capítulo enteros de la narración. Ahora bien, dentro de la multiforme variedad de lo ocurrido, ¿cuál ha de ser —cuál es— ese hilo conductor? ¿Acaso la intención de nuestro protagonista? En primera aproximación, tal sería la respuesta más obvia porque, precisamente, se trata de *su* vida. Y sin embargo, al intentar proceder de esa manera, a menudo encontramos (i) que el sujeto no tiene una intención claramente asumida, de tal manera que ella pueda dar cuenta de las acciones o, al menos, de lo intentado; (ii) que la intención, por otra parte —en el entendido de su presencia consciente—, puede no englobar el conjunto de lo ocurrido. Antes bien, los eventos han venido quizás a romper lo anticipado por el sujeto, ahora a la deriva o en el intento de escapar al destino. (iii) Así, la falta aparente de hilo conductor lleva con facilidad a imponer una trama y, de esa forma, definir lo acontecido. Releer las reflexiones de Tolstoy al respecto, en *Guerra y paz*,

8 FRANKL, V. E., *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona, Herder, 1984, p. 29: “Sin embargo, como ya se ha indicado, la verdadera persona profunda, es decir, lo espiritual-existencial en su dimensión profunda, es siempre inconsciente. La persona profunda por tanto no es algo que pudiéramos considerar, por ejemplo, como meramente facultativo, sino que por fuerza ha de ser inconsciente. Esto es debido a que la ejecución espiritual de los actos, y consiguientemente la entidad personal como centro espiritual de dichos actos, es propiamente una pura «realidad de ejecución»; en la ejecución de sus actos espirituales la persona queda de tal modo absorbida que deja por completo de ser reflexionable en su verdadera esencia, es decir, que de ninguna manera puede aparecer en la reflexión. En este sentido la existencia espiritual, el yo propio y auténtico o, por decirlo así, el yo «en sí mismo», es irreflexionable y en consecuencia solamente ejecutable, solo «existente» en sus realizaciones o, dicho de otro modo, como «realidad de ejecución». La existencia propiamente dicha es por consiguiente irrefleja al ser irreflexionable, y por ello en último término tampoco puede ser objeto de análisis. De hecho, cuando utilizamos la expresión «análisis existencial», jamás queremos decir análisis *de la* existencia, sino, como ya lo hemos definido, «análisis *sobre* la existencia». La existencia misma sigue siendo un fenómeno primario e irreductible.”

será suficiente para curarse de toda pretensión ingenua de hacer del relato algo más de lo que puede llegar a ser: una *reconstrucción* de lo pasado; por tanto, de algo ya no presente, cuya realidad quiero evocar.

Pero, más que dificultades de la narración como tal —y de la teoría que pretenda justificarla—, estamos ante la situación misma de la persona en la existencia. A primera vista, cada uno entra en una narración —ya comenzada, tiempo atrás—, donde se definen o anuncian trayectorias posibles, todas dotadas de sentido. A primera vista, pues, se trataría de identificar —conocer— la historia en la que hemos entrado al nacer y de examinar el carácter —el papel— que se nos asigna en esas trayectorias.

Esta consideración de las cosas, sin embargo, muy pronto se revela como puramente *externa*. Aun la persona conforme con tal asignación de carácter y con su inserción en una trayectoria las asume desde sí mismo. La cuestión será enseguida no cómo se define, en esa estructura, la vida suya sino qué satisfacción alcanza con ella. En el fondo de sí y por contraste con lo externo de las acciones está siempre, de una u otra manera, la pregunta: ¿qué busco? ¿Qué quiero en todo lo que quiero? Mas pregunta porque todavía no ha encontrado. No ha encontrado porque lo que de manera ostensible aparecía como la respuesta pronto pasa, deja de ser, fenece. La progresión del tiempo quita hasta la apariencia misma de estabilidad a lo realizado, conquistado quizá, con tanto esfuerzo. “No sé si diga vida mortal o muerte viviente”, escribe San Agustín⁹ al referirse a la existencia en la que, como todo hombre, se halla.

