

## ACTOS ESPIRITUALES

Antonio González

En nuestra época se habla nostálgicamente de “espiritualidad” y a veces, posiblemente con razón, se la contrapone a la “religión”. El problema, claro está, consiste en definir ambos términos. Con frecuencia, la “religión” parece referirse a procesos colectivos, dotados de cierta institucionalidad, mientras que lo espiritual reserva a veces para técnicas individuales meditativas, a las que a veces se atribuye un cierto origen oriental. Una distinción obviamente muy superficial, que ignora lo esencial de la espiritualidad. Y es que, antes de hacer distinciones superficiales, conviene aclarar qué se entiende por “espíritu”.

Se suele señalar que la antropología hebrea, a diferencia de la helénica, es “unitaria”. Como toda afirmación general, se podrían hacer muchas matizaciones. Así, por ejemplo, se debe insistir en que el “dualismo griego” es más bien característico de ciertas tradiciones que culminan en el platonismo, y no caracteriza necesariamente a todos los pensadores helénicos. Además, hay que tener en cuenta que lo que alegremente se llama “dualista” puede no ser otra cosa que una distinción, tal vez necesaria, de aspectos que pertenecen unitariamente a una realidad que, en su constitución propia, sería indivisible. De hecho, el pensamiento hebreo tiene que distinguir diversos aspectos en



el ser humano, sin que por eso se niegue su unidad fundamental. Por eso el hebreo nos puede hablar de “carne” (*basar*), “ánima” (*nefesh*), “espíritu” (*ruaj*), “corazón” (*lev*), etc.

Hemos dicho justamente “aspectos”, y no hemos introducido el término “alma”, sino “ánima”, para traducir el hebreo *nefesh*. Mientras que en castellano el término “alma” suele utilizarse para hablar de una sustancia inmortal, independiente del cuerpo, no sucede lo mismo en el pensamiento hebreo. De hecho, el “ánima” puede estar perfectamente muerta sin que por ello deje de ser tal.<sup>1</sup> De ahí la importancia de subrayar que no estamos hablando de “partes” del ser humano, sino simplemente de aspectos, o dimensiones, del mismo. Por eso no tie-

<sup>1</sup> Cf. Lv 18:28; 21:11; Nm 5:2; 6:6; etc.

ne mucho sentido hablar de antropología “bipartita” o “tripartita” para caracterizar al pensamiento hebreo. Precisamente porque no hay un “corte” (τομή), o varios, en la unidad del ser humano, tampoco parece adecuado hablar de antropología “dicotómica”, “tricotómica”, etc.

Si se trata de aspectos, incluso la limitación a tres de ellos puede parecer arbitraria. Ello no obsta para que un cierto uso de tres términos (espíritu, ánima, cuerpo), tal como lo encontramos en el Nuevo Testamento (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα),<sup>2</sup> haya sido particularmente influyente en la antropología cristiana posterior. También aquí hay que subrayar que el autor del texto, Pablo de Tarso, no está propiamente distinguiendo entre “partes” del ser humano, sino simplemente entre aspectos o dimensiones del mismo. Por ello Pablo puede hablar también de un “cuerpo espiritual”, en contraste con un “cuerpo anímico”.<sup>3</sup> La “espiritualidad” o la “animosidad” serían caracteres del cuerpo, y no partes distintas del él. De ahí que la distinción entre estos tres términos no obste para la afirmación inequívoca de su unidad (ὁλόκληρον ὕμῶν).<sup>4</sup> En el pensamiento paulino, a diferencia de lo que sucede en el dualismo filosófico, el “espíritu” (πνεῦμα) no equivale al alma o “ánima” (ψυχὴ), y tampoco se contrapone al cuerpo (σῶμα), sino más bien a la “carne” (σὰρξ).<sup>5</sup>

