

Didáctica

Entre la filosofía y la contemplación¹

Between Philosophy and Contemplation

Alfredo Esteve Martín

Resumen

No es fácil establecer la relación que pueda haber entre la filosofía y la contemplación. Si por un lado es difícil establecer dicho vínculo, por el otro es común establecerlo a nivel reflexivo. Con el presente escrito se pretende fundamentar esa relación no sólo a nivel teórico sino sobre todo a nivel experiencial. Como consecuencia de ello, la filosofía podrá adquirir nuevos reflejos, los cuales repercutirán sin duda en su docencia.

Abstract

It is not easy to establish the relationship that may exist between philosophy and contemplation. If on the one hand it is difficult to establish such a link, on the other it is common to establish it at the reflective level. With the present writing we try to base this relationship not only on a theoretical level but on an experiential level. As a result, the philosophy may acquire new reflexes, which will undoubtedly affect their teaching.

Palabras clave: contemplación, docencia de la filosofía, experiencia, realidad, realidad-fundamento.

Key words: Contemplation, Philosophical Teaching, Experience, Reality, Reality-Fundament.

1. Introducción

Desde una primera aproximación, pudiera parecer paradójica la posibilidad de alguna relación entre filosofía y contemplación. Efectivamente, parece una relación un tanto anodina, complicada de di-

¹ Este texto tiene su origen en una comunicación presentada en el seno del seminario *Mística y Psiquiatría*, organizado del 18 al 20 de septiembre de 2017 por la Fundación Fernando Rielo y la sede de Valencia de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

gerir. Incluso hace ya varios años escuché afirmar de viva voz a una persona muy estimada a nivel personal, y muy introducida en la dinámica contemplativa, que era difícil dar con un filósofo que fuera a su vez contemplativo, lo cual me dio que pensar. Pero llegué a la conclusión, sin embargo, de que no tenía por qué ser así, tal y como le hice saber más tarde. A poco que atendamos esta cuestión, se podrá ver cómo las cosas se van aclarando.

Quizá el mejor punto de partida para referirnos a la contemplación sea escuchar a uno de sus grandes maestros: san Juan de la Cruz, quien –como es sabido– la entendía como un «estado de atención amorosa»².

«A estos tales se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí (como decimos) descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas»³.

Un estado de atención y advertencia amorosa que no posee su fin en sí mismo, sino que es el modo de poder acceder a nuestra más profunda intimidad y poder así realizar el *encuentro* con quien es nuestra realidad fundamento, empleando la denominación zubiriana⁴. Y si esto es así, si efectivamente la contemplación es la relación amorosa que podamos tener en el seno de nuestra intimidad más profunda con aquello que nos fundamenta, con el Absoluto, con Dios, podemos observar una consecuencia fundamental: nos daremos cuenta de que la contemplación no es algo ajeno al ser humano, no es algo extraño, algo raro que no tenga nada que ver con él. Todo lo contrario: quizá sea lo más auténticamente humano que se pueda hacer, en tanto que se trata de tener acceso a nuestra fuente originaria de vida y de existencia. Lo que debería sorprendernos –a mi modo de ver– no es que haya contemplativos, sino que haya tan pocos; y que el grueso de la sociedad permanezca ajena a su dinámica.

Es por este motivo por lo que entiendo que la contemplación entra por derecho propio en la reflexión filosófica, en concreto en la antropológica. Ahora bien, sería interesante también saber de qué se

² Cf. MARCOS, J.A.: «La *atención amorosa* en clave de “presencia”: Juan de la Cruz», en *Revista de Espiritualidad* 64 (2005), pp. 253-278.

³ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Subida al Monte Carmelo* (libro II, cap. 12, §8), en *Obras Completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, p. 326.

⁴ Cf. ESTEVE, A.: «Consideraciones fundamentales sobre el problema de Dios y la religión en Xavier Zubiri», en *Teología Espiritual* LXI (2017), pp. 231-252.

habla cuando se habla de filosofía. Porque es común que se la tienda a ver –y de esto supongo que los primeros responsables somos mayormente los mismos filósofos– como un saber meramente reflexivo, teórico, abstracto... Aunque, por otro lado, no son pocos los autores que se rebelan contra este enfoque de la filosofía meramente teórico. La filosofía no se debe entender como un saber teórico, o cuando menos únicamente como un mero saber teórico, sino sobre todo por lo que tiene de repercusión práctica, por su relevancia en cada una de nuestras vidas. Es cierto que la filosofía debe poseer cierto carácter académico, pero éste no se tiene que erigir en su carácter primario; su carácter primario debe ser la formación de la persona y de la humanidad, contribuyendo en la medida de sus posibilidades a que seamos capaces de vivir de un modo digno de ser calificado como humano.

