

Fundamentos Filosóficos — DE LA — Conciencia

EN LA EDAD MEDIA.
HASTA EL SIGLO XIII

EDUCACIÓN TRANSDISCIPLINAR

Volumen 6

Juan Miguel Batallosa Navas

Fundamentos filosóficos

CONCIENCIA



En la Edad Media. Hasta el siglo XIII

EDUCACIÓN TRANSDISCIPLINAR

Volumen 6

Juan Miguel Batalloso Navas

Diseño de la cubierta: ChatGPT, 2026 y Juan M. Batalloso

Edita: KRISIS. <https://batalloso.com>. Cala (Huelva) -España-, 2026.

ISBN: 978-84-09-83735-9

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	15
1.- LA CONCIENCIA MEDIEVAL: CONTEXTO	23
1.1.- EN LA ALTA EDAD MEDIA.....	25
1.2.- EN LA PLENA EDAD MEDIA.....	26
1.3.- EN LA BAJA EDAD MEDIA.....	28
1.4.- LA IGLESIA COMO PODER UNIVERSAL.....	29
1.5.- REVOLUCIÓN EDUCATIVA Y TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO	30
1.5.1.- El Renacimiento Carolingio: Primera Revolución Educativa (siglos VIII-IX).....	31
1.5.2.- La Recuperación del conocimiento clásico	32
1.5.3.- El Nacimiento de las Universidades Medievales (XII-XIII)	33
1.5.4.- El Método Escolástico	36
2.- AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)	39
2.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	42
2.2.- IMPORTANCIA E INFLUENCIA	45
2.3.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	47
2.3.1.- La interioridad como lugar de conocimiento	48
2.3.2.- Temporalidad de la Conciencia.....	52
2.3.3.- La voluntad dividida y la experiencia de la temporalidad	55
2.3.4.- Método autobiográfico y autognosis	58
2.3.5.- La insondable profundidad de la propia identidad.....	60
2.3.6.- Fenomenología de las tentaciones	61
2.3.7.- Dimensión social de la conciencia	62
2.3.8.- El legado de Agustín para la comprensión de la conciencia	62
2.4.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	63
3.- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA (CA. 450–CA. 520).....	67

4.2.4.- Libertad de la voluntad: autonomía y desarrollo de la conciencia moral	113
4.2.5.- Autonomía absoluta de la voluntad	115
4.2.6.- La doble estructura de la voluntad.....	116
4.2.7.- El argumento ontológico como ejercicio de conciencia reflexiva	118
4.2.8.- Contemplación y transformación de la conciencia	120
4.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	122
4.3.1.- Teorías de Orden Superior.....	123
4.3.2.- Metacognición e introspección	124
4.3.3.- Teorías de la auto-representación	125
4.3.4.- Teorías de la voluntad libre y el libertarismo agente	125
4.3.5.- Conciencia fenomenal y experiencia contemplativa	127
4.3.6.- Teorías del espacio de trabajo global.....	129
4.3.7.- Conclusión	130
5.- PEDRO ABELARDO (1079-1142).....	131
5.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS, CONTEXTO Y OBRAS.....	133
5.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	136
5.2.1.- Direccionalidad Mental y Contenido Proposicional	137
5.2.2.- Conciencia Moral como Autoconocimiento	138
5.2.3.- La Razón como fundamento de la conciencia moral	139
5.2.4.- La Autonomía de la Conciencia Individual.....	140
5.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	142
5.3.1. La intencionalidad y la fenomenología contemporánea	144
5.3.2.- Neurociencia de la conciencia moral.....	145
5.3.3.- Psicología del desarrollo moral: de Piaget a Kohlberg.....	146
5.3.4.- Metacognición y autoconciencia reflexiva	146
5.3.5.- Conciencia errónea y teoría del error moral	147
5.3.6.- Neuroética, libre albedrío y responsabilidad moral.....	149

5.3.7.- Identidad personal y continuidad del yo	152
5.3.8.- Educación de la Conciencia y pedagogía moral contemporánea	154
6.- BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153)	159
6.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	162
6.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	165
6.2.1.- El autoconocimiento como fundamento de la conciencia.....	165
6.2.2.- Los cuatro grados del amor como itinerario de la conciencia	166
6.2.3.- La dignidad del alma como imagen y semejanza divina	168
6.2.4.- El libre albedrío y la gracia en la dinámica de la conciencia..	169
6.2.5.- La experiencia mística y el conocimiento por connaturalidad	170
6.2.6.- La conversión como proceso de transformación de la conciencia	171
6.2.7.- La contemplación como integración de acción y conciencia .	172
6.2.8.- Significado y actualidad de sus aportaciones	172
6.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	173
6.3.1.- El autoconocimiento como fundamento: correlatos con la metacognición	174
6.3.2.- Los grados del amor y el desarrollo de la conciencia.....	175
6.3.3.- La psicología afectiva de Bernardo y la neurociencia de las emociones.....	176
6.3.4.- Humildad y autoengaño: correlatos con la psicología cognitiva	177
6.3.5.- La experiencia mística y los estados de conciencia	178
6.3.6.- El cuerpo en la experiencia espiritual.....	179
6.3.7.- Deseo, carencia y motivación: correlatos psicodinámicos	180
6.3.8.- El conocimiento por connaturalidad y la epistemología afectiva	181
6.3.9.- La transformación de la conciencia y la neuroplasticidad.....	182

6.3.10.- Comunidad y conciencia intersubjetiva	182
6.3.11.- Conclusión: la vigencia de Bernardo para una ciencia contemplativa de la conciencia	183
7.- HUGO DE SAN VÍCTOR (C. 1096-1141)	185
7.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	186
7.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	191
7.2.1.- El conocimiento como autoconciencia y transformación interior	191
7.2.2.- La teoría de los tres ojos del conocimiento	192
7.2.3.- El mundo como libro: La conciencia lectora de la realidad	194
7.2.4.- El itinerario de la conciencia	196
7.2.5.- La clasificación de los saberes y la arquitectura de la conciencia	198
7.2.6.- El Arca de Noé: símbolo de la conciencia integrada	199
7.2.7.- La educación como obra de restauración.....	200
7.2.8.- La unidad de conocimiento y amor	201
7.2.9.- Conclusión	202
7.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	203
7.3.1.- La teoría de los tres ojos y la epistemología integral de Ken Wilber	204
7.3.2.- Paulo Freire y la concientización como despertar de la conciencia crítica	205
7.3.3.- El aprendizaje transformativo de Jack Mezirow	206
7.3.4.- La pedagogía contemplativa y el movimiento de mindfulness en educación.....	206
7.3.5.- La hermenéutica filosófica	208
7.3.6.- Educación holística y desarrollo integral de la persona	209
7.3.7.- La psicología transpersonal y los estados expandidos de conciencia	211
7.3.8.- El mundo como texto: Ecología profunda y lectura de la naturaleza.....	212

7.3.9.- La actualidad de Hugo de San Víctor para una Educación de la Conciencia	213
8.- BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO (1217 -1274).....	215
8.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	219
8.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	225
8.2.1.- La Teoría de la Iluminación	226
8.2.2.- El itinerario de la mente a Dios.....	227
8.2.3.- La triple vía	229
8.2.4.- El ejemplarismo: la conciencia como espejo de lo real	230
8.2.5.- La sindéresis y la conciencia moral.....	231
8.2.6.- Unidad del saber y conciencia integral.....	231
8.2.7.- La dimensión afectiva del saber	232
8.2.8.- Vigencia y relevancia para la Educación de la Conciencia	233
8.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	234
8.3.1.- La conciencia como fenómeno multinivel.....	235
8.3.2.- La cognición corporizada	236
8.3.3.- Neurociencia afectiva	237
8.3.4.- Memoria autobiográfica.....	238
8.3.5.- La Teoría de la Información Integrada	239
8.3.6.- Neurociencia contemplativa	239
8.3.7.- Fenomenología de la receptividad	241
8.3.8.- Biosemiótica y ecología de la mente	242
8.3.9.- Transdisciplinariedad y pensamiento complejo	243
8.3.10.- Educación contemplativa y desarrollo integral	244
8.3.11.- Complementariedad entre primera y tercera persona	245
8.3.12.- Conclusiones.....	246
9.- TOMÁS DE AQUINO (1225-1274).....	255
9.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	258
9.1.1.- Contexto familiar y local	259

9.1.2.- Acontecimientos, eventos y circunstancias existenciales	260
9.1.3.- Formación cultural, filosófica y teológica.....	263
9.1.4.- Obras: producción literaria y principales tratados	264
9.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	267
9.2.1.- El Sensus Communis.....	268
9.2.2.- El Intellectus Agens	270
9.2.3.- La Conciencia Acompañante	271
9.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	272
9.3.1.- Teoría de la intencionalidad y representación mental.....	272
9.3.2.- Teoría del procesamiento jerárquico y abstracción	274
9.3.3.- Teoría de la percepción y cognición encarnada	275
9.3.4.- Teoría de la autoconciencia y metacognición.....	276
9.3.5.- Teoría de los hábitos y neuroplasticidad	276
9.3.6.- Teoría de las emociones y neurociencia afectiva.....	277
9.3.7.- Teoría del conocimiento habitual y procesamiento implícito	277
9.3.8.- Teoría de la verdad y coherencia representacional	278
9.3.9.- Valoración crítica para la Educación y Pedagogía de la Conciencia	279
10.- RAMON LLULL (1232-1316).....	283
10.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	283
10.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES.....	288
10.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS.....	291
11.- JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308).....	295
11.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	297
11.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES.....	302
11.2.1.- La primacía de la voluntad	303
11.2.2.- Conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo.....	304
11.2.3.- El principio de individuación (<i>Haecceitas</i>)	305

11.2.4.- La univocidad del ser y el objeto del intelecto	306
11.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	306
11.3.1.- La haecceidad y las teorías contemporáneas de la singularidad de la conciencia.....	306
11.3.2.- El voluntarismo escotista y los debates contemporáneos sobre la libertad.....	308
11.3.3.- Conocimiento intuitivo y fenomenología de la conciencia ..	309
11.3.4.- La conciencia del Yo y la identidad personal	309
11.3.5.- Trascendencia de Escoto para la Educ. de la Conciencia.....	310
12.- REFERENCIAS.....	313

Presentación

Este libro no es una simple recopilación de datos históricos ni un catálogo de autores medievales. Es, más bien, una *exploración apasionante de cómo la conciencia humana se pensó, se experimentó y se transformó* durante los siglos que van desde la caída del Imperio Romano hasta el esplendor de la escolástica del siglo XIII.

Durante más de mil años, en monasterios, escuelas catedralicias y en las primeras universidades europeas, generaciones de pensadores elaboraron una arquitectura conceptual extraordinariamente creativa para comprender la interioridad humana, sus facultades, su relación con lo divino, su dimensión ética y sus posibilidades de transformación. Lejos del oscurantismo que el prejuicio renacentista nos legó, la Edad Media fue un periodo de extraordinaria creatividad intelectual y espiritual, donde se fraguaron categorías, métodos y comprensiones que siguen siendo relevantes para cualquier proyecto de Educación de la Conciencia.

Este libro está especialmente concebido y realizado para conocer y comprender los fundamentos filosóficos de la conciencia en la Edad Media porque la conciencia no surgió como objeto de estudio en el siglo XVII con Descartes, como suele creerse. Sus *raíces conceptuales* se hunden profundamente en la filosofía medieval. Conceptos como *interioridad, autoconciencia reflexiva, intencionalidad, voluntad libre, conciencia moral y estados alterados de conciencia* fueron elaborados sistemáticamente por los pensadores medievales con una profundidad y sutileza que anticipa —y en muchos casos supera— las reflexiones modernas y contemporáneas.

La obra persigue tres objetivos fundamentales:

1. Ofrecer una reconstrucción clara y rigurosa de las principales concepciones medievales de la conciencia, situándolas siempre en su contexto histórico, cultural y educativo.
2. Poner en diálogo el pensamiento medieval con las teorías contemporáneas de la conciencia, mostrando continuidades, anticipaciones y contrastes fecundos.
3. Contribuir a una auténtica Educación de la Conciencia, entendida no como mera adquisición de información y habilidades, sino como

proceso de interiorización, autoconocimiento, discernimiento ético y maduración personal.