No responde lo instituido a lo que por dentro busco. Hay en mi anhelo como un *exceso*, algo que va más allá de toda forma y figura, tal como se me revela a través del choque con la caducidad. En tal sentido, me encuentro disparado hacia delante y hacia una dimensión de profundidad que no puedo sino presentir. *Quod iter sectabor vitæ?* ¿Qué camino de vida seguiré? ¿Cómo podré alcanzar eso que anhelo? La interrogación se abre paso hasta el corazón de la persona, que ahora reconoce —en su desnuda indefinición— las aspiraciones más íntimas de su ser.

Se encuentra, pues, arrojado en la existencia.

9 *Confesiones*, I, 6, 7.

3. CON CIEGA MEMORIA

“Vuelvo yo ahora —escribirá Boecio en su *Consolación de la filosofía*—¹⁰ al cuidado que tienen todos los hombres, cuyo entendimiento anda, aunque con ciega memoria, inquiriendo el sumo bien, como quien sabe que tiene casa do suele morar; mas de borracho no acierta por qué calle vaya a ella”. En esta caracterización del problema, el problema de la búsqueda —que enuncia MacIntyre—, Boecio introduce un factor, a mi juicio, esencial, ausente en el planteamiento del filósofo contemporáneo.

Al hablar de la *narrative quest*, en efecto, que confiere unidad a la vida humana, MacIntyre recurre a la concepción medieval de esa búsqueda para recordar dos rasgos clave. El primero —dirá— es que no se comenzaría ninguna búsqueda sin una concepción al menos parcialmente definida de su *telos* o su final. La segunda, que lo buscado no es algo ya caracterizado de manera adecuada, como el oro que busca un minero o el petróleo que busca el geólogo. Será en el curso de la búsqueda, con todos sus incidentes, peligros incluidos, tentaciones y distracciones, como se alcance a comprender finalmente el objetivo buscado¹¹. Por eso, concluye, “una búsqueda es siempre una educación tanto respecto del carácter de lo buscado como en conocimiento propio”.

Desde luego, ello resulta inobjetable y de gran interés. El texto de Boecio apunta, sin embargo, a un elemento que no debe dejarse de lado. Por supuesto, coincide con lo dicho por MacIntyre respecto del segundo aspecto clave de la búsqueda, esa necesidad —inevitable— de proceder como por tanteos: “de borracho no acierta por qué calle vaya a ella”. Tales tanteos pueden dar lugar a una narración pormenorizada, en la cual se verá reflejada la vida de la persona en cuestión. Pero Boecio dice que la búsqueda del sumo bien es “como de casa do suele morar” quien lo busca, que se mueve a ello “con ciega memoria”, *caligante memoria*.

Para comprender bien el problema resulta crucial ese dato: procede el sujeto *con ciega memoria*. Recuerda lo buscado, su bien, como su propia casa, el lugar de su morada. Sin embargo, se halla extraviado, tan borracho que no encuentra el camino hasta ella. Hablar de ciega memoria, ciega —oscurecida la vista— precisamente porque se desconoce el camino y hasta la configuración misma de la casa, es introducir la nostalgia en el núcleo del planteamiento. Nostalgia, dolor, afán de retorno a la tierra propia.

¹⁰ Libro tercero, prosa segunda. Traducción Aguayo, Madrid, Biblioteca Dominicana, 1921.

¹¹ *After Virtue*, cit., pp. 204-205.

Pero ello significa que no se trata, en el fondo, de un *impulso* que experimente el sujeto a buscar el complemento que le falta. Tal el hambre o la sed, por ejemplo, deseos orgánicos que sin embargo pueden ser usados como símbolos para referirse a esta búsqueda que atañe a la identidad del sujeto. No es un impulso; es una *llamada*. En el extravío de quien no sabe por dónde ir —no sabe bien qué es lo que quiere en todo lo que quiere—, siente la invitación no a buscar un tesoro, una mina escondida, sino *a volver a su propia casa*. A encontrarse a sí mismo.