El fin de la filosofía no es el saber por el saber, sino el saber para el vivir. Ortega y Gasset criticaba así a aquellos que entendían que el primer fin de la razón era el teórico: «no vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir»⁵. El primer fin de la razón es mantenernos en la vida, ayudarnos a vivir y a desenvolvemos en ella; lo demás que pueda hacer (lo teórico, el pensamiento) vendrá después, independientemente de que todo ese «demás» nos ayude en efecto a desenvolvemos en la vida y sea un elemento indispensable en dicha tarea. Pero el fin primario de la razón es vital, existencial... y, ¿no es a su estela donde se ha de situar la filosofía? De lo que se trata es, en definitiva, de saber darnos forma para alcanzar la mejor configuración de nuestra personalidad en orden a vivir una vida plena. Mientras nos movamos únicamente en el ámbito de los conceptos, el vínculo con la realidad de las cosas y con nuestra propia realidad será puesta en entredicho; los conceptos son inevitables en la filosofía, evidentemente; pero estos conceptos deben tener su arraigo en la realidad, y no al revés.

2. La docencia de la filosofía

Xavier Zubiri nos decía que, más allá de lo académico, un espíritu filosófico se debe articular alrededor de tres ámbitos: las cosas, el mundo y la vida⁶; pero, como vemos, no desde una actitud meramente intelectual, como si quisiéramos elaborar una teoría de las co-

⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: «Ensimismamiento y alteración», en *Obras Completas*. Vol. 5. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 304.

⁶ Cf. ESTEVE, A.: «La fundamentación zubiriana de la pedagogía de López Quintás», en *Quaderns de filosofia* IV/1 (2017), p. 49.

sas, del mundo o de la vida. Independientemente de que hiciéramos esto, no serviría de nada si no se dirigiera a una finalidad práctica, es decir, si no tuviera repercusión en la vida del filósofo. De lo que se trata es de configurar nuestro modo de vida, para lo cual es preciso un saber acerca de las cosas y una orientación en el mundo, que es algo totalmente distinto. El saber no es un fin en sí mismo: no se trata del saber por el saber, sino de su aplicación a nuestro modo de vivir. La filosofía no es primariamente el ámbito de la posesión teórica de conocimientos, sino el de la inquietud vital. Porque de lo que se trata es de configurarnos humanamente, de poder vivir nuestras vidas del modo más auténtico que podamos, haciéndonos a nosotros mismos en la dirección marcada por dicho objetivo. Y, como docentes –y aquí es adónde quería llegar–, nuestra labor pasa también por transmitirlo, en la medida de nuestras posibilidades, a nuestros alumnos.

Así las cosas, podríamos establecer en el ejercicio de la docencia –en general– dos niveles: el de los contenidos que competan a la disciplina correspondiente, y el de la contribución en la medida de lo posible a esa gran tarea vital que le corresponde a cada uno de nuestros alumnos: la configuración de su propia vida. Y creo que en todo docente debe haber esta doble inquietud, de modo que la docencia vaya más allá de la mera transmisión de contenidos. No se trata de manipulación, como quizá alguien pudiera pensar, sino de facilitar a los alumnos posibilidades de las que se puedan apropiar desde su libertad en orden a la configuración de su personalidad.

Si bien «educar para» una formación humana es algo que compete a todo docente, a mi juicio no es menos cierto que hay disciplinas que por su carácter –digamos– va con ellas más de suyo, en concreto aquellas referidas a lo que tradicionalmente se conoce como la formación del espíritu: pedagogía, psicología, psiquiatría... y filosofía. En la filosofía –como es mi caso– su contenido efectivamente puede contribuir –soy consciente de que no siempre lo hace– a dicho fin, contribuir a la formación no sólo filosófica sino también vital del alumno. Pero, usualmente, el alumno no sabe que se va a encontrar con esto.