Desde esta perspectiva, el libro no está dirigido únicamente a especialistas. Está pensado también para lectores cultos, educadores, formadores y personas interesadas en comprender la conciencia humana más allá de los reduccionismos actuales. Por eso, este libro es especialmente necesario para quienes trabajan en el campo de la Educación de la Conciencia ya que los pensadores medievales no se limitaron a teorizar sobre la conciencia, sino que desarrollaron *métodos pedagógicos concretos* para su cultivo y transformación.

La *lectio divina*, el *método escolástico* de *quaestio* y *disputatio*, las técnicas de *examen de conciencia*, las prácticas contemplativas de los místicos, el *itinerario de la mente hacia Dios* de Buenaventura, el *Ars Magna* de Ramon Llull... todos estos son dispositivos pedagógicos diseñados para educar las diferentes dimensiones de la conciencia: cognitiva, afectiva, volitiva, ética y espiritual.

En una época donde la educación se reduce con frecuencia a la transmisión de información y al desarrollo de competencias técnicas, la pedagogía medieval nos recuerda que educar es transformar la conciencia, despertar la capacidad de *autoconciencia reflexiva*, cultivar la *sensibilidad ética*, desarrollar el *pensamiento crítico* y facilitar procesos de *conversión existencial*. Los grandes maestros medievales sabían que el verdadero aprendizaje es siempre un proceso de toma de conciencia, de reconocimiento interior de verdades que resuenan con nuestra estructura cognoscitiva más profunda.

Por ello, este libro no solo recupera historia del pensamiento, sino que ofrece herramientas conceptuales y metodológicas que pueden inspirar y fundamentar proyectos educativos contemporáneos comprometidos con el desarrollo integral de la persona y la transformación de la conciencia.

Sin conocer estos fundamentos, cualquier teoría contemporánea sobre la conciencia queda *desconectada de sus raíces conceptuales*, empobrecida en su comprensión histórica y limitada en sus posibilidades teóricas.

Con el fin de facilitar la lectura y favorecer una comprensión progresiva, todos los capítulos dedicados a autores siguen una estructura común, cuidadosamente diseñada:

1. **Apuntes biográficos**, que sitúan al pensador en su contexto vital e histórico, mostrando cómo su experiencia personal influyó en su reflexión sobre la conciencia.
2. **Aportaciones fundamentales** a los fundamentos filosóficos de la conciencia, donde se exponen con claridad sus ideas clave: interioridad, memoria, autoconciencia, conocimiento, intencionalidad, alma, voluntad, etc.
3. **Correlatos contemporáneos**, que establecen puentes explícitos con las teorías actuales de la conciencia (filosofía de la mente, fenomenología, ciencias cognitivas), evitando tanto el anacronismo como la erudición estéril.

Esta estructura convierte cada capítulo en una unidad autónoma y, al mismo tiempo, integrada en un recorrido global coherente.

Esta obra conducirá al lector o lectora por un itinerario cuidadosamente trazado que respeta la evolución histórica del pensamiento medieval mientras mantiene siempre el foco en la comprensión de la conciencia y sus implicaciones educativas:

Capítulo 1: La conciencia medieval: contexto

Abrimos con un capítulo contextual imprescindible que sitúa la reflexión medieval sobre la conciencia en su matriz histórica, social, política y cultural. Exploramos cómo el feudalismo, el poder de la Iglesia, el nacimiento de las universidades y la *revolución educativa* del Renacimiento Carolingio y la Escuela de Traductores de Toledo configuraron las condiciones de posibilidad para el extraordinario florecimiento intelectual de los siglos XII y XIII.

Capítulo 2: Agustín de Hipona (354-430)

El padre fundador de la filosofía de la conciencia en Occidente. Agustín inaugura el *giro hacia la interioridad* y desarrolla la primera fenomenología sistemática de la experiencia temporal, la memoria y el deseo. Su análisis del tiempo en las *Confesiones* anticipa asombrosamente la fenomenología contemporánea, y su comprensión de la voluntad como dimensión central de la conciencia sigue siendo fundamental para cualquier antropología filosófica.

Capítulo 3: Pseudo-Dionisio Areopagita (ca. 450-520)

El arquitecto de la *teología mística* y creador de la *vía apofática* como método de transformación cognitiva. Dionisio nos enseña que el desarrollo espiritual no consiste en construir un yo más fuerte, sino en la disolución gradual de las identificaciones rígidas del ego. Su metodología anticipa en quince siglos las intuiciones de la psicología transpersonal y la neurociencia contemplativa.

Capítulo 4: Anselmo de Canterbury (1033-1109)

El formulador del célebre “*fides quaerens intellectum*” (la fe que busca comprender), Anselmo revoluciona la filosofía de la mente con su *argumento ontológico*, que no es solo una prueba de la existencia de Dios, sino un análisis profundo de la estructura y las capacidades de la conciencia humana. Su reflexión sobre las condiciones de posibilidad del pensamiento anticipa desarrollos fundamentales de la filosofía moderna.

Capítulo 5: Pedro Abelardo (1079-1142)

El gran dialéctico que introduce la noción moderna de conciencia moral como tribunal interior y criterio último del juicio ético. Abelardo es el primero en afirmar sistemáticamente que *la moralidad de una acción no reside en el acto externo, sino en la intención consciente* del agente. Esta revolución conceptual marca el nacimiento de la ética de la autonomía y la responsabilidad personal.

Capítulo 6: Bernardo de Claraval (1090-1153)

El gran místico del amor que desarrolla una *fenomenología de la experiencia afectiva* y una teoría de los *grados del amor* como itinerario de transformación de la conciencia. Bernardo nos enseña que el amor no es una emoción pasiva sino una fuerza transformadora que reconfigura radicalmente nuestra manera de ser y de conocer.

Capítulo 7: Hugo de San Víctor (c. 1096-1141)

El gran pedagogo de la *Escuela Victorina* que integra conocimiento racional, experiencia contemplativa y sensibilidad estética en una síntesis extraordinaria. Hugo desarrolla una *teoría del conocimiento como ascenso progresivo* que va desde la percepción sensible hasta la contemplación mística, articulando los diferentes niveles y formas de la conciencia en un sistema pedagógico coherente.

Capítulo 8: Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)

El *Doctor Seraphicus* y arquitecto de la síntesis franciscana. Buenaventura desarrolla una cartografía sistemática de los estratos de la conciencia en su obra cumbre *Itinerarium mentis in Deum* (Itinerario del alma hacia Dios), trazando un camino que va desde la percepción sensorial hasta la contemplación mística. Contra el intelectualismo dominante, integra magistralmente razón y afectividad, sosteniendo que la verdadera sabiduría no es mera ciencia sino conocimiento saboreado que transforma al sujeto. Su Teoría de la Iluminación anticipa debates contemporáneos sobre estructuras cognitivas innatas, y su epistemología de la humildad (la *docta ignorantia*) representa un correctivo necesario frente al reduccionismo cientificista. Buenaventura ofrece una visión transdisciplinar que integra lo que hoy llamaríamos neurociencia, psicología, pedagogía y espiritualidad en un itinerario de transformación consciente.

Capítulo 9: Tomás de Aquino (1225-1274)

El *Doctor Angélico* construye la síntesis más monumental entre filosofía aristotélica y teología cristiana. Su tratado sobre las *facultades del alma* —inteligencia, voluntad, pasiones— ofrece un análisis extraordinariamente creativo y singular de la estructura de la conciencia que integra dimensiones cognitivas, afectivas y volitivas en un sistema comprensivo que sigue siendo imprescindible.

Capítulo 10: Ramon Llull (1232-1316)

El genial pensador mallorquín que crea el *Ars Magna*, un sistema revolucionario que anticipa la lógica combinatoria y la inteligencia artificial. Llull desarrolla una *pedagogía de la iluminación* que busca transformar la conciencia mediante el descubrimiento de las

estructuras profundas de la realidad y su correspondencia con las facultades del alma.

Capítulo 11: Juan Duns Escoto (1266-1308)

El *Doctor Sutil* que revoluciona la metafísica y la filosofía de la mente con su teoría de la *haecceitas* (individuación) y su énfasis en la primacía de la voluntad sobre el intelecto. Duns Escoto nos muestra que la libertad y la creatividad son dimensiones constitutivas de la conciencia, no accidentes secundarios de una racionalidad determinista.

Por otra parte, en cuanto al rigor académico y posible proyección internacional de esta obra debo señalar que todas las referencias bibliográficas están sistematizadas según la norma ABNT¹. Esta decisión editorial no es accidental: el primer volumen de la colección fue concebido desde el inicio con vistas a su edición y difusión en Brasil, uno de los países donde el estudio académico de la conciencia y especialmente del “Paradigma Ecosistémico” en la Educación (Moraes, 2021)² goza de un significativo interés y un importante desarrollo. Así pues, mantener el criterio ABNT en este sexto volumen de la colección “*Educación Transdisciplinar*” garantiza la coherencia de la colección, facilita su uso en contextos universitarios latinoamericanos y refuerza la proyección internacional de la obra, sin menoscabo del rigor exigido por los estándares académicos europeos.

Otro aspecto importante que debo destacar sobre esta obra es la presencia abundante de notas al pie, algo que responde a una opción metodológica deliberada. Lejos de constituir un mero aparato erudito, las notas cumplen una función pedagógica y clarificadora: permiten definir

¹ ABNT son las siglas de *Associação Brasileira de Normas Técnicas* (en español: Asociación Brasileña de Normas Técnicas). Se trata del organismo oficial de normalización de Brasil, equivalente a ISO a nivel internacional, UNE en España y ANSI en Estados Unidos.

² Según la doctora e investigadora brasileña en Educación, Maria Cândida Moraes, el “*Paradigma ecosistémico en educación*” es un enfoque educativo que concibe la educación como un sistema vivo, complejo e interrelacionado, en el que el aprendizaje emerge de la interacción dinámica entre el sujeto, la comunidad, la cultura, la naturaleza y las múltiples dimensiones de la experiencia humana. Desde esta perspectiva, conocer no es acumular información, sino desarrollar la conciencia, integrando aspectos cognitivos, emocionales, éticos, corporales y espirituales. El paradigma ecosistémico rechaza los modelos lineales y fragmentarios de enseñanza, y propone una educación orientada a la autoorganización, la cooperación, la responsabilidad social y el cuidado de la vida, entendiendo la formación humana como un proceso situado, relacional y comprometido con la sostenibilidad y la transformación social.

conceptos técnicos, precisar el sentido histórico de los términos y señalar las fuentes de referencia sin interrumpir la fluidez del texto principal.

Dado que la reflexión sobre la conciencia atraviesa tradiciones filosóficas, teológicas y culturales diversas, muchas nociones —como *mens*, *conscientia*, *intentio*, *anima* o *intellectus*— no pueden darse por supuestas en su significado actual. Las notas al pie ofrecen así un espacio de contextualización conceptual, indispensable para evitar anacronismos y lecturas simplificadoras.

Al mismo tiempo, las notas permiten transparentar el diálogo con las fuentes, facilitando al lector interesado el acceso directo a los textos originales y a la bibliografía especializada, sin sobrecargar el discurso principal. De este modo, el libro aspira a ser accesible al lector no especialista, sin renunciar al rigor académico exigible.

Esta estrategia convierte las notas en una herramienta de acompañamiento: quien desee una lectura continua puede prescindir de ellas, mientras que quien busque profundizar encontrará en las notas un itinerario complementario de comprensión. En coherencia con el propósito de la obra, las notas al pie forman parte integrante de una auténtica Educación de la Conciencia, entendida también como ejercicio de atención, discernimiento y precisión conceptual. En este sentido, tanto en las notas como en las referencias bibliográficas, he optado por colocar los enlaces o links de forma que sean directamente accesibles online mediante la lectura digital, por lo cual aparecerán en color azul.

En definitiva, este libro es mucho más que un tratado de historia de la filosofía. Es una invitación a transformar la propia comprensión de la conciencia del lector, a descubrir las raíces profundas de conceptos que damos por sentados, a reconectar con una tradición de sabiduría que durante siglos cultivó sistemáticamente las dimensiones más profundas de la experiencia humana.