Dejar de lado este factor impide, decía, comprender el problema, que puede enunciarse más bien como el problema del sentido vocacional de la vida. Cuando Rilke responde al joven poeta que le escribe para conocer su opinión de los poemas que le enviara, le insiste: no busque conocer la opinión de otro, para saber entonces si se dedicará o no a la poesía. Pregúntese, en una tarde serena: ¿puedo vivir sin escribir poesía? Si la respuesta es afirmativa, deje la poesía... ¿Qué otra cosa le está señalando sino que se trata de una vocación? Lo ha invitado a entrar en sí mismo para ver si se siente llamado a escribir poesía. Cuando es así, cuando la persona descubre que aquello a lo que quiere dedicar su esfuerzo —o, más bien, *dedicarse*— tiene la fuerza de algo inevitable, sin lo cual no concibe su vida, entonces libertad y necesidad se tocan porque lo que la persona elige es a sí mismo, esto es, eso que define su anhelo vital.

Quien elige de esta manera sabe que responde a un llamado. No escoge entre varias posibilidades más o menos atractivas, más o menos convenientes. *Se descubre escogido*.

Podría parecer que incurrimos en exageración romántica. Nada más lejos de nuestra intención o de los datos del problema. Acudamos entonces, antes de seguir adelante, a la prosa, más sobria, de un psicólogo. “Así la tarea —escribe Rollo May— no es sólo responder ‘¿quién soy?’ sino que va más allá del problema de la identidad. Porque ¿qué es este ‘yo’, este sentido de sí mismo, excepto yo-en-relación-al-universo? Es más fecundo preguntar: ¿A qué estoy llamado en este mundo? ¿Cuál es mi vocación?”¹²

12 ROLLO, M., *Freedom and Destiny*, New York, Norton, 1981, pp. 128-129: “Thus the task is not only to answer ‘Who am I?’ but it goes beyond the problem of identity. For what is this ‘I’, this sense of self, except me-in-relation-to-the-universe? It is more fruitful to ask: To what am I called in this world? What is my vocation?”.

4. HACER LA VIDA

Es claro que el problema del sentido, la necesidad incluso de producir luego una narración para dar cuenta de la identidad, se plantea porque tenemos libre albedrío. Esto es, porque la vida propia, la de cada uno, se nos da como quehacer, tarea que hemos de realizar más allá de las determinaciones de la circunstancia. En medio de ellas. Tales determinaciones, en efecto, por forzosas y constringentes que puedan ser, no imponen nunca a nadie la actitud íntima. Al menos esa disposición personal queda siempre en nuestras manos, mientras poseamos conciencia al actuar.

Puestos a la tarea, sin embargo, a la hora de decidir nos encontramos, por una parte, con que nunca conocemos del todo bien aquello sobre lo cual versa la decisión. Aun decisiones triviales — ¿comemos ahora o más tarde?— entrañan tal cúmulo de aspectos y consecuencias posibles que difícilmente podríamos argumentar, si fuera el caso, haberlo previsto todo. Hay, además, elementos preconscientes que no logramos traer a la conciencia en el momento, pero cuyo *peso* registramos, de tal manera que influyen en inclinarnos en una dirección determinada y no en otra¹³. Así, tras haber decidido, nos damos cuenta de lo que faltó, o de lo que no supimos entender bien, o de tal inclinación nuestra soterrada, ahora patente.

Por otra parte, está la Fortuna (démosle su nombre clásico). De ella, anticipemos esto, se sirve la Providencia divina, que diseña —digamos con Frankl— el *suprasentido*. El apólogo de la muerte en Ispahán, narrado tantas veces, con pequeñas variaciones, lo pone de manifiesto: el visir, que pasea por los jardines de palacio, encuentra en su paseo a la Muerte. Aterrorizado, acude al Sha, pide autorización y un caballo para huir a Ispahán y escapar de la amenaza. Así lo hace. Un rato más tarde, el propio Sha pasea por los jardines y se encuentra a su vez con la Muerte, a la que interpela entonces: ¿por qué —le dice— asustaste de tal manera a mi visir? —No, le respondió la Muerte. Estaba más bien sorprendida de encontrarlo aquí paseando, porque esta tarde tenemos una cita en Ispahán.