Y ésta no es una pregunta baladí: ¿con qué intención viene un alumno a la Universidad, a la Facultad de Filosofía en concreto? Pues a aprender filosofía, claro. Pero, ¿qué tipo de filosofía? Por la poca experiencia que yo pueda tener, lo que esperan no es sino un aprendizaje teórico de la filosofía, un aprendizaje que tenga que ver con datos históricos, reflexiones, tratados... de tantos y tantos autores. Y, por lo general, no piensan que, si bien la filosofía es eso, no es sólo eso; y que, como digo, ni siquiera es lo más importante. A nivel teóri-

co sí que son conscientes de que vienen a aprender a la universidad, pero a nivel personal, a nivel experiencial, ya no tanto. Ellos vienen a aprender lo que ellos se imaginan que hay que aprender, no lo que «de verdad» tienen que aprender. Y –a mi modo de ver– el objetivo de la docencia se debe arrimar hacia el ámbito de este «de verdad».

Y el caso es que cuando un alumno entra en esta dinámica, en este «otro nivel», ya ha dado un paso fundamental, como es ser consciente de que tiene que aprender algo en este nivel: en el nivel experiencial, en el nivel vital. Superar ese estadio según el cual entendemos que no necesitamos aprender nada en este sentido no es tarea fácil. Hacer ver al alumno (y a cualquier persona, incluso a nosotros mismos) que, por lo general, todavía tenemos algo que aprender, es harto complicado, pues tendemos a pensar que «ya lo sabemos todo», o que por lo menos «ya sabemos todo lo que nosotros necesitamos saber». Otra cuestión sería cómo se enseña eso, porque ese aprendizaje vital no se realiza según los cánones teóricos, sino por otros cauces, ya que las categorías que utilizamos en el aprendizaje teórico no suelen valer para el práctico. ¿Cómo se enseña a ser persona? Esta grave pregunta se puede desdoblar en otras dos, a saber:

- De qué estamos hablando cuando hablamos de docencia en estos niveles.
- Cómo se puede enseñar en el seno de este ámbito.

3. El nivel experiencial

Hoy en día parece que la contemplación está de moda; incluso quizá demasiado de moda, tanto como para hablar de ella con cierta facilidad, no sé yo si decir incluso con cierta frivolidad. Parece que cualquiera pueda vivir una vida contemplativa: haces una estancia de un fin de semana, te apuntas a un curso «de espiritualidad»... adquieres tu acreditación, y ya está. Parece que con unos momentos de relajación y de silencio, o algunas experiencias puntuales, ya somos contemplativos, cuando para nada la vida contemplativa es esto. Es mucho más, y ciertamente mucho más compleja. En ningún caso es una vida fácil de adquirir, porque –como decía Santa Teresa–, «estas cosas de oración todas son dificultosas y, si no se halla maestro, muy malas de entender»⁷. Pero más que entrar en la dinámica contem-

⁷ SANTA TERESA DE JESÚS: *Libro de la Vida* (cap. 13, §12), en *Obras Completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, p. 81.

plativa, a donde quería dirigirme es a poner de manifiesto que la contemplación no es algo meramente espiritual –que también, evidentemente–, sino que tiene –¡y vaya si las tiene!– consecuencias en nuestras vidas.

Si atendemos al ser humano desde un punto de vista antropológico, podemos distinguir en él dos dimensiones distintas, como si pertenecieran a niveles diferentes, uno más profundo, y otro más superficial:

- Por un lado, tendríamos a nuestro «yo cotidiano», el yo que vive todos los días: en su casa, en su sociedad, en su contexto histórico... que juega, que trabaja... y que se ve afectado por todo ese cúmulo de relaciones que se establecen en su vida (unas más positivas, otras más negativas). Sería el «yo exterior».
- Por el otro, tendríamos al «yo profundo», un yo que se corresponde con nuestra esencia más íntima, con ese ámbito que consideramos irreductible, como lo más nuestro...

Evidentemente, no es que se trate de dos «yoes» distintos, como si fuéramos la yuxtaposición de dos entidades diferentes, una más superficial y otra más profunda; pero sí que se trata de dos dimensiones de cada uno de nosotros: una más íntima y personal (más propia, más auténtica, podríamos decir) y otra más influenciada por lo exterior (lo social, lo educativo, lo político...). A algo de esto se refería Ortega cuando hablaba de que yo soy yo y mi circunstancia, y de lo preciso que era atender a ambas dimensiones para salvarnos⁸.