Si eres educador/a, encontrarás aquí fundamentos filosóficos y métodos pedagógicos para una educación que no se limite a transmitir información, sino que aspire a *transformar la conciencia*. Si eres filósofo/a o estudiante de filosofía, descubrirás dimensiones del pensamiento medieval que las historias convencionales suelen ignorar. Si eres psicólogo/a o investigador/a de la conciencia, encontrarás anticipaciones asombrosas de problemas que creías modernos. Si eres practicante espiritual, hallarás métodos contemplativos de una sofisticación que dialoga creativamente con las tradiciones orientales. Y

si simplemente eres un *buscador/a sincero/a*, te toparás con una tradición de profundidad que puede iluminar tu propio camino de autoconocimiento y transformación.

La Edad Media no fue un periodo oscuro, sino una época de luz interior, de exploración sistemática de las profundidades de la conciencia, de elaboración paciente de sabidurías que hoy necesitamos más que nunca. Este libro te invita a emprender ese viaje hacia las raíces, para descubrir que *el pasado no está muerto: vive en cada concepto que usamos, en cada pregunta que formulamos, en cada aspiración que tenemos de comprender y transformar nuestra propia conciencia.*

1.- La conciencia medieval: contexto

«...No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende...»

San Agustín de Hipona (354–430)
De la verdadera religión.

«...El alma es una chispa de la luz divina que arde en el cuerpo, dotada de razón para discernir...»

Hildegarda de Bingen (1098-1179)
Scivias (1999)

El tránsito de la Antigüedad Clásica a la Edad Media representa una de las transformaciones más profundas en la historia de la conciencia humana. Si en el mundo grecorromano la razón filosófica había alcanzado cimas extraordinarias en la comprensión del cosmos, del ser humano y de la polis, el encuentro con el cristianismo y las grandes religiones monoteístas abre dimensiones completamente nuevas en la experiencia y comprensión de la conciencia. Lo que en Sócrates era el “*Conócete a ti mismo*” como imperativo racional, se transforma en la Edad Media en una exploración de la interioridad como espacio de encuentro con lo divino, donde —como proclamará Agustín— “*en el interior del hombre habita la verdad*”.

La filosofía medieval, se desarrolla en íntima vinculación con la teología, situando la reflexión sobre Dios como tema fundamental, quedando así subordinada a este conocimiento la comprensión del mundo, del hombre y de la sociedad. La fe suministra creencias irrenunciables que buscan entrar en diálogo con la razón, estableciendo así una nueva arquitectura del pensamiento donde la conciencia emerge como el lugar privilegiado de esta interacción³.

³ Fuente: Encyclopaedia Herder. *Filosofía medieval*. Disponible en:
<https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Filosof%C3%ADa_medieval> Acceso:
19 ene. 2026.

Como señalaba Anselmo de Canterbury en su célebre fórmula que se convertiría en lema de toda la Escolástica: “*fides quaerens intellectum*”, la fe que busca entender, la comprensión racional de aquello que por la fe ha sido revelado se convierte en el motor del desarrollo de la conciencia filosófica medieval.

La conciencia medieval se caracteriza por su naturaleza profundamente teocéntrica. El ser humano del Medioevo se concibe a sí mismo fundamentalmente en relación con Dios, experimentando una inseguridad existencial que lo lleva a encomendarse a lo divino. Esta conciencia teocéntrica atraviesa todas las dimensiones de la vida: desde la comprensión del cosmos hasta la interpretación de los fenómenos naturales, desde las estructuras políticas hasta las relaciones sociales más cotidianas. En esta línea hay que señalar también que los pensadores medievales no utilizaban el término “conciencia” en el sentido moderno, sino que empleaban conceptos como *conscientia*, *cogitatio*, *mens*, o *anima* para referirse a diversos aspectos de la experiencia mental y la autoconciencia.

Contextualmente hay que recordar que durante más de mil años —desde la caída de Roma (476)⁴ hasta el umbral del Renacimiento— Europa vive una experiencia histórica singular marcada por la fragmentación política del feudalismo; el dominio cultural de la Iglesia católica; el surgimiento de las universidades medievales; el florecimiento de las ciudades y la burguesía; las terribles crisis demográficas, y, sobre todo, por un intenso esfuerzo de síntesis entre la herencia filosófica grecorromana y las verdades reveladas del cristianismo. Esta síntesis, trabajada minuciosamente por generaciones de pensadores en diálogo con las tradiciones árabe y judía, produce una arquitectura conceptual extraordinariamente sofisticada para pensar la conciencia: sus facultades, su relación con el cuerpo, su apertura a lo trascendente, su dimensión moral y sus posibilidades de conocimiento.

Por ello, para comprender adecuadamente las características de la conciencia medieval, resulta imprescindible atender al contexto histórico, social, político y cultural en el que se desarrolla. La caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476 marca el inicio convencional de este período, aunque desde una perspectiva filosófica, como señala Gilson, la filosofía medieval se inicia en el siglo II con el diálogo entre la filosofía helenística y las

⁴ Los historiadores actuales subrayan que 476 es una fecha simbólica, no un corte brusco. Hoy se habla más de “transición de la Antigüedad tardía a la Edad Media” (siglos III–VIII) que de caída repentina. Autores como Peter Brown han mostrado que este período fue más una transformación cultural y social que un colapso absoluto (Brown, 2014).

grandes religiones monoteístas (Gilson; 1976). Este largo proceso de más de mil años no fue en absoluto homogéneo, sino que atravesó profundas transformaciones que configuraron distintamente la experiencia de la conciencia en sus diferentes etapas.

1.1.- En la Alta Edad Media

Entre los siglos V y XI, Europa experimenta una profunda transformación estructural. La fragmentación política derivada de las invasiones germánicas y la desaparición de las estructuras centralizadas del Imperio Romano dan paso al sistema feudal, caracterizado por relaciones personales de vasallaje y una dispersión del poder político. En este contexto de inestabilidad, la Iglesia católica emerge como la principal fuerza unificadora, proporcionando no solo cohesión religiosa sino también preservando importantes elementos de la cultura clásica a través de los monasterios, que se convierten en centros de copia y conservación de manuscritos.

Es en este periodo, cuando nace y se consolida el feudalismo, un modo de organización social y económica en el que el poder político estaba fragmentado y basado en relaciones personales de fidelidad y vasallaje entre señores y vasallos. Su economía era predominantemente agraria y autosuficiente, y la sociedad estaba estructurada jerárquicamente en estamentos rígidos.

El feudalismo emergió tras la desintegración del Imperio carolingio en el siglo IX, cuando los monarcas buscaron el apoyo de nobles mediante la cesión de tierras (feudos) a cambio de lealtad y servicio militar. Este sistema se caracterizó por la descentralización política, las relaciones personales de vasallaje y la autosuficiencia económica de las unidades territoriales. La estructura piramidal feudal estableció una jerarquía que iba desde el rey hasta los campesinos, pasando por grandes señores, pequeña nobleza y clero⁵.

La sociedad feudal medieval se organizó según la teoría funcional tripartita de Adalberon⁶: “*quienes rezan, quienes luchan, quienes trabajan*”. Esta división estableció tres estamentos claramente diferenciados:

⁵ Fuente: Enciclopedia online: *Concepto. Feudalismo*. Disponible en: <<https://concepto.de/feudalismo/>> Acceso: 5 jul. 2025.

⁶ Adalberón de Laon (c. 950 – c. 1030) fue obispo de Laon (en la actual Francia) y pertenecía a una influyente familia noble ligada al clero y al poder carolingio. Desarrolló su carrera en un momento de transición entre la dinastía carolingia y la ascensión de los Capetos en Francia. Fue también poeta y teólogo. Se le conoce por su descripción de la sociedad feudal en tres órdenes, que aparece en un poema satírico titulado “*Carmen ad*

1. **La nobleza (bellatores)** constituía el estamento privilegiado, exento de impuestos y propietario de tierras. Su función era la defensa militar y protección, organizándose jerárquicamente desde la alta nobleza (duques, condes, marqueses) hasta la baja nobleza (caballeros, hidalgos). El código de honor caballeresco y el entrenamiento militar desde la infancia caracterizaron este estamento.
2. **El clero (oratores)** tenía la función de salvación espiritual y educación, estructurándose entre alto clero (de origen nobiliario) y bajo clero (de origen popular). La división entre clero secular y regular estableció diferentes formas de vida religiosa, desde los sacerdotes parroquiales hasta los monjes regidos por reglas como la benedictina (540). El clero monopolizó la cultura letrada hasta el siglo XII y controlaba extensas propiedades territoriales.
3. **El estado llano (laboratores)** incluía la mayoría de la población: campesinos libres, siervos, artesanos urbanos y, posteriormente, la burguesía comercial. Este estamento no privilegiado soportaba la carga fiscal y no poseía derechos políticos, aunque experimentó diversificación interna con el desarrollo urbano.

1.2.- En la Plena Edad Media

Los siglos XII y XIII representan un período de extraordinaria efervescencia intelectual y cultural. El crecimiento demográfico, la expansión agrícola, el resurgimiento de las ciudades y el desarrollo del comercio generan nuevas condiciones materiales que favorecen el florecimiento cultural. La aparición de la burguesía como clase social emergente, libre de las ataduras feudales, introduce nuevas formas de conciencia más vinculadas a la actividad mercantil, el cálculo racional y una cierta autonomía respecto a los poderes tradicionales.

El período experimentó un crecimiento demográfico extraordinario: Europa pasó de 25-30 millones de habitantes en el año 800 a 73 millones en

Robertum regem" (Poema al rey Roberto). En este texto formula una de las ideas más influyentes del pensamiento medieval: *Oratores*: los que rezan (el clero); *Bellatores*: los que luchan (la nobleza guerrera) y *Laboratores*: los que trabajan (los campesinos).
Fuente: Wikipedia. *Adalberón de Laon*. Disponible en:
<https://fr.wikipedia.org/wiki/Adalbert%3%A9ron_de_Laon> Acceso: 24 ene. 2026.

1300, hasta que la Peste Negra (1347-1352) redujo la población casi a la mitad. Este crecimiento fue impulsado por mejoras climáticas durante el Período Cálido Medieval (900-1300), avances agrícolas y mayor seguridad tras la reducción de invasiones.⁷ El renacimiento urbano de los siglos XI-XIII marcó una transformación económica fundamental. Las ciudades emergieron como centros comerciales y artesanales, desarrollando los gremios como organizaciones protectoras de intereses económicos. Las ferias de Champaña⁸, las rutas mediterráneas controladas por ciudades italianas y la Liga Hanseática⁹ crearon redes comerciales que conectaron Europa con Asia y el mundo islámico.¹⁰

Este período fue testigo de acontecimientos cruciales para el desarrollo de la conciencia filosófica. La Escuela de Traductores de Toledo, donde convergen sabios cristianos, judíos y musulmanes, facilita el acceso al corpus aristotélico y a los comentarios de los filósofos árabes, generando una auténtica revolución intelectual.

La fundación de las universidades medievales —París, Oxford, Bolonia, Salamanca— proporciona instituciones estables para la discusión filosófica y teológica. Estas universidades se convierten en espacios de debate donde se forja la Escolástica, el método filosófico por excelencia de la Edad Media, caracterizado por la disputa rigurosa, la argumentación lógica y el análisis sistemático de textos religiosos y filosóficos.

En el plano político, la sociedad medieval evolucionó desde las monarquías germánicas primitivas hasta las monarquías feudales centralizadas. Los reinos germánicos heredaron instituciones imperiales adaptándolas a sus tra-

⁷ Fuente: AcademiaLab. *Demografía medieval*. Disponible en: <<https://academia-lab.com/enciclopedia/demografia-medieval/>> Acceso: 5 jul 2025.

⁸ Las ferias de Champaña medievales fueron un conjunto de grandes mercados internacionales celebrados periódicamente entre los siglos XII y XIII en los condados de Champaña (actual noreste de Francia), que actuaron como nodos comerciales clave entre el norte de Europa y el Mediterráneo, facilitando el intercambio de mercancías, capital y prácticas financieras, y contribuyendo decisivamente al desarrollo del comercio europeo medieval.