Inciertas son las providencias de los mortales, se lee en el libro de la Sabiduría¹⁴, y nuestros cálculos muy aventurados. ¿Quién podrá computar de antemano las vueltas de la Fortuna y anticipar en su decisión lo que pudiera ocurrir en ese nivel? No parece necesario abundar en este aspecto de la cuestión. Cualquiera de nosotros podría narrar varias anécdotas, a cual más sor-

13 Cf. *supra*, “Nota sobre el preconsciente”.

14 *Sab* 9, 14.

prendente, donde ello se hace patente una vez y otra. Es importante, en cambio, considerar su significación en el marco de la tarea de nuestra vida.

Las limitaciones de nuestro conocimiento acerca del objeto de la decisión, más las variaciones de la Fortuna, con tanto impacto en los términos mismos de la cuestión, hacen ver que nuestra vida no puede tener una interpretación simplista, sobre todo por parte nuestra, a quien compete en forma directa la tarea de hacerla.

En particular, vemos de inmediato que no se trataría en ningún caso de trasladar a lo real —por y en la acción— una suerte de diseño anticipado de la acción posible. A veces encontramos personas que desearían que todo fuera así: las cosas ocurrirían según sus previsiones, con un pequeño margen de error. Antes de los eventos trágicos de las Olimpíadas en Alemania, uno de los responsables había declarado que lo tenían todo previsto. Y así era: menos lo que ocurrió.

Lo que está en juego, sin embargo, no es —en primer término— un resultado externo, sino la persona misma, llamada a crecer en su vida y alcanzar la felicidad —digamos mejor ahora, la plenitud. En segundo lugar, en este plano de la praxis la verdad se realiza, tiene lugar, *en la acción*, no antes. Antes de actuar, al deliberar sobre el curso de acción posible, tengo —con las verdades que conozco— una *indicación* de por dónde puedo ir o, incluso, he de ir. No más. Algunas veces lo que resulta más claro —y ello es muy importante— es por dónde *no he de ir* porque, comoquiera que se tome, aquello es intrínsecamente malo.

La verdad, pues, que procuro conocer —por ciencia especulativa— se traduce en un *señalamiento* o indicación de rumbo, no en un diseño acabado de la acción posible. La Verdad, por otra parte, como valor encontrado en la conciencia —tal como la descubre San Agustín—¹⁵ nos marca la dirección en la que, desde el fondo de nosotros mismos, *queremos* ir —y, por tanto, *tene-mos que ir*— para realizar nuestro ser. Así, nos apetecen bienes, de apariencia más o menos atractiva; pero queremos —querríamos— el bien de verdad, lo verdaderamente bueno. El encuentro con la Fortuna lo pone álgidamente de relieve: ¿qué bien sería ese que en cualquier momento se esfuma, se derrumba, se hace cenizas? Y, si aún mantengo la inclinación hacia ellos, porque su atractivo no carece de consistencia y sugiere un disfrute inmediato, ¿qué sentido tendría mi vida —el quehacer de mi vida—, limitada y dispersa en lo más inmediato y pasajero?

15 *Confesiones*, III, 6, 11; IV, 12, 12.

La condición se desplaza, entonces, en la dirección ya entrevista. La clave de nuestra vida es la llamada que le da sentido, no simplemente al nivel de lo inmediato sino en el plano del suprasentido, esto es, más allá de lo que podemos captar en el primer momento. De un modo u otro, esa llamada tomará la forma de un *ven, sígueme*.

5. LLAMADOS

La verdad, encontrada en lo íntimo; no las verdades de lo verdadero, sino esa verdad —primera— que las hace tales y que rige nuestra estimación de lo bueno, nos trasciende. Sin duda, la encontramos en nosotros. Podríamos decir incluso que es lo más profundo de la conciencia, puesto que ilumina nuestra razón¹⁶, donde todo procura entenderse conforme a lo que es. Al mismo tiempo, la trasciende. No es constituida ni producida por el sujeto. Viene de más allá que uno mismo y se extiende de uno a otro confín. De esta manera, el alma humana resulta, dirá Voegelin, un *sensorium* de la trascendencia.