Es una experiencia que cualquiera de nosotros puede compartir. Por un lado, somos conscientes de que cada uno de nosotros es un ser relacional: desde que nacemos (incluso desde antes que nacemos, como ya decía Rof Carballo⁹) somos seres no sólo que dependemos de nuestro entorno y de los demás, sino que nuestra relación con todo ello es algo que nos constituye. Somos seres relacionales. Y aquello (y aquellos) con lo que nos relacionamos, nos afecta, influye en nuestro comportamiento, condiciona de alguna manera nuestras vidas: la educación que hemos recibido, el entorno social en el que hemos vivido y vivimos, las vicisitudes históricas que nos han ocurri-

⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*. Vol I, ed. cit., p. 322.

⁹ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «Inteligencia y afectos en los textos de Rof Carballo», en PIÑAS MESA, Antonio (ed.): *Psicosomática, Medicina y Filosofía*. Universidad Técnica Particular de Loja, Loja (Ecuador), 2016, p. 19.

do y ocurren a nuestro alrededor... Nos damos cuenta de que nuestra personalidad no es algo que dependa únicamente de nosotros, sino que depende en un grado elevado de nuestro entorno. Pero no al cien por cien. A pesar de ese contexto en que estemos situados, de esa circunstancia, también somos conscientes de que en nuestro interior hay como un ámbito irreductible al que nadie puede llegar del todo, una intimidad propia y profunda, como el germen de nuestra identidad y de nuestra libertad. Podríamos decir que se trata como de dos fuentes de alimentación diferentes: una íntima y profunda, y otra pública y externa. Y esto es así: cada uno de nosotros es el resultado de este diálogo entre ambas fuentes de alimentación. Nuestra existencia implica las dos. Y cada uno de nosotros es el resultado de la suma de ambas fuentes.

Pero es poco frecuente que ese diálogo esté equilibrado; lo normal es que haya en nosotros cierto desequilibrio, que suele darse usualmente otorgando más peso a lo externo que a lo interno, estando más pendientes de lo que tenemos que hacer, de lo que se espera de nosotros, del final de mes, de las preocupaciones laborales, de los fines de semana... que de nuestra intimidad. Nuestra sociedad, por otra parte, nos empuja constantemente en ese sentido, sin darnos cuenta de que ese desequilibrio nos afecta gravemente a todos nosotros, generando tanto inestabilidades más o menos «normales» como patologías de diversa índole. El mundo en que vivimos nos empuja centrífugamente y de un modo constante lejos de nuestro centro.

Estamos tan imbuidos en la dinámica frenética del hacer, del tener, de las seguridades, de las certezas, que nos estamos inhabilitando para esa otra dimensión más auténticamente humana que es la de nuestro propio interior, la del misterio. Y cuando caemos en la cuenta, pretendemos alcanzar nuestro interior con las mismas categorías con las que nos desenvolvemos en el exterior, cuando por lo común son inservibles. De hecho, el pretender emplear nuestras categorías cotidianas para acceder a nuestra intimidad suele provocar como cierto desorden, cierta perplejidad, lo cual dificulta dicho acceso, y provoca cierta inestabilidad o irritación, desembocando en la incompreensión y en la ignorancia. Si insistimos en utilizar categorías cotidianas para acceder a nuestra intimidad, no estaremos abiertos al cambio paradójico que es preciso asumir para poder hacer efectivo dicho acceso: «Ese hombre sin elevación andará oscilando entre el cielo y la tierra, entre lo de arriba y lo de abajo, sin jamás comprender la paradoja, que pertenece ya al desarrollo del místico, de que es posible subir bajando y bajar subiendo, y entender no entendiendo,

pero sin oscilación, en quietud y silencio»¹⁰. A nuestra intimidad no se accede pensando, por ejemplo; hay modos más sutiles y hondos de inmersión en nuestra realidad: «mirar», por ejemplo, «mirar en silencio».