⁹ La Liga Hanseática fue una confederación de ciudades mercantiles del norte de Europa, activa entre los siglos XIII y XV, que organizó y protegió las rutas comerciales del mar del Norte y el Báltico, promoviendo el intercambio de mercancías y asegurando privilegios económicos y jurídicos para sus miembros.

¹⁰ Fuente: Wikipedia. *Economía feudal*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Econom%C3%ADa_feudal> Acceso: 5 jul. 2025.

diciones: la monarquía era inicialmente electiva, basada en el prestigio personal del rey como *primus inter pares* (el primero entre iguales).

El sistema feudal estableció una descentralización del poder donde los señores feudales controlaban territorios, administraban justicia y mantenían ejércitos privados. La monarquía feudal situó al rey como cúspide de la pirámide, pero dependiente de los señores para obtener ejército y recursos. Las Cortes medievales, con representantes de nobleza, clero y ciudades, establecieron mecanismos de consulta para decisiones importantes.

En la Península Ibérica, la Corona de Castilla se orientó hacia la centralización administrativa, mientras que la Corona de Aragón se basó en el pactismo y mantenimiento de fueros locales. La unión dinástica de 1469 con el matrimonio de los Reyes Católicos marcó el inicio de la monarquía moderna.

1.3.- En la Baja Edad Media

Los siglos XIV y XV están marcados por profundas crisis que modifican la experiencia colectiva de la conciencia. La Peste Negra (1347-1352) devasta Europa, reduciendo la población prácticamente a la mitad y generando una conciencia aguda de la fragilidad de la existencia humana. Las guerras, hambres y convulsiones sociales de este período contribuyen a un clima de incertidumbre que, paradójicamente, estimula tanto la reflexión filosófica como las expresiones místicas de la religiosidad.

Simultáneamente, se produce el declive del sistema escolástico y la emergencia de nuevas corrientes de pensamiento, particularmente el nominalismo, que cuestionan la armonía medieval entre fe y razón. El fortalecimiento de las monarquías nacionales y los primeros albores del humanismo prefiguran ya la transición hacia la modernidad.

Otra dimensión sumamente importante que no debe olvidarse es la evidencia de como la mentalidad medieval encuentra expresión en sus manifestaciones artísticas y culturales. El arte medieval evolucionó del románico al gótico, reflejando cambios en la espiritualidad y las técnicas constructivas. El arte románico (siglos XI-XIII) se caracterizó por arcos de medio punto, muros gruesos, bóvedas de cañón y función didáctica predominante. En la Península Ibérica, el Camino de Santiago actuó como vía de transmisión artística, incorporando elementos mozárabes y mudéjares.

El arte gótico (siglos XII-XV) introdujo innovaciones técnicas: arcos apuntados, bóvedas de crucería, grandes ventanales y vidrieras, proporcionando mayor verticalidad y luminosidad. El gótico español se diversificó en gótico francés (catedrales de Burgos, León y Toledo), gótico mediterráneo (adaptación climática) y gótico mudéjar (fusión con elementos islámicos).

Tanto el románico como el gótico no son meras formas estéticas, sino verdaderas teologías visualizadas, intentos de elevar la conciencia del creyente hacia lo trascendente mediante la arquitectura, la escultura y la luz. Las catedrales góticas, con sus vitrales que transforman la luz en experiencia numinosa, materializan la aspiración medieval de trascendencia.

En el plano cultural, hay que destacar también la producción literaria medieval, desde los Cantares de Gesta¹¹ hasta la poesía trovadoresca, desde las hagiografías hasta los tratados místicos, refleja las diversas dimensiones de la conciencia de la época: el ideal caballeresco, el amor cortés, la búsqueda de santidad, la experiencia del éxtasis místico. La literatura se convierte así en espacio de elaboración y transmisión de modelos de conciencia.

1.4.- La Iglesia como poder universal

Durante la Edad Media, la Iglesia latina se configuró no solo como institución religiosa, sino como un poder supranacional con pretensiones de autoridad universal, capaz de intervenir en los ámbitos político, jurídico y cultural de la cristiandad occidental. Esta concepción se fundamentó teológicamente en la idea de que el Papa, como sucesor de San Pedro, era el vicario de Cristo en la tierra y, por tanto, depositario de una autoridad superior a cualquier poder secular.

A partir del siglo XI, especialmente con el movimiento reformista gregoriano¹², se desarrolló la llamada teoría del “poder directo”, defendida por pon-

¹¹ Los “Cantares de gesta” son poemas épicos medievales de tradición oral, compuestos entre los siglos XI y XIII, que narran las hazañas heroicas de personajes históricos o legendarios vinculados a la nobleza guerrera, con finalidad ejemplarizante, propagandística y de afirmación identitaria, y que eran difundidos públicamente por juglares ante audiencias populares y cortesanas (Deyermond; 1980).

¹² El movimiento reformista gregoriano fue la Reforma eclesiástica impulsada en los siglos XI y comienzos del XII, asociada al papa Gregorio VII, orientada a reforzar la autoridad del papado, combatir la simonía (la compra y venta de cargos, beneficios o bienes espirituales, como obispados o sacramentos) y el nicolaísmo (el matrimonio o la convivencia sexual de clérigos, vulnerando la norma del celibato) y afirmar la independencia de la Iglesia frente al poder secular, especialmente mediante la prohibición de la investidura laica.

tífices como Gregorio VII (c. 1020–1085), Inocencio III (1161–1216) y Bonifacio VIII (c. 1235–1303). Según esta doctrina, el Papa poseía simbólicamente las dos espadas, la espiritual y la temporal, de modo que los reyes gobernaban por delegación indirecta de la autoridad pontificia. Esta concepción quedó formulada en la conocida “*Teoría del sol y la luna*”, según la cual el poder papal brillaba con luz propia, mientras que el poder imperial solo reflejaba esa autoridad superior, reafirmando la primacía espiritual y política del papado.

El enfrentamiento entre Iglesia y poder secular se manifestó de forma paradigmática en la “*Querella de las Investiduras*” (siglos XI-XII), conflicto entre el Papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV acerca del derecho a nombrar obispos y otorgar símbolos de autoridad eclesiástica. Este episodio evidenció la lucha por el control institucional de la Iglesia y la definición de las esferas de poder. La crisis culminó parcialmente con el Concordato de Worms (1122), que estableció un compromiso: la Iglesia conservó la autonomía espiritual en el nombramiento episcopal, mientras que los monarcas mantuvieron ciertas prerrogativas temporales vinculadas a los feudos eclesiásticos.

Durante los siglos XIII y comienzos del XIV, el papado alcanzó su máxima expresión de poder político bajo figuras como Inocencio III, quien intervino activamente en conflictos dinásticos, convocó concilios ecuménicos y reforzó el carácter jurídico-administrativo de la Iglesia. Sin embargo, este modelo de supremacía pontificia comenzó a debilitarse progresivamente debido al fortalecimiento de las monarquías nacionales, las crisis internas del papado y los conflictos con el Imperio, anticipando la transformación del orden político europeo al final de la Edad Media (Ullmann; 2013).

En conjunto, la Iglesia medieval actuó como estructura vertebradora de la cultura occidental, garante de la unidad doctrinal, reguladora del saber universitario y agente decisivo en la legitimación del poder político, configurando un modelo de autoridad universal sin precedentes en la historia europea.

1.5.- Revolución educativa y transmisión del conocimiento

La Edad Media, lejos de ser un período de oscurantismo intelectual como sugirieron los humanistas renacentistas, constituyó una época decisiva en la configuración de las instituciones educativas de Occidente. Entre los siglos VIII y XIII se produjo una auténtica revolución educativa que transformó ra-

dicalmente la manera en que el conocimiento se producía, transmitía y preservaba. Esta revolución se manifestó en tres grandes momentos históricos que configuraron el sistema educativo medieval: el Renacimiento Carolingio (siglos VIII-IX), la recuperación del saber clásico grecoárabe a través de las traducciones (siglos XI-XIII), y el nacimiento de las universidades como instituciones formales de educación superior (siglos XII-XIII). Estos tres pilares, interrelacionados y mutuamente retroalimentados, no solo garantizaron la transmisión del conocimiento, sino que sentaron las bases del sistema educativo moderno.

1.5.1.- El Renacimiento Carolingio: Primera Revolución Educativa (siglos VIII-IX)

La primera gran reforma educativa medieval tuvo lugar durante el reinado de Carlomagno (742-814), quien, tras unificar gran parte de Europa occidental, comprendió que necesitaba un servicio civil bien formado capaz de sostener una burocracia estatal efectiva. El emperador franco, consciente de que la situación educativa bajo los merovingios¹³ había caído en un grave deterioro, emprendió una profunda reforma educacional aparejada a su reforma administrativa. En el año 789, Carlomagno promulgó la *Admonitio Generalis*, una capitular que supuso una auténtica declaración de intenciones del poder carolingio, instando a los monasterios y las catedrales a crear escuelas para enseñar a leer y escribir a los niños, así como evangelizar en el cristianismo (García; 2017).

El principal arquitecto intelectual de esta reforma fue Alcuino de York (c. 735-804), un erudito anglosajón que Carlomagno conoció en Parma en 781 y que un año después invitó a su corte en Aquisgrán. Alcuino, formado en la prestigiosa escuela catedralicia de York, destacaba por su profundo conocimiento de las artes liberales, la teología y los textos clásicos. Su labor fue determinante para preservar gran parte del saber antiguo y sentar las bases de la educación medieval europea. Como señala el estudio de Gabriela Rojo sobre las reformas carolingias: «...sin el renacimiento carolingio, con el descubrimiento, la transcripción y conservación de los antiguos manuscritos

¹³ Los merovingios fueron una dinastía franca que gobernó gran parte de la Galia entre los siglos V y VIII, fundada tradicionalmente por Clodoveo I, y caracterizada por la consolidación del reino franco y la cristianización política de sus élites, antes de ser reemplazada por la dinastía carolingia.

griegos y latinos, el humanismo habría sido imposible y la civilización occidental habría seguido otro curso...» (Rojo; 2020).

En Aquisgrán, la capital del Imperio Carolingio fue creada la Escuela Palatina (*Schola palatina*), dirigida por Alcuino desde 782, con la asistencia de prestigiosos sabios de toda la cristiandad latina. Esta institución, cuyas funciones podían compararse con las que actualmente cumple una universidad, se convirtió en el centro educativo más renombrado de la época y sirvió de ejemplo para la creación de otras escuelas carolingias en Tours, Reims, Auxerre, Laon, Chartres, Fulda, Maguncia y otras ciudades del Imperio. El curriculum se estructuró en torno a las siete artes liberales: el *trivium* (gramática, retórica y lógica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). En los monasterios se conformaron importantes bibliotecas donde monjes copistas preservaron gran parte de la tradición cultural del mundo grecorromano mediante una innovación fundamental: la escritura minúscula carolingia, un estilo de caligrafía claro y homogéneo que facilitó enormemente la copia y difusión de manuscritos.

1.5.2.- La Recuperación del conocimiento clásico

A partir del siglo XI, y especialmente durante el siglo XII, Europa experimentó lo que el historiador Charles H. Haskins denominó la “*revolución del siglo XII*” (Haskins; 2020), un período de extraordinaria vitalidad intelectual caracterizado por la recuperación masiva del saber clásico grecolatino y árabe. El epicentro de este movimiento fue Toledo, que tras su conquista por Alfonso VI en 1085 se convirtió en un punto de encuentro entre las culturas cristiana, musulmana y judía. La ciudad albergaba una población multilingüe y multicultural que, bajo el patrocinio de los arzobispos toledanos y posteriormente de la corona castellana, desarrolló una intensa actividad de traducción que transformaría el panorama intelectual europeo.

Aunque el nombre “Escuela de Traductores de Toledo” sugiere una institución formal, en realidad se trataba de una red sostenida de traductores que trabajaban bajo un método común: generalmente, un traductor mozárabe o judío pasaba el texto árabe al romance castellano, y luego un clérigo o erudito latino lo vertía al latín. Esta labor de traducción puede dividirse en dos grandes períodos. El primero, durante el siglo XII bajo el impulso del arzobispo Raimundo de Sauvetat (1126-1150), se centró en obras de filosofía y

religión¹⁴. Gracias a esta labor, en las universidades europeas comenzó a conocerse el aristotelismo neoplatónico a través de traducciones de libros de Aristóteles comentados por filósofos árabes como Avicena y Alfarabí, así como de autores hispanojudíos como Ibn Gabirol.