Obviamente, la distinción de aspectos en el ser humano no requiere, como en el caso de las diferenciaciones metafísicas, una clasificación cerrada y definitiva, sino que puede ser muy relativa al contexto de su uso. Para tratar de conciliar, a veces un tanto artificialmente, las afirmaciones de dos términos (carne-espíritu) con las que mencionan tres (cuerpo-ánima-espíritu), la interpretación cristiana posterior ha tendido a señalar que la carne podría abarcar el alma y el cuerpo, diferenciándolas del espíritu. Con ello se hacía valer uno de los énfasis principales del lenguaje neotestamentario: la vida “anímica” sería una vida “carnal”, en cuanto que recurre a las propias fuerzas y recursos, a diferencia de la vida propiamente “espiritual”, que entra en comunicación con el poder mismo de Dios.<sup>6</sup> Este uso del término “espíritu” pone un acento distinto del que todavía aparecía en los textos hebreos, donde el “soplo” (*ruaj*) espiritual podía ser todavía atribuido a los animales.<sup>7</sup>

Frente al uso neotestamentario, habría que señalar que los primeros teólogos cristianos pronto interpretaron la distinción “tri-aspectual” del Nuevo Testamento en forma más bien “tri-partita”, haciendo uso de metáforas espaciales. Así, por ejemplo, Justino Mártir nos puede decir que el cuerpo es la casa del ánima, y el ánima la casa del espíritu.<sup>8</sup> Tendríamos así un esquema de círculos concéntricos, donde el espíritu designaría lo más recóndito del ser humano. Esto ha tenido un

2 Cf. 1 Ts 5:23.

3 Cf. 1 Co 15:44.

4 Cf. 1 Ts 5:23.

5 Cf. 2 Co 7:1, etc.

6 Cf. 1 Co 3:1; Jud 1:19; etc.

7 Cf. Sal 104:29; 146:4.

8 Cf. Justino, De resurrectione, X.

influjo importante en la tradició posterior. Ahora bien, el discurso sobre “partes” entraña rápidamente el planteamiento de cuestiones ontológicas. Así, por ejemplo, Taciano distinguía entre dos tipos de espíritu, uno de los cuales podría ser llamado “ánima”, y sería material, mientras que



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

el segundo, el espíritu propiamente dicho, sería superior a la materia.<sup>9</sup> Desde un punto de vista en apariencia semejante, Orígenes nos puede decir entonces que el ánima es algo intermedio entre la carne débil y el espíritu voluntarioso.<sup>10</sup>

Se trata solamente de una apariencia. Notemos de entrada que Orígenes parece hacer equivalentes la carne con el cuerpo, con lo que estaría posibilitando una lectura más platonizante de los textos neotestamentarios. Orígenes escribe ya en el siglo III, mientras que Justino y su discípulo Taciano lo hacían un siglo antes. No sólo eso. Justino era de origen samaritano, y Taciano era sirio. Por eso no es

extraño que fueran más conscientes de las diferencias entre la perspectiva bíblica y la platónica. Justino tuvo que abandonar el platonismo de su formación filosófica inicial para hacerse cristiano. Para Platón, el ser humano no es el cuerpo, ni la unión entre el alma y el cuerpo, sino solamente el alma.<sup>11</sup> Y, como en el alma es posible distinguir entre lo concupiscible, lo irascible y lo racional, solamente esto último merece ser considerado como el “hombre interior”, destinado a regir todo lo demás.<sup>12</sup> En cambio, Ireneo de Lyon, a finales del siglo segundo, no sólo usaba los tres términos neotestamentarios (cuerpo, ánima, espíritu) para referirse al ser humano, sino que subrayaba que solamente la unidad de estos tres términos es el verdadero ser humano.<sup>13</sup>

No cabe duda de que el platonismo terminó por imponerse en la teología cristiana, especialmente a partir del momento en que el llamado “giro constantiniano” hizo necesaria una lectura interiorizante, “espiritualizante”, y meramente simbólica, de la perspectiva práctica e histórica del Nuevo Testamento. ¿Qué otra cosa podían hacer los curtidos soldados romanos, ahora flamantes cristianos, con imperativos tales como el amor al enemigo? En general, el espíritu se identificó con el alma platónica, y la carne con el cuerpo. Sin embargo, no faltaron intentos brillantes de mantener la perspectiva triádica del Nuevo Testamento, recurriendo a una cierta colaboración

9 Cf. Taciano, *Ad graecos*, XII.

10 Cf. Orígenes, *De principiis*, VIII, 4.

11 Cf. Platón, *Alcibiades*, 129 b - 130 c.

12 Cf. Platón, *Republica*, 589 a-b.

13 Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V, 6.