La verdad, pues, nos ilumina. Nos orienta y nos da estabilidad, esa permanencia a través de los cambios que nos permite integrar el tiempo y, sobre todo, nos confiere historicidad: hace de nuestra vida algo narrable, que no se descompone en instantes sino que se mantiene unida en la conciencia. Desde luego, ello exige tenerla presente o, por mejor decir, no alejarnos de ella. La hemos descubierto en nosotros, en nuestro interior; pero podemos andar fuera de nosotros mismos, no por estar en relación con otros, con el resto de lo real —lo que precisamente tiene lugar en la verdad—, sino por *exteriorizarnos*: ceder al atractivo de lo aparente sin atender al juicio acerca de su verdad. Como vemos, este movimiento de alienación es posible por la distancia que tomamos de lo más personal nuestro¹⁷, aquello que nos constituye como personas.

Al mismo tiempo, la verdad clama en nosotros, nos invita a volver al corazón¹⁸. Hace de piedra de toque de los bienes, bienes aparentes, tras los cuales hemos ido, que en la experiencia se revelan insatisfactorios, en particular por

16 [veritas] *intelligentibus mentibus intus loquitur, sino sono instruit, intelligibili luce perfundit*: [la verdad] habla interiormente a la inteligencia, instruyéndola sin necesidad de sonido y envolviéndola en una luz inteligible, San Agustín, *In Ioann. Ev.* 54, 8.

17 Eric Voegelin lo explica de esta manera: “In turning away from the ground man turns away from his own self; thus, alienation is a withdrawal from the humanity that is constituted by the tension toward the ground”, *Anamnesis*, Notre Dame Press, 1978, p. 99.

18 *Confesiones*, IV, 11, 16; IV, 12, 18.

su condición pasajera¹⁹. No son sólidos ni duraderos. Pero nosotros queremos, en definitiva, bienes que merezcan el nombre de tales. Queremos el bien según la verdad. Así, descubrimos nuestra *pertenencia* a la verdad, sin la cual no somos nosotros mismos. De alguna manera comenzamos a ver que ella (co)responde a la *ciega memoria* con la que emprendimos la búsqueda.

Ahora bien, el choque —tantas veces— con las disposiciones de la Fortuna, ya considerado, nos lleva a elevar de plano la pregunta por el sentido. Es decir, ante lo que hace variar radicalmente el contexto de nuestras acciones, quizá de forma inesperada, la búsqueda de la verdad de la acción tropieza con la posibilidad del sinsentido: ¿por qué (me) ha ocurrido esto, que frustra mis planes y me obliga a modificar mis actitudes o a cambiar el curso de mis acciones? ¿Por qué, sobre todo, cuando me condena a la inactividad o me impone un largo padecimiento? La pregunta se hace urgente y se transforma entonces en una búsqueda del *suprasentido*, esto es, no del significado y valor de las acciones o los eventos en el plano inmediato de lo bueno, útil o placentero, sino su sentido en el plano último, es decir, referido al destino final del sujeto.

Buscamos entonces a Dios, podemos buscarlo. Entramos en la dimensión más personal. La verdad que clama en nosotros; la verdad buscada con afán, aun en medio de innegables errores prácticos, no es una abstracción. Es un Absoluto Personal. Y nosotros estamos —somos— *ante Dios*.

Dirá alguno tal vez: pero eso hace insoluble el problema para todo el que no crea en Dios. Y tendría razón. Hay, sin embargo, modos de acercamiento, como hemos visto, que permiten hablar de *vocación*, de estar llamado a una tarea en la cual la vida realiza su sentido y encuentra un principio de unidad, sin haber llegado aún a la claridad del encuentro personal con Aquel que es la Verdad subsistente²⁰. De hecho, así lo podemos ver en personas cuya existencia está signada por el cumplimiento del quehacer en el cual encontraron su razón de ser²¹.

19 *Ibid.*, IV, 10, 15.