Entre los traductores destacaron figuras como Gerardo de Cremona (1114-1187), quien tradujo más de 70 obras del árabe al latín, incluyendo el *Almagesto* de Ptolomeo, el *Canon* de Avicena, y versiones de los *Analytica posteriora*, *Physica*, *De generatione et corruptione* y *Meteora* de Aristóteles¹⁵. También destacaron Domingo Gundisalvo, quien interpretaba y escribía en latín los comentarios de Aristóteles que el judío converso Juan Hispano le traducía al castellano¹⁶; Miguel Escoto, responsable de la traducción del *De animalibus* aristotélico antes de 1220¹⁷; y Hermán el Alemán, traductor del comentario de Averroes a la *Ética* de Aristóteles¹⁸.

El segundo período, en el siglo XIII bajo Alfonso X el Sabio, consolidó esta labor traduciendo obras directamente al castellano, especializándose en textos astronómicos, médicos y científicos. Esta recuperación del corpus aristotélico y de la ciencia árabe fue absolutamente crucial para el desarrollo de la Escolástica y el posterior florecimiento de las universidades europeas.

1.5.3.- El Nacimiento de las Universidades Medievales (siglos XII-XIII)

Entre mediados del siglo XII y comienzos del siglo XIII, toda Europa comenzó a sembrarse de universidades, instituciones educativas que, aunque nos resultan familiares hoy, eran entonces una novedad absoluta. La palabra *universitas* se derivaba del latín y significaba corporación o gremio, haciendo referencia a un gremio de maestros o estudiantes. Como explica un estudio

¹⁴ Fuente: *Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo*. Textualia. Traducciones, 2014. Disponible en: <<https://www.textualia.com/alfonso-x-y-la-escuela-de-traductores-de-toledo/>> Acceso: 20 ene. 2026.

¹⁵ Fuente: Wikipedia. *Gerardo de Cremona*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Gerardo_de_Cremona> Acceso: 20 ene. 2026.

¹⁶ Fuente: Wikipedia. *Domingo Gundisalvo*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Domingo_Gundisalvo> Acceso: 20 ene. 2026.

¹⁷ Fuente: Wikipedia. *Miguel Escoto*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Miguel_Escoto> Acceso: 20 ene. 2026.

¹⁸ Fuente: Wikipedia. *Hermán el Alemán*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Herm%C3%A1n_el_Alem%C3%A1n> Acceso: 20 ene. 2026.

sobre los orígenes de las universidades, «...las universidades medievales eran gremios educativos o corporaciones que formaban a individuos instruidos y capacitados...»¹⁹.

El contexto que permitió el surgimiento de estas instituciones fue el renacimiento urbano y comercial de los siglos XII y XIII. El crecimiento de las ciudades, el comercio internacional, las Cruzadas y el fortalecimiento de la Iglesia católica generaron una necesidad urgente de formación especializada en campos como derecho, medicina y teología. La flamante burguesía, enriquecida por las actividades comerciales, percibió que la universidad era un asidero al que aferrarse para legitimar su ansiado sueño de consolidación política y encumbramiento social.

No se sabe con exactitud cuál fue la primera universidad fundada. Se suele dar prioridad a la Universidad de Bolonia, en Italia, fundada por el emperador Federico I Barbarroja mediante la constitución *Habita* (1155, 1156 o 1158), que otorgó protección especial a las escuelas de derecho de la ciudad. En Bolonia prevaleció la *universitas scholarum* (gremio de estudiantes), que obtuvo privilegios especiales como libertad para los estudiantes, regulación del precio de los libros y del hospedaje, y la determinación de las cuotas y el profesionalismo de los maestros. Se multaba a los profesores si faltaban a una clase o comenzaban tarde sus lecciones.

Dado el origen de la Universidad de Bolonia, tradicionalmente fechada en 1088, se considera que es la institución universitaria más antigua de Europa occidental con continuidad histórica. Su nacimiento es singular, ya que no fue fundada por una autoridad eclesiástica o real, sino que surgió como una corporación autónoma de estudiantes que contrataban directamente a los profesores y financiaban la enseñanza mediante cuotas. Posteriormente recibió protección jurídica y privilegios tanto del Papado como del Sacro Imperio Romano Germánico, especialmente bajo el emperador Federico I Barbarroja. Su especialización principal fue el derecho romano y canónico, lo que atrajo a estudiantes procedentes de la burguesía urbana acomodada y de élites administrativas interesadas en carreras jurídicas y burocráticas (Ridder-Symoens; 1995).

¹⁹ Fuente: Historia Evolutiva. *Los orígenes de las Universidades medievales*. Disponible en: < <https://sites.google.com/site/historiaevolutiva/edad-media/los-or%C3%ADgenes-de-las-universidades-medievales> > Acceso: 20 ene. 2026.

En el norte de Europa, la Universidad de París se convirtió en la primera universidad prestigiosa, naciendo de la expansión de la Escuela Catedralicia de Notre-Dame. A finales del siglo XII, maestros que habían recibido licencia para enseñar comenzaron a aceptar estudiantes extra por una paga, formando una *universitas magistrorum* (gremio de maestros). En 1200, el rey de Francia Felipe Augusto reconoció oficialmente su existencia.

La Universidad de París obtuvo reconocimiento formal mediante bulas papales durante el reinado de Felipe II Augusto. Estuvo estrechamente vinculada a la Iglesia y gozó de protección directa del Papado, que le otorgó autonomía académica y privilegios corporativos. Su financiación procedía fundamentalmente de beneficios eclesiásticos, donaciones episcopales y fundaciones de colegios patrocinados por clérigos y nobles. Fue el principal centro europeo de estudios teológicos y filosóficos, atrayendo a estudiantes internacionales, mayoritariamente clérigos en formación, miembros del bajo clero y jóvenes procedentes de la nobleza menor (Ridder-Symoens; 1995).

La actividad docente en Oxford está documentada desde finales del siglo XI, aunque su consolidación institucional se produjo a partir de 1167, cuando la prohibición real de estudiar en París impulsó el retorno de estudiantes ingleses. Su desarrollo estuvo respaldado por un sistema mixto de apoyo real, protección eclesiástica y mecenazgo aristocrático, especialmente a través de la creación de *colleges* residenciales financiados por obispos, reyes y familias nobles. El alumnado procedía principalmente de la nobleza media, la *gentry* rural, el clero y sectores acomodados urbanos, orientando su formación hacia la administración real, la Iglesia y el magisterio. Una migración de académicos de Oxford en 1209 condujo a la fundación de la Universidad de Cambridge (Ridder-Symoens; 1995).

La Universidad de Salamanca fue fundada oficialmente en 1218 por Alfonso IX de León y reconocida como Estudio General por bula papal en 1255 bajo el pontificado de Alejandro IV. Desde sus inicios contó con un triple respaldo institucional: monárquico, eclesiástico y episcopal local. Su financiación se basó en rentas reales, beneficios eclesiásticos y donaciones privadas, configurándose como una universidad de carácter estatal-eclesiástico. Atrajo principalmente a estudiantes procedentes de la pequeña nobleza, el clero y la burguesía urbana, especializándose en derecho civil y canónico, teología y medicina, y desempeñando un papel central en la formación de las élites administrativas de la monarquía hispánica (Ridder-Symoens; 1995).

La estructura institucional de las universidades medievales se organizaba en facultades. La facultad de artes proporcionaba la formación general en las artes liberales, esencial para el desarrollo del pensamiento crítico y base cultural sólida. Los estudiantes que completaban esta facultad podían aspirar a especializarse en las facultades superiores: teología, derecho o medicina. Como señala un análisis de la educación medieval, “*solo podían enseñar únicamente aquellos que contaran con licencia*”²⁰, lo que garantizaba cierto nivel de calidad académica.

El sistema de grados académicos se estableció con claridad. El primer grado era el bachillerato, entregado por el maestro después de un simple examen, que daba derecho a efectuar ciertas lecturas ante compañeros debutantes y participar en las disputas. Para acceder posteriormente a la maestría (en artes) o al doctorado (en teología, medicina o derecho), título que daba autorización para enseñar, era necesario ser presentado por un maestro. El examen previo adquiría el aspecto de una disputa. El título de doctor exigía estudios muy prolongados: el de Artes se solía obtener en cuatro o seis años, el de Medicina en diez, el de Derecho en doce o trece, y el de Teología en unos quince. En París, los estatutos prohibían la admisión de un doctor en teología que tuviera menos de 34 años.

1.5.4.- El Método Escolástico

La Escolástica no fue solo una corriente filosófica y teológica, sino también un método de trabajo intelectual que estructuró todo el proceso de enseñanza-aprendizaje en las universidades medievales. Como sistema filosófico-teológico, la Escolástica utilizó parte de la filosofía grecolatina clásica para comprender la revelación religiosa del cristianismo, basándose en la coordinación entre fe y razón, aunque siempre suponía una subordinación de la razón a la fe.

El aprendizaje escolástico se fundamentó en tres etapas que simbolizaron la formación intelectual de la Edad Media: la *lectio*, la *quaestio* y la *disputatio*. La *lectio* marcó el sistema de aprendizaje de las escuelas medievales de los siglos VI a XI y consistía en la lectura literal y posterior comentario de las autoridades extraídas de la Biblia, autores patrísticos, o de las artes liberales y sus compendios. Autores como Prisciano y Donato sobresalían para la

²⁰ Fuente: *La enseñanza, las escuelas y las universidades en la Edad Media*. Recreación de la Historia. Disponible en: < <https://recreacionhistoria.com/la-ensenanza-las-escuelas-y-las-universidades-en-la-edad-media/> > Acceso: 20 ene. 2026.

gramática; Porfirio y Aristóteles para la dialéctica; Séneca, San Basilio y San Jerónimo para la ética; Graciano y Raimundo de Peñafort para el derecho (Vergara; 2018).

El texto base fundamental fue *Las Sentencias* de Pedro Lombardo (ca. 1096-1160), una colección de pasajes bíblicos y citas de padres anteriores organizados temáticamente, que se convirtió en el manual de teología más importante desde 1220 y continuó utilizándose hasta el siglo XVI. Para ser profesor de teología en la universidad medieval, uno tenía que haber dado conferencias a través de libros de la Biblia y de las *Sentencias* de Lombardo (Trueman; 2024).

En las universidades se practicaban dos métodos principales de enseñanza. La *lectio* universitaria tenía lugar por la mañana: un maestro o un estudiante adelantado parafraseaba y comentaba una obra básica para cada materia. La *disputatio* se hacía generalmente al final de la mañana o a primera hora de la tarde, dejando más espacio a la actividad de los estudiantes; consistía en que estos, bajo la dirección del maestro, argumentaran sobre un problema —la “cuestión disputada”— para llegar a una solución (Théry; 2023).

La *quaestio* surgió como categoría científica y didáctica que acabó convirtiéndose en un método reglado de enseñanza-aprendizaje que exigía cuatro condiciones necesarias: el texto como elemento material básico; argumentos contradictorios o insuficientes que necesariamente debían tener visos de verdad; un maestro que situase la controversia o duda en un acto de enseñanza; y una resolución final. Este dinamismo pedagógico se desarrolló plenamente cuando se iniciaron las universidades, utilizando estas técnicas fundamentales para formar el pensamiento crítico.

Un aspecto crucial del método escolástico fue la instrumentalización de la memoria al servicio del entendimiento (Théry; 2023). Los escolásticos escribieron numerosas obras sobre la naturaleza y la didáctica de la memoria, desarrollando técnicas alfabéticas, numéricas y algebraicas orientadas a recordar conceptos. En una cultura donde el libro era un bien escaso, la Edad Media cuidó sobremanera la mnemotecnia e hizo de ella uno de sus instrumentos didácticos por excelencia.

Los cursos se enseñaban en latín, principalmente por maestros que leían de libros. No había exámenes en los cursos individuales, pero los estudiantes tenían que pasar un examen oral completo para obtener un grado. Los estudiantes universitarios eran considerados a todos los efectos como clérigos

menores, y en caso de que cometieran algún delito o debieran rendir cuentas ante la justicia eran siempre juzgados por tribunales eclesiásticos, no civiles. La mayoría de los estudiantes eran seglares, a menudo varones entre 14 y 18 años que vivían en condiciones modestas, compartiendo dormitorios y asistiendo a lecturas orales.