A su vez, cambiando estas categorías se favorece la creación de un contacto distinto, amoroso... de una forma de «comunidad» con la realidad que no es meramente cognitiva sino sobre todo física, experiencial. Más allá de conocer la realidad, se trata de entrar en un estado de comunión con ella; el hombre adquiere así una íntima relación con la naturaleza «que no siempre sabe definir, pero que llega a experimentar a través de la distensión profunda»¹¹. Y cuando somos capaces de experimentar esto, se amplían nuestras posibilidades de relación de manera incomprensible, y alcanzamos a comprender de modo nuevo la expresión paulina «todo es vuestro» (1Cor 3, 22); porque eso «nuestro» no se interpreta ya en términos de propiedad sino en términos de *comunidad*. Traspone aquí el sentimiento originario de María Zambrano, en el que «lo divino “que hay en mí” hace relación con lo divino del universo»¹². Es por esto por lo que, a la vez que nos vivimos en armonía con la naturaleza, descubrimos experiencialmente a nuestro mismo fundamento (Dios) encarnándose en nosotros.

Esta forma de comunión, esta auténtica conversión sólo se puede conseguir recuperando nuestra intimidad, para lo cual –como acabamos de comentar– es preciso modificar radicalmente nuestras estructuras, nuestro modo de «estar»:

«Que, pues Dios entonces en modo de dar trata con ella con noticia sencilla y amorosa, también el alma trate con Él en modo de recibir con noticia y advertencia sencilla y amorosa, para que así se junten noticia con noticia y amor con amor, porque conviene que el que recibe se haya al modo de lo que recibe, y no de otra manera, para poderlo recibir y tener como se lo dan; porque, como dicen los filósofos, cualquiera cosa que se recibe está en el recipiente al modo que se ha el recipiente»¹³.

¹⁰ CABALLERO, N.: *Una sociedad de sonámbulos satisfechos*. Edicep, Valencia, 1987, p. 33.

¹¹ CABALLERO, N.: *Evangeliza tu cuerpo*. Perpetuo Socorro, Madrid, 2012, p. 89.

¹² SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «Lo originario en el pensamiento religioso de María Zambrano», en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 7 (2005), pp. 78-83.

¹³ SAN JUAN DE LA CRUZ: *Llama de amor viva* (canción 3, §34), en *Obras Completas*, ed. cit., pp. 991-992.

Recuperar nuestra intimidad, recuperar nuestra autenticidad es, pues, una tarea prioritaria. Pero, ¿no es esto la contemplación? Pues bien, mi tarea como docente de filosofía está permeada por todas estas intenciones (más bien de modo implícito, no explícito, salvo quizá en momentos muy puntuales), y no sólo a nivel teórico sino también recuperando esa dimensión antropológico-experiencial de la mano de la estética filosófica. La estética filosófica tiene que ver con nuestra dimensión afectiva, emocional, etc.; y creo que con ella se puede dirigir la docencia hacia una educación de la actividad contemplativa, siempre que no nos quedemos en estratos superficiales (ya no emotivistas, sino incluso el de los sentimientos al uso) de la afectividad.

Tendemos a pensar que la contemplación es algo destinado a unos pocos elegidos, nada más lejos de la realidad. Si bien es cierto que, además de cierta inquietud, hay que poseer cierta estabilidad personal, esa estabilidad está al alcance de cualquiera como no podía ser de otro modo, ya que la contemplación posee primariamente una dimensión antropológica, una dimensión humana. ¿Cómo si no podría ser también espiritual, si no tuviese esa base antropológica? Es ciertamente una actividad que nos parece extraña, pero si poseemos esa inquietud y educamos (y nos educamos) para poder realizarla, revertirá positivamente en nosotros en un feliz círculo virtuoso. Una vez creado ese contacto íntimo con la realidad y con nuestra realidad, una vez estamos en ese estado de mirada silenciosa en comunión, ese «contacto amoroso» modelará misteriosamente la conciencia y subconsciencia de la persona, pero no a base de convicciones o de pensamientos, sino a base de impresiones, huellas más o menos hondas en la persona; impresiones del Espíritu que a modo de suaves pántinas va impregnando nuestra intimidad del halo de lo divino; huellas que, con posterioridad, se manifestarán espontáneamente en nuestra vida ordinaria no tanto en lo que hacemos –que también– como en el modo en que lo hacemos, en nuestras actitudes. Pero recuperar ese estado original, ese estado originario que decía Zambrano, nos es difícil, porque, como decía Georges Bernanos en *Diálogos de las Carmelitas*, «una vez salidos de la infancia es preciso sufrir durante mucho tiempo, para retornar a ella».