20 Elisabeth Lukas refiere el caso de una persona, que se declaraba atea y, sin embargo, tenía un profundo sentido de gratitud en su existencia que le llevaba incluso a una suerte de ceremonia doméstica de acción de gracias. Ver *El sentido del momento*, Paidós, 2007, pp. 43-45. Al terminar la narración, la autora concluye: “En el fondo, este distinguido hombre mayor era profundamente religioso, pero no lo sabía. Solamente le faltaba saber el nombre del dios bondadoso en cuyo honor quemaba la lamparilla de aceite cada momento que él pasaba en la cabaña. Su confianza básica había sobrevivido a Siberia”.

21 SAINT-EXUPERY, A. de, *Terre des hommes*: «Quand nous prendrons conscience de notre rôle, même le plus effacé, alors seulement nous serons heureux. Alors seulement nous pourrions

Pero sólo la posibilidad de confiar la propia vida en manos de Dios otorga al existir humano su último e imborrable sentido. Confirma el valor de las acciones, que se orientan ahora —como a su término final, definitivo— al verdadero bien; certifica en la esperanza de que, más allá de los reveses de la Fortuna, nuestra historia personal no es un despropósito, aunque esté —como todo lo referente a Dios mismo— envuelta en el misterio.

La identidad personal de cada uno es así la de *alguien ante Dios*. El hilo conductor de la narración será, como en esa obra arquetípica que son las *Confesiones* de San Agustín, el acercamiento progresivo —con sus idas y venidas— a Dios y el consiguiente descubrimiento de sí mismo.

6. YO Y TÚ

Las *Confesiones* de San Agustín, decía, son un arquetipo de literatura autobiográfica. Obra singular, sin duda, e irreplicable en la medida misma en la que ella forma parte de la vocación personal de su autor.

Cuando se la ve de cerca, se cae en cuenta —primero que nada— de que esta narración esta hecha ante Dios. San Agustín, por supuesto, habla también a los hombres: sabe que su obra es y será leída por sus contemporáneos y por otros (han sido muchos) a lo largo del tiempo. Pero no escribe *ante nosotros* para explicar o justificar sus acciones, menos aún para persuadirnos de la importancia de sus realizaciones, o de su papel en los acontecimientos de la época. Narra *para entender(se)*, en ese esfuerzo que hemos de hacer siempre para pasar de lo implícito a lo explícito en la conciencia. Y lo hace en presencia de Dios, de tal manera que al tiempo de narrar *hace oración*. Así, establece poco a poco el sentido de los acontecimientos y de sus acciones (o reacciones), pero descubre ante Dios su corazón e implora su auxilio. Lejos de todo anonimato, lejos del *se*, habla en primera persona y desde su intimidad.

En la frecuentación de las *Confesiones*, libro inagotable según pudo decir Gilson, se pone de manifiesto cómo el núcleo, lo más central e interior de la vida, es la relación entre nuestro yo y el Tú —numinoso, trascendente y a la vez cercano— de Dios.

Ha sido puesto de relieve en la literatura existencial de nuestro tiempo que nuestro yo se constituye en relación (yo/tú, yo/ello). La relación decisiva —en la que se consuma la verdad del hombre—, por un tiempo implícita,

vivre en paix et mourir en paix, car ce qui donne un sens à la vie donne un sens à la mort». París, Livre de Poche, 1968, p. 234.

soterrada, llamada sin embargo a hacerse definitivamente explícita y permanente en la apertura de la conciencia, es esa de nuestro yo con Dios su creador. De nuevo, somos alguien ante Él.

Por ello, la narración —en las *Confesiones* o en cualquier apunte autobiográfico que se plantee de la misma manera— quedará necesariamente *abierta*. El secreto de la vida de cada uno lo conoce Dios y, en parte, el propio sujeto. Sólo en parte, porque sabe que ha sido llamado y, en tal sentido, conoce; pero no sabe, sino en enigma y como en un espejo²², a dónde va. Un pasaje al comienzo del *Apocalipsis*²³ lo expresa muy bien: “al que venciere le daré del maná escondido y le daré también una piedrecita blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe”.