2.- Agustín de Hipona (354-430)

«...Y los hombres se admiran de las alturas de los montes, de las grandes olas del mar... y se olvidan de sí mismos...»

Agustín de Hipona
Confesiones X, 8

«...Entro en los campos y anchos palacios de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes... Allí me encuentro conmigo mismo, recordando lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y qué sentía cuando lo hacía...»

Agustín de Hipona
Confesiones X, 16

«...No es el tiempo lo que medimos, sino la impresión que las cosas dejan en el alma. El presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la atención, y el presente del futuro es la expectación...»

Agustín de Hipona
Confesiones XI, 26

Aurelio Agustín de Hipona (354-430) representa uno de los momentos más importantes de la historia del pensamiento occidental, configurándose como el puente fundamental entre la filosofía clásica greco-romana y el pensamiento medieval cristiano. Su trascendencia filosófica y teológica no radica únicamente en su extraordinaria capacidad de síntesis entre platonismo y cristianismo, sino especialmente en haber inaugurado un giro antropológico que sitúa la interioridad humana como espacio privilegiado de conocimiento, verdad y encuentro con lo trascendente.

Para el estudio de la conciencia, San Agustín constituye una referencia indispensable. Es él quien, por primera vez en la historia del pensamiento, desarrolla un método sistemático de introspección que anticipa en más de quince siglos los hallazgos de la psicología moderna y la fenomenología con-

temporánea. Su célebre imperativo "*Noli foras ire, in teipsum redi*" (No salgas fuera, vuelve a ti mismo) no es meramente una exhortación espiritual, sino la formulación de un método epistemológico revolucionario: el conocimiento verdadero comienza en la autoconciencia reflexiva.

La genialidad agustiniana radica en haber comprendido que la conciencia no es un receptáculo pasivo de impresiones externas, sino una actividad dinámica, reflexiva y autotransparente. En sus *Confesiones*, obra fundacional de la literatura autobiográfica y del análisis psicológico introspectivo, Agustín desarrolla una fenomenología de la experiencia temporal, de la memoria y del deseo que constituye el primer tratado sistemático sobre la estructura de la conciencia humana. Su análisis del tiempo en el Libro XI de las *Confesiones* anticipa asombrosamente las investigaciones contemporáneas sobre la conciencia temporal y la fenomenología de Husserl (1859-1938)²¹.

Pero la importancia de San Agustín trasciende su aportación descriptiva. Su pensamiento ofrece fundamentación filosófica a conceptos nucleares para comprender la conciencia tal como la entendemos hoy: la distinción entre *memoria*, *inteligencia* y *voluntad* como estructura triádica de la mente humana prefigura las actuales teorías sobre las funciones cognitivas, afectivas y conativas; su concepto de *intentio* (atención dirigida) anticipa la fenomenología de la intencionalidad; su doctrina del *magister interior* (maestro interior) inaugura la comprensión de la conciencia como autoconciencia reflexiva y capacidad de juicio autónomo.

Desde la perspectiva de una Pedagogía de la Conciencia, San Agustín es fundamental porque comprende que el desarrollo humano no consiste en la mera transmisión de conocimientos externos, sino en el despertar de la luz interior, en la activación de la capacidad innata de comprensión. Su teoría de la iluminación divina, más allá de su componente teológico, contiene una profunda intuición psicopedagógica: el aprendizaje auténtico es siempre un pro-

²¹ Edmund Husserl (1859-1938) fue un filósofo alemán fundador de la fenomenología, corriente filosófica centrada en el estudio riguroso de la experiencia consciente. Formado inicialmente en matemáticas y ciencias exactas, orientó posteriormente su trabajo hacia la filosofía bajo la influencia de Franz Brentano. Su principal aportación consistió en desarrollar un método para analizar cómo los fenómenos aparecen a la conciencia, poniendo entre paréntesis las suposiciones habituales sobre el mundo mediante la llamada *epoché* o reducción fenomenológica. Obras como *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y *Ideas relativas a una fenomenología pura* (1913) sentaron las bases de una nueva comprensión de la subjetividad, la intencionalidad y la estructura de la experiencia, influyendo decisivamente en la psicología, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas contemporáneas.

ceso de toma de conciencia, de reconocimiento interior de verdades que resuenan con nuestra estructura cognoscitiva más profunda.

Además, la importancia de San Agustín para la Educación de la Conciencia radica en su comprensión de la dimensión ética y transformadora del autoconocimiento. La introspección agustiniana no es narcisista ni meramente intelectual; es conversión existencial, transformación del ser. El proceso de examen de conciencia que sistematiza vincula indisolublemente autoconocimiento, autoevaluación moral y transformación personal, anticipando los actuales enfoques de mindfulness, desarrollo socioemocional y educación en valores.

Finalmente, San Agustín es indispensable porque su pensamiento integra las dimensiones cognitiva, afectiva, volitiva, ética y espiritual de la conciencia en una síntesis comprehensiva que supera los reduccionismos contemporáneos. Frente a las concepciones mecanicistas o meramente computacionales de la mente, Agustín nos recuerda que la conciencia es libertad, interioridad, capacidad de trascendencia, apertura al misterio, inquietud perpetua: *“Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”*.

Estudiar a San Agustín no es, por tanto, un ejercicio de erudición histórica, sino una necesidad epistemológica para quien quiera comprender la conciencia humana en su plenitud y complejidad. Su pensamiento ofrece categorías filosóficas, métodos de análisis y comprensiones antropológicas sin las cuales nuestro entendimiento actual de la conciencia quedaría empobrecido e incompleto.

En suma, Agustín de Hipona es una de las figuras más influyentes del pensamiento occidental. Filósofo, teólogo, obispo, escritor y agudo analista de la interioridad humana, su obra ha marcado profundamente tanto a la tradición cristiana como a la filosofía europea. Comprender su vida exige situarlo en la Antigüedad tardía, un periodo de transición entre el mundo clásico y el medieval. Entre los estudios modernos, la biografía de Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona* (1970) se considera una referencia indispensable por su profundidad histórica y su sensibilidad literaria (Brown, 2025).

2.1.- Apuntes biográficos

Agustín de Hipona nació en el año 354 en Tagaste, una pequeña ciudad del norte de África que se enorgullecía de llamarse a sí misma “el esplendísimos concejo”. Su familia representaba a la clase provincial romanizada. Patricio, su padre, pagano de modesta posición, ambicionaba para el hijo un ascenso social y Mónica, su madre, cristiana de fuerte carácter, marcó profundamente su sensibilidad espiritual y moral. La educación latina que recibió —gramática, retórica, disciplina escolar dura y competitiva— permitió a Agustín iniciarse en la élite cultural africana. Incluso sus travesuras juveniles, como el célebre robo del peral narrado en *Confesiones*, anticipan, según Brown, una conciencia moral precoz y un agudo sentido introspectivo que más tarde definirá su estilo (Brown; 2025).



Ilustración 1 Imagen de San Agustín de Hipona reconstruida por IA (ChatGPT-2026) en base a cuadros públicos que se conservan de él.

Durante su adolescencia y juventud, Agustín se trasladó a Madaura y Cartago para estudios superiores de retórica y literatura; allí destacó como brillante estudiante, aunque también llevó una vida marcada por el hedonismo, la búsqueda de placeres y relaciones que él mismo describiría después como vacías.

En Cartago, se interesó por el maniqueísmo, una secta religiosa que combinaba dualismo religioso con filosofía ascética, y se adhirió a ella durante aproximadamente una década. Más tarde, desconfiando de la doctrina maniquea, se inclinó hacia el escepticismo y terminó por acercarse a la filosofía neoplatónica, que le proporcionó un marco más serio de reflexión sobre la verdad, el alma y Dios.

Este periodo de búsqueda culmina con su traslado a Roma y luego a Milán, donde enseñó retórica y entró en contacto con el obispo Ambrosio de

Milán, cuya predicación y lectura de las Escrituras jugaron un papel decisivo en su conversión al cristianismo²².

La conversión de Agustín se consolidó en 386 d. C., cuando, tras un profundo conflicto interior relatado en su obra *Confesiones*, decidió abandonar sus antiguos estilos de vida y aceptar plenamente la fe cristiana. Poco después fue bautizado por Ambrosio en Milán, junto con su amigo íntimo Alypio de Thagaste, quien sería compañero de vida espiritual.

La conversión de Agustín no fue un simple arrebató emocional. Según Brown, fue la culminación de un largo proceso interior en el que confluyeron: el deseo de unidad interior; el agotamiento de la doble vida entre ambición profesional y búsqueda espiritual; la influencia persistente de su madre Mónica y la lectura paulina que catalizó el giro: la célebre expresión “*tolle, lege*” (“toma y lee”). Esta expresión aparece en Libro VIII, capítulo 12 de *Las Confesiones*. En pleno combate interior, atormentado por el deseo de convertirse y abandonar su vida anterior, Agustín escucha una voz infantil que cantaba repetidamente: “*Tolle, lege; tolle, lege*” (“Toma y lee; toma y lee”) y lo interpreta como una señal divina y al abrir un códice de las *Cartas de San Pablo* que tenía cerca, lo primero que lee es Romanos 13,13-14:

*“No en comilonas y borracheras,
no en lujurias y desenfrenos,
no en riñas y envidias;
revestíos más bien del Señor Jesucristo,
y no busquéis satisfacer los deseos de la carne.”*

Esa lectura provocará su conversión definitiva.

Bautizado en 387 por Ambrosio, Agustín emprendió el regreso a África. El viaje estuvo marcado por un hecho decisivo: la muerte de su madre Mónica en Ostia, episodio que Brown interpreta como uno de los momentos más literarios y conmovedores de *Confesiones*. Ya en Tagaste, fundó una pequeña comunidad de vida común centrada en la oración, el estudio y la reflexión (Brown; 1970).

Ambrosio, obispo de Milán, mostró a Agustín que el cristianismo podía ser profundamente intelectual. Su enseñanza alegórica de la Escritura abrió a Agustín un horizonte nuevo: la Biblia podía interpretarse con rigor filosófico.

²² Fuente: Wikipedia. *Augustine of Hippo*. Disponible en:
<https://en.wikipedia.org/wiki/Augustine_of_Hippo > Acceso: 21 ene. 2026.

A su vez la lectura de Plotino y Porfirio —introducida por amigos y círculos cultos— proporcionó a Agustín una clave decisiva: la interioridad, la ascensión del alma y la comprensión del mal como privación. Esta etapa marca el inicio de lo que Brown denomina el “primer Agustín místico” (Brown; 2025).

En 391, durante una visita a Hipona, la comunidad cristiana lo empujó literalmente a la ordenación sacerdotal. Agustín aceptó con reticencia, pero esta contingencia —según Brown— orientó toda su vida posterior.

En 395 fue nombrado obispo de Hipona, función que marcó sus 35 años restantes de vida. Este periodo, lejos del retiro contemplativo que había imaginado, fue de intensa actividad: predicación constante (más de 300 sermones conservados); dirección espiritual; resolución de litigios civiles; administración económica y composición de obras monumentales (Brown; 1970). En este periodo fue no solo un pastor activo de su diócesis, sino también un polemista teológico clave, enfrentándose a varias herejías de su tiempo, como el maniqueísmo (del que ya había renegado), el donatismo (que negaba validez de sacramentos administrados por clérigos “indignos”), y el pelagianismo (que negaba el pecado original y exaltaba la libertad humana sin necesidad de gracia).

Agustín mantuvo durante su episcopado dos controversias decisivas: contra los donatistas y contra Pelagio. Los donatistas defendían una Iglesia de puros y rechazaban la autoridad de obispos que habían flaqueado en persecuciones pasadas. Agustín elaboró entonces una visión inclusiva de la Iglesia: comunidad mixta; unidad sacramental; la gracia no depende de la perfección del ministro. La controversia contra Pelagio dio lugar a algunas de las aportaciones más características de Agustín: la necesidad radical de la gracia; la doctrina del pecado original; la voluntad herida y la dependencia de Dios en toda obra buena. Brown subraya que no se trata de pesimismo antropológico, sino de una profunda comprensión de la fragilidad interior humana (Brown; 2025).