4. *Cómo se enseña*

La respuesta sobre nuestra identidad no es primariamente una respuesta filosófica, ni psicológica, ni aun teológica... es una respuesta

vivencial, experiencial... No se trata de teorizar sobre nuestro yo profundo, sino de serlo; lo demás vendrá después, independientemente de la importancia que pueda tener, y que la tiene. La contemplación representa una oportunidad para reeducarse y para poder seguir viviendo auténticamente en una sociedad que propicia el eclipse de la persona y que anula o disminuye la probabilidad de una relación con nuestra propia hondura. Aunque esto que acabo de decir creo que no es exacto: no se trata de una relación con la propia hondura, sino de «ser» en toda nuestra plenitud, ya que cuando vivimos en la periferia de lo mundano no «somos» realmente, somos pero menos, vivimos bajo nuestras máscaras –que diría Zambrano–. «Ser» implica «vivir en la hondura», vivir desde el centro y no desde la periferia.

Ahora bien, como estamos acostumbrados a un mundo acelerado, sin reposo, puede ocurrir que al detenernos o al serenar nuestra mente nos sintamos desorientados; ¡tan acostumbrados estamos a vivir con normalidad la anormalidad! De lo que se trata es de activar esa naturaleza profunda que somos. Porque hemos ido perdiendo continuidad con nuestra profundidad y nos hemos instalado en lo exterior, nos hemos identificado con nuestras máscaras, con esos modos superficiales de ser en los que estar en lo cierto y darse seguridad son más importantes que estar en la verdad... Nos cuesta buscar de verdad *la* verdad; nos suelen bastar *nuestras* verdades y certezas.

A mi modo de ver, la filosofía debe llevarnos a esa especie de transformación personal que nos convierta en auténticos buscadores de la verdad, descentrándonos de nosotros mismos. La filosofía se distancia así de la erudición para arrimarse a la vocación. Si la actitud del docente no es la actitud de búsqueda por la salvación de una vida (la suya propia en primera instancia, y la de sus alumnos en segunda), ¿podremos enseñar lo que es la filosofía en su radicalidad? Ahora bien, ¿cómo se transmite esta dimensión vocacional? Zubiri lo articula alrededor de dos conceptos: habla del ejemplo y del silencio¹⁴.

- El primer ingrediente es el del *ejemplo*. No puede ejercerse ya no la docencia, sino la propia tarea filosófica, si no va acompañada de esta entrega total al gran problema filosófico que es la comprensión de la propia existencia y de la realidad. Sólo cuando conscientemente se adopte esta actitud de búsqueda de la verdad (voluntad de verdad, parafraseando al fantástico libro

¹⁴ Cf. ZUBIRI, X.: «Filosofía del ejemplo», en *Revista de Pedagogía* (1926), pp. 289-295.

- de Diego Gracia) se estará ejerciendo auténtica y honestamente el ejercicio filosófico, y por ende podrá ser transmitido en cualquier situación, también en la docencia. La filosofía dejará de ser una mera dedicación para convertirse en una actitud que permea todas las acciones del docente; y que, por ende, se transmitirá en todo aquello que hagamos. Que el alumno recoja el testigo o no, supongo que ya no está en nuestras manos.
- El segundo ingrediente es el *silencio*. El silencio al que se refiere Zubiri no es evidentemente el silencio de aislarnos de todo y de todos, sino el de la creación de un ámbito que posibilite al ser humano el encuentro real consigo mismo, con los demás y con las cosas. En el pensar zubiriano, es en nuestro interior donde han de resonar los interrogantes últimos de la existencia; un resonar que se descubre en las entrañas de nuestro ser, y que nos pone en contacto con la existencia de la realidad en sentido amplio, y con la problemática tarea filosófica de articularla intelectualmente. Es una soledad que no sólo no nos aísla, sino que es condición de posibilidad para –digamos– que la realidad *resuene* en nosotros, y poder así aprehenderla en su más íntima esencia; y ello porque, en definitiva, hemos abierto la vía a nuestra propia realidad más íntima y profunda, antesala de un encuentro auténtico con el otro y con lo otro. ¡Qué otra cosa es esto sino el camino de iniciación a la contemplación!