entre el dualismo platónico y el hilemorfismo aristotélico. Por una parte, Tomás de Aquino sigue a Aristóteles, afirmando que el alma es forma del cuerpo, que enlaza con la idea de que el alma es precisamente aquello que lo “anima”, como principio de la vitalidad corporal. Pero, por otra parte, según Tomás, el alma sería una sustancia espiritual, que puede existir sin la materia, y que sería el sujeto de los actos espirituales. Con esto, Tomás puede distinguir entre dos principios fundamentales, el alma y el cuerpo, al tiempo que reconoce diversos tipos de actividades: las orgánicas, las relativas a la vitalidad del cuerpo, y las propiamente espirituales.<sup>14</sup> Se trata de una distinción que hizo fortuna, y que encontramos todavía en Lutero.<sup>15</sup>

Esta distinción entre los principios metafísicos de fondo (alma y cuerpo para Tomás) y las diversas actividades puede resultar muy útil desde un punto de vista fenomenológico. Los presuntos principios metafísicos serían un intento de explicar aquello que está dado en nuestra experiencia, y cuyo análisis constituye el punto de partida de todas las explicaciones ulteriores. Desde esta actitud fenomenológica, Max Scheler trató de restablecer una antropología triádica. En su *Ética*, Scheler propuso una distinción entre el mero sentimiento, carente de intencionalidad (*Gefühl*), y lo que podríamos llamar “percepción afectiva” (*Fühlen*), que es justo la que capta los valores. Sin embargo, la

captación de los valores no es la única tarea propia de la ética. Hay que elegir entre ellos, estableciendo jerarquías de valores. Con esto Scheler está proponiendo una distinción entre diversos modos de sentir. En primer lugar, estarían lo que Scheler llama “estados” sentimentales, que no serían propiamente intencionales, por más que puedan ser término de un sentir intencional ulterior. En segundo lugar, nos encontramos con lo que Scheler denomina “funciones”, a diferencia de los estados. Las funciones no son estados cerrados sobre sí mismos, sino que tienen un carácter intencional, y por ello están vinculadas a la captación de diversos valores. Scheler posiblemente habla de funciones en el sentido de que ellas no son el resultado de una elección personal, sino que suceden por sí mismas, como cuando vemos, olemos, o deseamos algo.<sup>16</sup> En cambio, en el tercer nivel, estarían los actos propiamente dichos. Los actos son los que llevan a cabo la preferencia entre distintos valores, y en este nivel superior es donde habría que colocar los actos de amor. A diferencia de las funciones, que son observables, y que por tanto pueden ser objeto de la psicología introspectiva, los actos no son objetivables, y solamente se pueden comprender en la coejecución de los mismos.<sup>17</sup>

14 Cf. Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a 1, ad. 9-10.

15 Cf. M. Lutero, *Werke*, vol. 7, pp. 550-551.

16 Cf. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913), traducción castellana de Hilario Rodríguez Sanz y Juan Miguel Palacios con el título *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, 2001, p. 518.

17 Cf. *ibid.*, pp. 356-369.

Estas distinciones en el sentir se corresponden, entonces, a tres niveles antropológicos distintos, aunque no independientes entre sí. Tendríamos, por un lado, el cuerpo en un sentido fenomenológico, como “cuerpo vivido” (*Leib*). En este nivel, hay una especie de estrato básico, anterior a las vivencias intencionales que el yo pueda tener respecto al propio cuerpo, y que Scheler denomina “corporeidad vivida” (*Leiblichkeit*). Del mismo modo que el yo kantiano acompaña a todas las vivencias anímicas, el cuerpo vivido acompaña a todas las sensaciones corporales. Por su lado, las funciones, a diferencia de los estados, harían referencia al “yo”,<sup>18</sup> y serían el ámbito propiamente anímico. Entonces cabe distinguir entre fenómenos orgánicos, que son extensos (como sucede cuando sentimos un dolor que se sitúa en un lugar de nuestro cuerpo) y los fenómenos anímicos propiamente tales, referidos al yo, como serían la tristeza, o la melancolía, que carecen de extensión.<sup>19</sup> Ahora bien, queda un ámbito superior, que es el de los actos, y que caracteriza a la persona. La persona, para Scheler, no es el yo, ni una sustancia, ni un simple punto de partida de actos, sino la unidad ontológica concreta de los actos de más diverso carácter. La persona está entonces completa en cada acto, sin que sin embargo su ser se agote en ellos.<sup>20</sup> Lo espiritual designaría precisamente el ámbito de lo personal, a diferencia de lo meramente psíquico. Mientras que lo psíquico puede ser objetivable, la perso-

na solamente se podría aprehender en la realización de los actos personales.<sup>21</sup>