Su producción literaria fue vasta: *Confesiones*, *La ciudad de Dios*, *De doctrina christiana* y numerosos tratados teológicos, sermones y cartas que constituyen un corpus fundamental para la teología occidental y la filosofía cristiana. En *La ciudad de Dios* (publicada alrededor del 426), en particular, ofreció una visión teológica de la historia occidental y una defensa del cristianismo frente a las acusaciones paganas tras la caída de Roma.

Su magna obra “*La ciudad de Dios*” fue escrita tras el saqueo de Roma (410), no es —según Brown— una teología política en sentido estricto, sino una filosofía de la historia. Las dos “ciudades” no son sociedades históricas, sino dos amores que conviven en el mundo: amor de sí hasta el desprecio de Dios y amor de Dios hasta el desprecio de sí. La otra gran obra de Agustín “*De Trinitate*” fue según Brown, el fruto de décadas de contemplación interrumpida por su labor pastoral. Agustín ofrece en ella una visión interior de Dios basada en las facultades del alma: memoria, inteligencia y voluntad.

Finalmente, en 430, los vándalos sitiaron Hipona y Agustín, enfermo y anciano, continuó revisando su obra. Sus últimas semanas las dedicó a la oración y a la corrección de manuscritos. Las crónicas describen que la ciudad sufría el sitio y que el humo de incendios entraba en su habitación cuando expiró, rodeado de sus colaboradores y fieles. Su festividad litúrgica se celebra el 28 de agosto, fecha de su muerte²³. Tras su muerte el 28 de agosto de 430, los vándalos quemaron la ciudad, pero su biblioteca y sus escritos fueron preservados por los monjes.

2.2.- Importancia e influencia

Durante la Edad Media, San Agustín fue considerado una de las principales autoridades teológicas en Occidente. Su síntesis entre fe cristiana y filosofía neoplatónica influyó en pensadores como San Anselmo de Canterbury y Santo Tomás de Aquino, quienes construyeron sobre sus doctrinas sobre Dios, el alma y la gracia.

Además, a partir del siglo XIII surgieron órdenes religiosas fundamentadas en la Regla de San Agustín, destacando la Orden de San Agustín (Agustinos), así como los Agustinos Recoletos y Descalzos, que promovieron su espiritualidad y pastoral.

Durante la Reforma protestante, figuras como Martín Lutero y Juan Calvino reconocieron la importancia de Agustín, especialmente en doctrinas sobre la gracia y la predestinación; Lutero, que había sido agustino, consideraba a Agustín una figura clave entre los Padres de la Iglesia.

En la época contemporánea, Agustín sigue siendo estudiado en teología, filosofía y humanidades, con su obra *Confesiones* considerada un precursor de la introspección psicológica y autobiográfica. Su enfoque en la relación en-

²³ Ibidem.

tre fe y razón continúa influyendo en debates actuales sobre religión, ética y filosofía.

En suma, su vida transcurrió en una época de profundos cambios tanto externos como internos, desde su juventud como estudiante que lloraba “sobre la vieja historia de Dido y Eneas²⁴ en una provincia segura” hasta sus últimos días como obispo católico en un puerto africano bloqueado por invasores. Pero más allá de las transformaciones históricas que le tocó vivir, Agustín representa un hito fundamental en la historia de la conciencia humana.

Como señala Peter Brown, Agustín fue el primero en «...comunicar un sentimiento tal de intensa identificación personal con las ideas...» (Brown; 2025, p. 216), transformando la autobiografía filosófica en una exploración sin precedentes del mundo interior. Su importancia para la comprensión de la conciencia radica en haber desarrollado el primer análisis sistemático y profundo de la interioridad humana, de la memoria como estructura fundante del yo, y de la voluntad como centro problemático de la identidad personal. Las *Confesiones* no son simplemente un relato de conversión religiosa, sino la primera gran cartografía del espacio interior de la conciencia, una exploración que anticipa en más de mil años muchos de los temas centrales de la psicología moderna.

La importancia y trascendencia de Agustín de Hipona radica para Brown en que fue (Brown; 2025):

- **Psicólogo de la interioridad**. Agustín ofrece una de las primeras descripciones sistemáticas de la vida interior en Occidente: análisis de la memoria; del deseo; de la voluntad dividida y del tiempo vivido subjetivamente.
- **Escritor extraordinario**. Su estilo mezcla introspección, lirismo, argumentación filosófica y honestidad espiritual. Su obra “*Confesiones*” es considerada la primera gran autobiografía interior de la literatura occidental.

²⁴ La vieja historia de Dido y Eneas es un relato mítico narrado en la *Eneida* de Virgilio según el cual Dido, reina de Cartago, se enamora del héroe troyano Eneas, quien la abandona para cumplir su destino fundacional en Italia; desesperada, Dido se suicida, simbolizando el conflicto entre el deber heroico y la pasión amorosa.

- **Influencia universal**. Su pensamiento marcó a la teología medieval (Anselmo, Tomás de Aquino); a la Reforma protestante (Lutero y Calvino); a la filosofía moderna (Descartes, Pascal) y a la fenomenología y la hermenéutica contemporánea (Husserl, Heidegger y Ricoeur).

En suma, Agustín de Hipona emerge como un hombre profundamente humano: apasionado, contradictorio, inteligente, incansable, preocupado por la verdad y por el corazón humano. Su vida atravesó grandes crisis personales, transformaciones intelectuales y cambios históricos dramáticos. El retrato que Peter Brown ofrece —realista, matizado, libre de estereotipos— (Brown; 2025) permite ver a Agustín como un puente vivo entre el mundo clásico y la sensibilidad moderna. Su biografía no solo explica la evolución de un filósofo y un obispo, sino que ilumina el nacimiento de la subjetividad occidental y la formación del pensamiento cristiano acercándonos a comprender la naturaleza y el desarrollo de la conciencia.

2.3.- Aportaciones fundamentales

Agustín de Hipona o San Agustín, representa el punto de partida fundamental para comprender la evolución medieval del concepto de conciencia. Su obra establece los cimientos de una filosofía de la interioridad que tendrá profundas repercusiones en todo el pensamiento occidental. San Agustín establece los fundamentos de una filosofía cristiana que dominará el pensamiento occidental durante más de mil años, integrando la herencia clásica con la revelación cristiana a través del descubrimiento de la interioridad como dimensión fundamental de la experiencia humana.

San Agustín no fue un “psicólogo” en sentido moderno, pero sus *Confesiones*, *De Trinitate* y otros escritos contienen análisis sistemáticos sobre la interioridad, la memoria, el tiempo interior, la voluntad y la autoconciencia que han servido como punto de partida para la reflexión filosófica y psicológica sobre la conciencia. Sus observaciones sobre memoria como depósito activo de contenidos (Libro X de las *Confesiones*), la experiencia del tiempo y la introspección han influido directamente en pensadores modernos como por ejemplo Husserl, y ofrecen puentes conceptuales fructíferos con investigaciones contemporáneas sobre la conciencia, la autobiografía y los sistemas de memoria en neurociencia.

2.3.1.- La interioridad como lugar de conocimiento

Uno de los aportes más revolucionarios de Agustín a la comprensión de la conciencia fue su énfasis radical en la interioridad. Heredero de la tradición neoplatónica, especialmente de Plotino, Agustín transformó profundamente esta herencia al cristianizarla y personalizarla. Como señala Brown, para Agustín «...*un hombre no puede esperar encontrar a Dios a menos que antes se encuentre a sí mismo, porque este Dios es 'más hondo que mi más recóndito ser' y la experiencia de Él se hace 'mejor' cuanto más 'hacia dentro'...*» (Brown, 2025, p. 218).

La imagen que Agustín utiliza es poderosa: «...*Los hombres, por lo común, se admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, el curso de los astros; y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos...*» (Brown; 2025, p. 218). Este llamado a la interioridad no es mero ensimismamiento narcisista sino el reconocimiento de que la verdadera vastedad y complejidad se encuentra en el espacio interior de la conciencia.

Brown identifica brillantemente cómo Agustín convierte la idea neoplatónica de la “caída” del alma en algo intensamente personal: «...*En Agustín esta 'caída' es intensamente personal: la ve como un campo de fuerzas en el corazón de cada hombre, como una debilidad agonizante que le forzaría a huir de sí mismo...*» (Brown; 2025, p. 219). La tragedia humana fundamental es precisamente esta pérdida de contacto con la propia interioridad, este “volverse hacia afuera” que nos desarraiga de nosotros mismos.

En esta línea de argumentación, la interioridad en San Agustín no es un simple recurso literario o ascético, sino una estructura esencial del sujeto humano: sede del conocimiento verdadero, de la autoconciencia, de la memoria, de la voluntad y de la relación con lo trascendente. Con ella, Agustín inaugura —desde una perspectiva cristiana y patristica— una antropología y epistemología que anticipan muchas de las preguntas actuales sobre conciencia, identidad, subjetividad y espiritualidad.

Para Agustín, la interioridad no es simplemente un “espacio psicológico”: es el ámbito profundo del alma — memoria, entendimiento, voluntad — en donde reside la identidad, donde el sujeto se reconoce a sí mismo, y donde puede acceder a verdades últimas, incluidas las de Dios.

La interioridad es entendida como memoria espiritual: un “tesoro” (o “receptáculo”) donde el alma se reconoce, se conoce a sí misma, y descubre su continuidad personal. Es a la vez la sede de la autoconciencia: allí el sujeto capta su propia existencia — “conocerse a sí mismo” —, lo que en algunos estudios modernos se interpreta como un antecedente del “cogito”. Finalmente, es el ámbito de relación con lo trascendente: no se trata solamente de conocimiento del yo, sino de un “espacio” donde puede manifestarse la presencia de Dios en el alma, con implicaciones morales, espirituales y existenciales.

En su antropología, Agustín distingue varias “potencias del alma” — memoria, entendimiento y voluntad — que operan en el interior, constituyendo al sujeto²⁵.

- **Memoria**: no como archivo pasivo, sino como “lugar” activo donde reside la identidad, los afectos, las imágenes, la historia personal. Es clave para la autoconciencia, la continuidad del yo, la nostalgia, el arrepentimiento y el recuerdo de Dios.
- **Entendimiento**: facultad que permite captar verdades, tanto del mundo como del alma, y, en última instancia, verdades eternas y divinas.
- **Voluntad / Amor**: la interioridad no es sólo cognitiva, también es moral — somos sujetos libres, con voluntad, capaces de orientarnos al Bien, de desear a Dios. La interioridad se convierte así en “espacio moral”: allí elegimos el bien, nos volvemos hacia Dios, hacia nosotros mismos, hacia los demás.

De este modo, la interioridad articula razón, memoria, afecto y voluntad: no hay separación entre conocer, querer, amar; todo es integrado en el “yo interior”.

Para Agustín, la interioridad también es el “lugar” donde ocurre la conversión, el encuentro con Dios, la gracia. No se trata de un simple autoanálisis psicológico, sino de retornar al “hombre interior” para encontrar su raíz divina.

²⁵ Fuente: *La filosofía de San Agustín*. Filosofía y Educación. Disponible en: <<https://www.filosofiaeducacion.es/LA-FILOSOFIA-DE-SAN-AGUSTIN-354430-C-190.html>> Acceso: 27 nov. 2025.

Un trabajo reciente titulado “*Metafísica del yo y psicología de la interioridad en Las Confesiones de Agustín de Hipona*” (Silva; 2024), subraya cómo esta interioridad “psíquica” y “espiritual” configura una metafísica del yo: el alma humana, en su profundidad, se relaciona con Dios, con su propia identidad, con su historia, con su vocación.

La interioridad no es, pues, un refugio escapista o narcisista: es un “espacio originario” que permite la apertura a lo trascendente, a la verdad, a la misión moral.

En su texto sobre “*La verdadera religión*”, Agustín formula su célebre principio:

«...Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. No salgas de ti, vuelve a entrar dentro de ti mismo. La verdad habita en el interior del hombre Y si ves que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos hacia el lugar donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿a dónde llega todo buen pensador sino a la verdad? ...» (Ropero; 2018a, p. 120)

No cabe duda pues, que esta afirmación marca un giro decisivo hacia la subjetividad como ámbito privilegiado del conocimiento.