Cabe, desde luego, como en una escala descendente, escribir *memorias* donde se busque preservar para la posteridad el recuerdo de algunas situaciones vividas, de personajes conocidos, incluso de peripecias autobiográficas que en cierta manera pueden tener valor ejemplar. No hay en ello daño alguno ni pérdida de tiempo para quien, por un motivo razonable, se acerque a esas páginas en busca de conocimiento. Ocurre igual que con lo visto a propósito de la vocación. En sentido propio, pleno, ha de entenderse por ella la llamada que Dios, Absoluto Personal, hace al ser humano, sujeto de su existencia. Llamada que define entonces el quehacer de la vida y, con ello, le confiere su sentido verdadero. Llamada ante y desde la cual cada uno puede entender las circunstancias de su existencia e ir adelante en el camino. Puede, sin embargo, hablarse con propiedad también de vocación para designar esa tarea o misión que una persona encuentra en sí mismo —en la tranquilidad de una tarde serena, como el posible poeta de Rilke— o a través de lo que le toca vivir, en lo cual de algún modo (como puede verse luego, cuando se alcanza el punto de mira más elevado) se expresa la voz del Creador.

Podemos ya, sin embargo, cerrar esta breve exploración. Los datos del problema, encontrados a partir de la presunta *identidad narrativa* de la persona humana, apuntan más bien hacia la vocación como clave de esa identidad. Cabe entonces hablar del sentido vocacional de la existencia, sin lo cual no podría darse su contenido pleno a la ética y a la antropología filosófica. Esa vocación, intuida primero, descubierta luego, será la clave —la trama— de toda narración de la vida, en la medida en que sea posible y necesario intentarla. En el plano de la relación, última y personal, con Dios, será siempre necesaria: hemos de expresarnos ante Él, decir lo que nos ocurre, para poder

22 I Cor 13, 12.

23 Ap 2, 17.

confiarnos a Él, y para obtener la luz y la fuerza que precisamos para el quehacer propio²⁴. Quien se sienta llamado a poner por escrito su itinerario personal, mire entonces a las *Confesiones* para tener una pauta. Porque esas memorias, para ser verdaderas, habrán de ser ante Dios: narración, por tanto; pero también enarración —elucidación a la luz de su verdad y de su amor— y plegaria.

7. CODA

Pablo de Tarso, quien hubo de hacer en diversas ocasiones un recuento de su vocación²⁵ o de los avatares de su vida apostólica²⁶, formula en breves palabras —en su *Carta a los Filipenses*—²⁷ lo que podríamos tomar como el mejor consejo al respecto: “dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo delante, [mirando] hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús”.

Ese “dar al olvido” no es, no puede ser, una apología de la desmemoria, una desmemoria empobrecedora de la vida personal que, eventualmente, impediría la acción misma. Es una purificación de la memoria. Se trata de guardar memoria de los momentos clave, que marcan un antes y un después en la vida, e incluso no resultan puramente íntimos puesto que definen nuestra relación con los otros. Momentos sobre todo en los que hemos visto el contenido de nuestra llamada personal y, de esa manera, nos han permitido proyectarnos hacia la meta. Su recuerdo forma parte, por tanto, del sentido mismo de una vida vivida hacia Dios.

Por otra parte, ese “dar al olvido” es un no quedar atrapado por el recuento, más o menos veraz, más o menos ficticio —ficticio al menos por las exigencias de toda composición— de lo vivido, cuyo sentido último en verdad se tiene sólo en esperanza. Quien actuó con rectitud, en procura de cumplir su vocación, confía en el valor de lo actuado. Pero sólo cuando reciba el nombre nuevo entenderá, si hace falta entender, el sentido de cada acontecimiento de su vida temporal.

24 Ese confiar es, además, desde el punto de vista psicológico, crucial en la realización misma de la vida: “To be continually preoccupied with one’s destiny is also a way of escaping living it out. A sense of abandon is necessary, a sense of throwing oneself into one’s calling”. ROLLO M., *Freedom and Necessity*, cit., p. 129.

25 *Hechos* 22, 1-21; *Gal* 1, 11-24.

26 *2 Cor* 11, 21-33; 12, 1-11.

27 *Fil* 3, 13-14.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padiá, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la*

- antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum', Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)