Max Scheler elaboró, desde este punto de vista, su propuesta antropológica. En la vida animal habría aparecido la inteligencia práctica, como su grado más alto, tal como podemos observar entre los grandes simios. Sin embargo, en el ser humano encontramos algo distinto, que es el espíritu. Mientras que lo anímico sería coextensivo con todo el cuerpo,<sup>22</sup> el espíritu designa un nuevo nivel, que ya no pertenece propiamente a la vida, aunque toma de ella sus energías. Se trata del nivel propio de la persona humana, que vive precisamente en la realización de sus actos personales. Desde este punto de vista, la persona no es un objeto, pero tampoco es simplemente un sujeto por detrás de los actos, sino más bien “un plexo y orden de actos, determinado esencialmente, y que se realiza continuamente a sí mismo y en sí mismo”.<sup>23</sup> Y esto significa que el espíritu es actualidad pura. Al realizar sus actos, la persona se realiza a sí misma, y precisamente por ello no es un sujeto detrás de los actos. Ello no significa que la persona simplemente se identifique con los actos ejecutados, sino que es siempre algo más que esos actos, aunque se realice en ellos. Algo que, posiblemente, no termina de quedar completamente claro en su antropología. Una falta de claridad que encontramos en su propia descripción de los actos.

21 Cf. *ibid.*, p. 517.

22 Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, traducción al castellano de José Gaos, titulada *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, 1982, pp. 91-92.

23 *Ibid.*, pp. 65-66.

18 Cf. *ibid.*, p. 518.

19 Cf. *ibid.*, pp. 547-548.

20 Cf. *ibid.*, pp. 515-516.

Tomemos, por ejemplo, un acto de visión. Desde el punto de vista de Scheler, más que ante un acto, estaríamos ante una función. Ella no se ejecuta, sino que es simplemente ejecutada: lo visto se me impone. Sin embargo, cabría preguntarse si se puede separar la visión como función del acto que ejecuto de “mirar”. Desde el punto de vista de lo visto, los contenidos pueden en principio ser idénticos, aunque en un caso estemos, según Scheler, ante una función que se ejecuta, y en el otro caso ante un acto que se realiza. Scheler añadiría que las funciones son objetivables, y entonces pueden ser objeto de la psicología. Claro está que Scheler piensa en la psicología introspectiva de su tiempo. Sin embargo, en ambos casos parece haber algo que no se puede objetivar. En el ver, y en el mirar, aparecen ciertos contenidos que son vistos, o mirados. Pero el aparecer mismo no aparece. Si entendemos los actos como “surgir de las cosas”, podríamos decir que tanto lo que Scheler llama actos, como lo que Scheler llama funciones, son un surgir de ciertas cosas, vistas o miradas. Por eso, propiamente, todos sería actos, y todos tendrían, en cuanto tales, un momento inobjetivable, que sería el mismo surgir de las cosas. Y ello no obsta para que todos los actos acontezcan corporalmente, y nuestro cuerpo, como ámbito del surgir de las cosas, no sea simplemente un objeto, como bien señala la fenomenología, sino también un cuerpo vivo, una “carne”.