5. Conclusión

Leí recientemente en las redes sociales una frase que decía algo así: «La vida radica en retirar lo que sobra: el escultor quita piedra; el poeta, palabras; el músico, sonidos; el místico, todo». Al contemplativo (creo que la mística es un grado excelso de contemplación) efectivamente le sobran muchas cosas; y ya no tanto a nivel externo –que también– sino sobre todo interno; no se trata únicamente de hacer silencio ambiental, sino también silencio corporal y sobre todo silencio mental. Pero para quitar todo eso, es preciso previamente ser conscientes de que todo aquello que tenemos que quitar está ahí, de que tenemos «ruidos» ambientales, corporales y mentales; y no sólo de que esos ruidos están ahí, sino de que están ahí y podrían no estar, de que, en un momento dado, sobran, estorban... y los podemos quitar.

Es por esto por lo que entiendo que lo que hay que hacer es ayudar al alumno a hacerle ver todo aquello que por acostumbrado no

es capaz de detectar, todo aquello que por cotidiano no ve. Y ¿qué es aquello que no ve? Pues precisamente lo más diáfano, la realidad en su pureza, en su sencillez, en su claridad; tenemos tendencia a ver las cosas no como son, sino filtradas por nuestros esquemas sensitivos y cognoscitivos, que si bien son nuestro modo necesario de relacionarnos con la realidad, no es infrecuente que se conviertan en tergiversaciones de la misma, impidiéndonos un auténtico encuentro con ella. Creo que hemos de aprender a volver a ver las cosas como son, a volver a vernos a nosotros como somos, quitándonos las gafas que llevamos puestas, o por lo menos «graduándolas» lo máximo posible contando con nuestras limitaciones e imperfecciones.

Y a ello la filosofía también puede ayudar. Porque –una vez más– la filosofía no es únicamente un saber teórico; efectivamente implica un saber, pero no un saber por el saber, sino un saber experiencial para aplicarlo a nuestras vidas, a nuestro modo de vivir. Y si la filosofía nos tiene que ayudar en el ámbito vital, es preciso que sus categorías no sean únicamente las cognitivas, sino que también entren en juego las relacionadas con la narratividad de nuestras vidas, con nuestras biografías. Porque de lo que se trata es de «saber estar en la realidad»; o mejor dicho, «saber estar *fruitivamente* en la realidad», como decía Zubiri. Y por desgracia, hemos perdido ese contacto íntimo y fruitivo con la realidad. Seguramente, porque no se nos ha acabado de enseñar a caminar en esa dirección.

Ese estar fruitivo pasa por saber mirar y estar en la realidad no desde una actitud miope, sino creando ámbitos relacionales con los elementos de nuestro entorno y con las personas que nos rodean¹⁵. Y aunque suene paradójico, debemos recuperar un ámbito de relación también con nosotros mismos, pues nos hemos cosificado, nos hemos objetualizado, nos hemos enajenado. Hemos de desarrollar nuestras potencias y facultades en esa dirección de re-descubrimiento de la realidad y de nuestra interioridad; hemos de desarrollar nuestras capacidades antropológicas para dar en cada momento lo mejor de nosotros mismos, para descubrir las mejores posibilidades que nos permitan desplegar nuestra mejor versión. Y hemos de hacerlo de dentro afuera, no de fuera adentro. Hemos de ser conscientes de que con lo que nos es dado (educación, sociedad...) no está todo dicho; es más, ni siquiera está dicho lo más importante. Lo más im-

¹⁵ Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A.: «La pedagogía de la admiración y su fecundidad educativa», en: http://www.riial.org/espacios/dpersona_doc3pa.pdf [3 de marzo de 2015].

portante es qué hacemos nosotros con aquello que nos es dado, cómo lo asumimos en nuestros proyectos vitales, para lo cual podemos quedarnos en lo externo o, sin prescindir de ello, trabajar en la recuperación de nuestra intimidad.

Sólo podremos estar auténticamente en la realidad si nos relacionamos auténticamente con nosotros mismos, si somos capaces de hacer funcionar equilibradamente esas dos «fuentes de alimentación», lo que pasa por recuperar nuestra intimidad, la gran olvidada. Nuestra relación con la realidad es paralela a nuestra relación con nuestra intimidad. El acceso a nuestra intimidad no sólo no nos aísla, sino que nos capacita para una aprehensión de lo real en su más íntima esencia, y ello porque nos estamos abriendo a nuestra propia realidad más íntima y profunda.