¿Quiere decirse entonces que es necesario abolir la distinción scheleriana entre lo

anímico y lo espiritual? Las cosas posiblemente no sean tan sencillas. Y es que la distinción entre “ver” y “mirar” nos impone otras consideraciones. El mirar quiere ver, tiene la intención de ver. No se trata aquí de la intencionalidad como una captación de sentido. Tanto en ver una pluma como en mirar una pluma hay un momento de sentido. La intención que caracteriza al mirar no es la captación del sentido de lo visto, sino el “querer”, el momento volitivo en virtud del cual “queremos ver” algo. Ahora bien, el término “querer” es enormemente ambiguo en castellano. Tiene aspectos sentimentales, y de hecho se utiliza en el lenguaje del amor. Y, por su etimología (latín *quaerere*, “buscar”), tiene también connotaciones intelectivas, que son evidentes en compuestos tales como “inquirir”, “requerir”, etc. Algo semejante a la ἐνθύμησις de los griegos. Esto sin duda gustaría a Scheler, quien deseaba destacar el aspecto intelectual del *Fühlen*, directamente relacionado con estimación de los valores. Ahora bien, la ambigüedad lingüística no es óbice para que podamos intentar un análisis que nos muestre lo específico de las dimensiones intelectivas, afectivas y volitivas.

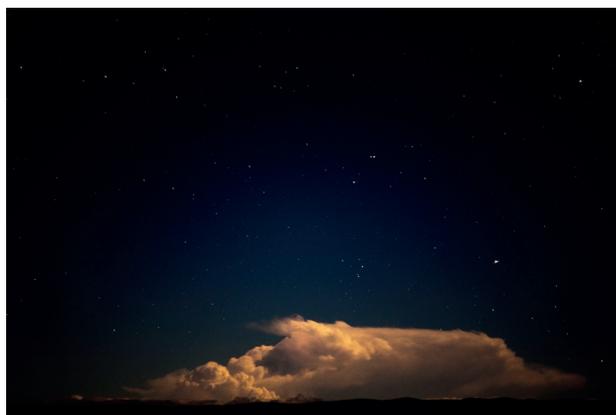


Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

En algunas presentaciones de su filosofía, Zubiri elaboró esta distinción siguiendo el esquema del arco reflejo. En el sentir humano habría tres momentos esenciales: la aprehensión en cuanto suscitante, la modificación del tono vital, y la respuesta. En el sentir propiamente humano, estos tres momentos quedarían afectados por la “formalidad de realidad”. El ser humano siente las cosas, en sus actos aprehensivos, como radicalmente distintas de sus actos. La aprehensión sería aprehensión de realidad, y por tanto tendría ya un carácter originariamente intelectual. Las cosas serían aprehendidas como radicalmente otras del acto mismo de aprehenderlas. Esta formalidad de realidad también transformaría la modificación tónica, que ahora sería un sentimiento de realidad. Finalmente, la respuestas, en la formalidad de realidad, serían estricta volición. Desde este punto de vista, el momento intelectual tendría una estricta prioridad, pues sería determinante de los otros dos momentos.<sup>24</sup> No han faltado, sin embargo, intentos de ver, en la aprehensión misma, el origen mismo de los sentimientos y las voliciones. Y es que la aprehensión de realidad no sólo tendría un momento de alteridad, sino también un momento de afección, que sería el origen de los sentimientos, y un momento de fuerza de imposición, que sería el origen de las voliciones.<sup>25</sup>

Todo ello tiene sin duda el mérito de mostrar el carácter “sentiente” no sólo de la

inteligencia humana, sino también de la vida sentimental y volitiva. Y, desde un punto de vista explicativo, cabría señalar que lo que acontece en el momento sentiente se conserva en todos los demás momentos de la vida intelectual, sentimental, y volitiva. Por ello, hasta el cálculo matemático más abstracto envolvería momentos sentimentales y volitivos, determinados por la aprehensión primordial de realidad. Ahora bien, un asunto es comprender que los momentos sentimentales y volitivos tienen su origen en la aprehensión primordial de realidad, y otro asunto muy distinto es mostrar analíticamente cuál sea ese momento sentimental y volitivo en cada acto, incluso en los actos aparentemente más alejados de su origen sentiente. Y para hacer esto tenemos que volvernos, de nuevo, sobre la estructura de todo acto.

Los actos, hemos dicho, son el surgir de las cosas. El término “cosa” designa aquello que surge en los actos, desde un color en un acto visual hasta un teorema matemático en un acto de postulación. Ahora bien, el surgir mismo, como acto, está “atemperado” a las cosas que surgen. Es lo que Heidegger llamaba *Beifindlichkeit* o, mejor, *Stimmung*. El “atemperamiento” no designa aquí un determinado sentir, a diferencia de otros, tal como podría ser la captación de calor o de frío.<sup>26</sup> Hablamos más bien de un carácter de todo acto, en cuanto tal. Todo acto tiene un “temple” afectivo, que per-

24 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, pp. 28-30; 281-285.

25 Cf. *ibid.*, pp. 31-34.

26 Así lo plantea a veces Zubiri, cf. *ibid.*, pp. 102-103, 106-107.

tenece, no a las cosas que surgen, sino al surgir mismo.<sup>27</sup> El surgir acontece con diversos matices placenteros o dolorosos, muy diversos en cada uno de los actos. Ahora bien, el “temple” no es solamente una “afección” por parte de lo que surge, sino también una dirección a lo que surge o una aversión respecto a ello. El surgir mismo acontece con diversos matices de atracción y de repulsión hacia lo que surge. En este sentido, podríamos decir que todo acto tiene una dimensión de “querer”, tanto en una dirección afectiva como en una dirección volitiva. Y este querer, en ambas direcciones, presenta una riqueza enorme de matices e intensidades. Así, por ejemplo, la diferencia entre ver y mirar no estaría en que solamente en el mirar haya un momento “qüerente”, porque el querer, en diversos modos, caracterizaría a todos nuestros actos. La diferencia entre ver y mirar estaría más bien en la diversidad de direcciones e intensidades afectivas y volitivas, que habría que analizar individualmente en cada caso.

Estas dimensiones afectivas y volitivas acontecen en el surgir mismo que caracteriza a todo acto. No son actos específicos, a diferencia de otros, ni es necesario recurrir a la estructura del arco reflejo. Y son dimensiones inseparables del carácter intelectual de todo acto. Como bien ha señalado Zubiri, lo intelectual no consiste primeramente en las operaciones lógicas o racionales, sino en la radical alteridad de las cosas respecto a nuestros propios actos, una alteridad

que sin embargo caracteriza a todo acto en cuanto tal. En virtud del acontecer de esa alteridad, podemos decir que los actos son intelectivos. Y, en el acontecer de esa alteridad, los actos son también una afección por lo que surge, y una dirección hacia lo que surge. En este sentido, los actos son “qüerentes” en el triple sentido del querer: los actos tienen constitutivamente una dimensión afectiva, una dimensión volitiva, y una dimensión intelectual. Se trata de dimensiones constitutivamente congéneres, que caracterizan a todo acto. Y a la unidad de estas tres dimensiones “qüerentes” la podemos denominar “ánima”. Lo anímico, en este sentido, está constitutivamente ligado al dinamismo de nuestros actos. De ahí la vinculación clásica entre lo anímico y la vitalidad. Lo anímico, así entendido, no es propiamente una sustancia llamada “alma”, situada más allá de los actos, sino primeramente la unidad, en el surgir mismo, de las dimensiones intelectivas, volitivas, y afectivas que caracterizan a todo acto en cuanto tal. La apelación al alma, o al cerebro, pertenece más bien al ámbito ulterior de las explicaciones antropológicas, las cuales parten del encuentro primordial con lo anímico de nuestros actos.

El término “espíritu” puede utilizarse para referirse al surgir mismo de todo acto. Ciertamente, todo acto es “anímico” (ψυχή, *nefesh*), porque su dinamismo “vital” está intelectual, afectiva y volitivamente constituido. Y, al mismo tiempo, todo acto es espiritual, porque consiste en un surgir

27 Cf. *mi Surgimiento*, Bogotá, 2013, pp. 265-278.

que no se objetiva como cosa. El espíritu, desde este punto de vista, designaría la pura transparencia de los actos en su inmediatez primera, como surgir que no surge, como aparecer que no aparece. Lo anímico es, entonces, una caracterización de lo espiritual, pero no lo espiritual mismo, que conviene al surgir en cuanto tal, en su inmediatez y transparencia primera. Se puede tener una vida anímica riquísima sin apenas barruntar lo espiritual. Ciertamente tiene razón Scheler cuando relaciona lo espiritual con la persona. Lo que sucede es que la persona no designa primeramente lo “espiritual” a diferencia de las otras dimensiones. Siguiendo la etimología latina popular, la persona designaría más bien el “personar” de los actos en la propia carne, y contiene entonces una referencia radical a la corporeidad. Solamente en un uso analógico, y en cierto modo impropio, como el que tiene lugar en la teología, puede el término “persona” ser utilizado para hablar de un “acto puro”.