Se da así un diálogo entre nosotros y la realidad, entre nosotros y su intelección; de modo que el ser humano no sólo entiende la verdad, sino que queda configurado por ella, porque la realidad es primariamente verdad real, física, sentiente:

«La verdad no solamente es verdad en el sentido de que ahí está. Precisamente porque la verdad la ha conquistado el hombre primaria y radicalmente bajo la forma de verdad real, afectando impresionadamente al sujeto que la entiende por vez primera, toda verdad decanta en el hombre algo distinto de su propia e intrínseca verdad: a saber, la experiencia de esa verdad, el momento experiencial de la verdad»¹⁶.

La instalación en la verdad configura al hombre instalado en ella. Hablar de inteligencia, realidad y verdad no es sino hablar de lo mismo pero desde diferentes perspectivas: «la de la aprehensión intelectual, la de lo real aprehendido intelectivamente y la de la intrínseca pertenencia de lo aprehendido y de la aprehensión»¹⁷. Y es por esta configuración que suele ocurrir que a las personas así configuradas la verdad de las cosas les resulte como más familiar, porque se encuentra instalado realmente en la realidad. Este trato del hombre con la verdad en que se encuentra instalado, provoca una configuración de la inteligencia según dicha experiencia, como dice un poco más

¹⁶ ZUBIRI, X.: *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 149.

¹⁷ GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J.: «La doctrina de “la verdad real” en Xavier Zubiri», en CASTELLOTE, S. (ed.): *Verdad, percepción, inmortalidad. Miscelánea en homenaje al profesor Wolfgang Strobl*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1995, p. 289.

adelante el filósofo vasco: «la verdad afecta al hombre en esta forma de experiencia, y en esa experiencia la inteligencia no sólo posee la verdad, sino que además se halla configurada, adquiere en cierto modo la figura misma de la verdad». Afirmación que es fundamental: la inteligencia así instalada y configurada, va adquiriendo en cierto modo «la figura misma de la verdad»; el ser humano va configurando su sustantividad real, se va realizando... realización de la que no es ajena la acción contemplativa.

6. Bibliografía

- CABALLERO, N.: *Una sociedad de sonámbulos satisfechos*. Edicep, Valencia, 1987⁶.
- : *Evangeliza tu cuerpo*. El Perpetuo Socorro, Madrid, 2012.
- ESTEVE, A.: «Consideraciones fundamentales sobre el problema de Dios y la religión en Xavier Zubiri», en *Teología Espiritual* LXI (2017), pp. 231-252.
- : «La fundamentación zubiriana de la pedagogía de López Quintás», en *Quaderns de filosofia* IV.1 (2017), pp. 47-55.
- GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J.: «La doctrina de “la verdad real” en Xavier Zubiri», en CASTELLOTE, S. (ed.): *Verdad, percepción, inmortalidad. Miscelánea en homenaje al profesor Wolfgang Strobl*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1995, pp. 289-313.
- JUAN DE LA CRUZ, Santo: *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994¹⁴.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Estética de la creatividad*. Rialp, Madrid, 1998.
- : «La pedagogía de la admiración y su fecundidad educativa», http://www.riial.org/espacios/dpersona_doc3pa.pdf [3 de marzo de 2015].
- MARCOS, J.A.: «La atención amorosa en clave de presencia: Juan de la Cruz», en *Revista de Espiritualidad* 64 (2005), pp. 253-278.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, 10 vol. Revista de Occidente, Madrid, 1964⁶.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: «Inteligencia y afectos en los textos de Rof Carballo», en PIÑAS MESA, A. (ed.): *Psicosomática, medicina y filosofía*. UTP, Loja (Ecuador), 2016, pp. 13-30.
- : «Lo originario en el pensamiento religioso de María Zambrano», en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 7 (2005), pp. 78-83.
- TERESA DE JESÚS, Santa: *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006⁹.

Entre la filosofía y la contemplación

- ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012.
- : *El hombre y la verdad*. Alianza / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.
- : «Filosofía del ejemplo», en *Revista de Pedagogía* (1926), pp. 289-295.

Recibido el 4 de julio de 2018

Aceptado el 31 de diciembre de 2018

Alfredo Esteve Martín
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
alfredo.esteve@ucv.es