Conviene observar que lo anímico, desde este punto de vista, se sitúa entre lo puramente espiritual y lo corpóreo, como de alguna manera entreveía la tradición. Sin embargo, lo anímico no es “cosa”, porque no es algo que surja en nuestros actos, sino más bien la fibra vital del mismo surgir. De ahí los límites de toda introspección que desee tratar los actos como cosas, para desarrollar a partir de ahí una consideración “científica” de los mismos. La psicología introspectiva, a pesar de las esperanzas concebidas a principios del

siglo XX, no fue viable como ciencia. Los actos ciertamente son accesibles para el ser humano. Son lo más inmediato a nosotros mismos, y en este sentido lo más accesible. Pero solamente lo son en su ejercicio. Por ello, la posible “cientificidad” de la psicología remite inexorablemente a lo conductual o a lo fisiológico. No es una mala noticia, sino más bien al contrario. Lo anímico, en cuanto carácter constitutivo de los actos, pertenece al ámbito del espíritu, y no al de los objetos que estudia la ciencia. El drama de la humanidad, que no es otro que el drama del egoísmo, es la consideración de las personas como cosas, que en último término deriva de la medición de la propia vida por las cosas. Es decir, por lo que surge en nuestros actos, y no por los actos mismos, por su espiritualidad.

Todo esto nos muestra que, al analizar los actos, lo corpóreo, lo anímico y lo espiritual no nos aparecen como “partes” que se pudieran distinguir dentro de una cosa, ni como cosas o sustancias diferentes entre sí. Lo corpóreo, lo anímico y lo es-



Foto d'Eugeni Gay. Sèrie L'illa quàntica

piritual constituyen una unidad indivisible. Los actos son inseparables de las cosas, porque son el surgir de las cosas. Y los actos acontecen en el aquí de la propia carne, como su *ubi* intrínseco. Los actos, en su dinamismo esencial, son intelectivos, volitivos y afectivos. En su transparencia inmediata, los actos, como surgir de las cosas, no son cosas, ni pueden ser tratados como cosas. De ahí su espiritualidad. Ahora bien, lo espiritual no designa ni ciertos tiempos de la vida humana, ni ciertas acciones, ni menos aún ciertas técnicas. Toda la vida humana es radicalmente espiritual, porque todo acto lo es. La “falta de espiritualidad” no es un descuido de ciertas actividades, sino el olvido radical de aquello que constituye lo más íntimo de la propia humanidad. Al mismo tiempo, lo espiritual acontece en formas “psíquicas” que incorporan la propia vida, el propio “querer” en todas sus dimensiones constitutivas. Y lo espiritual acontece siempre corporalmente. Toda la praxis humana, toda la vida del ser humano, es espiritual y al mismo tiempo anímica y corporal.

Lo espiritual, en este sentido, se distingue de lo religioso, si por tal se quiere designar aquella vinculación “re-ligada” entre la praxis humana y sus resultados, o aquel “releer” atento de las condiciones necesarias para obtener los efectos deseados, o también a las ulteriores institucionalizaciones de estos procederes. Pero lo espiritual se distingue también de las técnicas tardo-capitalistas de reducción del estrés, que simplemente quieren medicar los perjuicios más extremos de una vida

que se mide a sí misma por lo que produce. Tales concepciones de la espiritualidad fácilmente participan de la reducción del ser humano a cosa manejable técnicamente, y en cuanto legitiman las técnicas presuntamente espirituales en virtud de sus resultados, son esencialmente “religiosas”, en el sentido más negativo de la expresión. La espiritualidad auténticamente humana es libre de toda manipulación, de toda tecnificación, porque es libre de todo resultado. La espiritualidad acontece en el núcleo mismo de lo personal, en libertad de todo resultado. Y acontece precisamente como posibilidad de comunión personal con todo aquello que es espiritual, con otros seres humanos, o con un Espíritu distinto de toda cosa, en el fondo del surgir de todas ellas.