Agustín desarrolla una teoría del autoconocimiento que anticipa elementos centrales de la filosofía moderna de la conciencia. En el *De Trinitate*, argumenta que la mente se conoce a sí misma de manera inmediata e infalible: «... ¿Qué cosa conoce la mente con mayor certeza que aquello que le está presente a sí misma? ¿Y qué le está más presente a la mente que ella misma? ...» (Ropero; 2028b. *De Trinitate*, X, 10, 16).

No nos cabe ninguna duda de que este concepto de “interioridad” de San Agustín sigue siendo muy relevante hoy en cuanto tiene profundas implicaciones para la psicología, la filosofía y la espiritualidad:

- La interioridad agustiniana anticipa la noción moderna de autoconciencia: el sujeto que se conoce a sí mismo desde “dentro”, no solo como receptor de estímulos externos. Esa conciencia reflexiva es fundamento de identidad personal.

- Su énfasis en la memoria, continuidad del yo y narratividad — “reconocerse a sí mismo a través de la memoria” — conecta con cuestiones actuales: identidad narrativa, psicología de la memoria, subjetividad, sentido del tiempo.
- La combinación de razón, voluntad y emoción en un solo “espacio interior” ofrece una visión holística de la persona, muy útil para debates contemporáneos sobre mente, cuerpo, ética, espiritualidad.
- Desde la perspectiva espiritual o existencial, la interioridad propone un camino de introspección, de encuentro con lo profundo, con lo trascendente — una alternativa al “exteriorismo” moderno y la dispersión.

Esta concepción de la interioridad como síntesis de autoconciencia, memoria, identidad, razón, voluntad y emociones lleva a San Agustín a formular su famoso precepto *“Ama y haz lo que quieras”*, frase que pertenece a su Homilía sobre la Primera Carta de San Juan, Tratado VII, n.º 8 y forma parte de una larga reflexión en la que Agustín explica que el amor auténtico (*caritas*) es la raíz de toda acción moral cristiana (Agustín de Hipona; 2002).

Agustín comenta que, si el amor verdadero está en el corazón, entonces todas las obras que procedan de ese amor serán buenas. Agustín argumenta que el amor (caridad) es el principio interior que orienta todas las acciones. Si este principio es recto, las acciones también lo son. El pasaje completo dice:

*«...Ama y haz lo que quieras:
si callas, calla por amor;
si gritas, grita por amor;
si corriges, corrige por amor;
si perdonas, perdona por amor...»*

A veces, esta expresión agustiniana se interpreta superficialmente como “ama y haz lo que te dé la gana”. Pero, Agustín sostiene lo contrario: el amor auténtico ordena los deseos, purifica las intenciones y evita el pecado. Para Agustín, el amor verdadero orienta la voluntad hacia el bien; integra todas las virtudes; impide querer lo que es contrario a Dios y al prójimo. Así, una

persona que ama rectamente no puede querer el mal porque va contra la naturaleza misma del amor.

Agustín identifica el amor (*caritas*) con la plenitud de la ley, el criterio último de moralidad; la condición interior que hace buena o mala la acción. Por eso puede afirmar que si amas (en el sentido fuerte y cristiano del término), todo lo que quieras estará bien, porque tu querer está transformado por el amor (Agustín de Hipona; 2002).

2.3.2.- Temporalidad de la Conciencia

Una de las intuiciones más penetrantes de Agustín, según el análisis de Brown, es su comprensión de cómo el pasado constituye y determina el presente de cada persona. Esto marca una diferencia radical con otras autobiografías antiguas y medievales donde «...*encontramos, por ejemplo, la descripción de los héroes según cualidades esenciales e ideales; es casi como si carecieran de pasado...*» (Brown, 2025, p. 225).

Por el contrario, Brown señala que

«...encontramos dos veces a Agustín firmemente agarrado a su pasado: una en el jardín de Milán y la otra el terrible día siguiente a la muerte de su madre. Porque Agustín consideraba el pasado de un hombre como muy vivo en su presente, y los hombres eran diferentes entre sí precisamente porque sus voluntades estaban forjadas de modo diferente por la suma total y única de las experiencias pasadas...» (Brown, 2025, p. 225).

Esta concepción temporal de la identidad personal es revolucionaria. El yo no es una esencia inmutable sino una construcción temporal, moldeada por la sedimentación de experiencias, decisiones y hábitos. Brown ilustra esto brillantemente con el ejemplo de la lucha interior en el jardín de Milán, donde:

«...lo que está en juego no es ninguna 'fuerza del mal' generalizada, ni ninguna 'materia' extraña que hubiera salpicado el metal puro del alma, sino una tensión en la misma memoria como una batalla con la cualidad precisa de experiencias pasadas: 'Y la violencia de mi costumbre no cesaba de decirme: ¿Imaginas tú que has de poder vivir sin estas cosas?'...» (Brown, 2025, p. 225).

Esta comprensión permite a Agustín presentar a sus personajes con una profundidad psicológica única:

«...sentimos que les conocemos, por esos solos trazos, mucho mejor que a muchos otros personajes antiguos y famosos, porque ha conectado su pasado con su presente y les ha visto como moldeados por experiencias pasadas que se remontan incluso hasta su más temprana niñez...» (Brown, 2025, p. 225).

San Agustín nos presenta el tiempo como una realidad que experimentamos directamente pero que se resiste a la conceptualización racional (Budeguer; 2024). Para San Agustín, el tiempo es como una “distensión” o “extensión del alma/espíritu” (*distentio animi*). Esta no es simplemente una medida objetiva, sino una dimensión constitutiva del ser humano. En este sentido San Agustín presenta el tiempo de una manera dual: una dimensión negativa en la que el tiempo es presentado como la dispersión del alma en la multiplicidad temporal, alejándose de la unidad divina. Pero a su vez con una dimensión positiva no tanto por la posibilidad que el alma tiene de extenderse a la vez en dimensiones distintas y de medir el tiempo valiéndose del espacio, sino porque el alma tiene en sí de manera esencial “la bondad original de la creación y la nueva creación de la conversión”.

La temporalidad en San Agustín es una estructura fundamental de la conciencia. En el libro XI de las *Confesiones*, desarrolla su teoría del tiempo como *distentio animi* (distensión del alma), según la cual el tiempo no existe objetivamente sino como estructura de la conciencia que integra pasado (memoria), presente (atención) y futuro (expectativa).

«...¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; cuando se trata de explicarlo, ya no lo sé. Sin embargo, y esto me atrevo a afirmarlo con certeza, sé que, si nada pasase, no habría tiempo pasado; que si nada ocurriese no habría tiempo futuro; que si nada fuese, no habría tiempo presente. Pero esos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo son, puesto que el pasado ya no es y el futuro no existe todavía? El mismo presente, si siempre fuese presente, sin perderse en el pasado, ya no sería tiempo; sería eternidad. Entonces, si el presente, para ser tiempo, debe perderse en el pasado, ¿cómo podemos afirmar que él también es, puesto que la única razón de su ser es el no ser ya? De modo que, en realidad, si tenemos el derecho

de decir que el tiempo es, es porque se encamina al no-ser...»
(Ropero; 2018b, p. 382- Confesiones XI, 191)

San Agustín distingue claramente entre dos dimensiones del tiempo. De una parte, el tiempo humano, cambiante y finito (Cronos), que está inscrito en el alma y en la creación. De otro, el tiempo divino, eterno y pleno (Kairós), que es la posibilidad del encuentro con Dios en el presente vivo del alma. Aunque nunca los nombra con esos términos, su pensamiento anticipa con notable profundidad la distinción teológica y existencial entre *Cronos* y *Kairós*, que luego será desarrollada por la patrística, la teología cristiana y la filosofía contemporánea.

San Agustín identifica tres dimensiones del tiempo presentes en nuestra conciencia: la memoria (presente de las cosas idas); la percepción o visión (el instante presente de las cosas presentes); la espera (el presente de las cosas futuras)²⁶. Esta triple estructura permite resolver las paradojas del tiempo: 1) Memoria: presente del pasado. 2) Atención: presente del presente y 3) Expectación: presente del futuro.

La comprensión agustiniana del tiempo tiene profundas implicaciones para la Educación de la Conciencia en cuanto que:

1. **La conciencia es el lugar del tiempo.** El tiempo no es una realidad externa sino una dimensión constitutiva de la conciencia humana.
2. **La memoria como fundamento educativo.** La capacidad de síntesis temporal a través de la memoria es esencial para cualquier proceso educativo.
3. **La tensión entre dispersión y concentración.** La educación debe atender tanto a la necesaria apertura a la multiplicidad temporal como a la búsqueda de unidad y sentido.
4. **La orientación trascendente.** Desde una perspectiva teológica San Agustín concibe el tiempo como el medio a través del cual Dios quiere realizar su proyecto de salvación (Lacalle; 2006).

²⁶ Fuente: *El tiempo según San Agustín*. Disponible en:
<<https://historiasdelorbisterrarum.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/09/05-andres-budeguer-el-concepto-de-tiempo-en-san-agustin.pdf>> Acceso: 29 nov. 2025.

2.3.3.- La voluntad dividida y la experiencia de la temporalidad

El análisis agustiniano de la voluntad es quizás su aporte más profundo a la comprensión de la conciencia moral. Agustín descubre que la voluntad humana no es una facultad unificada y transparente, sino un campo de batalla de tendencias contradictorias, un lugar de división y conflicto interior.

Brown identifica el momento cumbre de esta exploración en el Libro VIII de las *Confesiones*, donde Agustín analiza su propia conversión. El problema central no era ya intelectual sino volitivo: «...*Porque aquí, resueltas todas sus dificultades, haciendo protestas de lealtad a la fe católica con un 'sentimiento definido de dulzura', encontramos a Agustín todavía atrapado por los hábitos de toda una vida...*» (Brown, 2025, p. 224).

La cita que Brown extrae es fundamental para comprender la teoría agustiniana de la voluntad:

«...El enemigo se había hecho dueño de mi voluntad y había formado de ella una cadena con que me tenía estrechamente atado. Porque, de haberse la voluntad pervertido, pasó a ser dominada por el apetito desordenado de la lujuria; y de ser servido y obedecido este apetito llegó a ser costumbre; y no siendo esta costumbre contenida y refrenada se hizo necesidad como naturaleza. De estos, como eslabones unidos entre sí, se formó lo que llamé cadena, que me tenía aherrojado a una dura servidumbre y penosa esclavitud...» (Brown, 2025, p. 224).

Esta comprensión de cómo las acciones pasadas forjan una “segunda naturaleza” que constriñe la libertad presente es extraordinariamente moderna. Agustín descubre que no somos enteramente libres porque estamos condicionados por nuestra historia, por los hábitos que hemos construido. La voluntad está, paradójicamente, “aprisionada” por sus propios actos anteriores.

Más profundo aún es el descubrimiento de la voluntad dividida contra sí misma:

«...Porque no solo para marchar hacia mi meta, sino para llegar a ella, bastaba solamente el querer ir yendo, siendo un querer perfecto y eficaz y no una voluntad mudable e indecisa, que de

una parte a otra andaba variando agitada y sin firmeza en una lucha que tan pronto vence como queda derrotada...» (Brown, 205, p. 224).

Para San Agustín, la voluntad constituye el núcleo más profundo de la persona, configurándose como un centro dinámico de autodeterminación. Como señala, el amor es lo que vivifica a la moral, y el hombre virtuoso ama a su propia voluntad, pues el bien que ella adquiere lo estima por encima de cualesquiera otros bienes. No es sólo un impulso pasivo: es la fuerza por la cual decidimos, amamos o rechazamos. No es simplemente una facultad más del alma, sino que representa el punto donde el ser humano puede identificarse con su propio querer.

Como hemos señalado, la antropología agustiniana presenta tres facultades fundamentales del alma: memoria, que hace posible la reflexión; entendimiento, que permite la comprensión (incluye la razón inferior y la razón superior) y voluntad, que permite el amor. Esta tríada refleja, según Agustín, la imagen trinitaria en el ser humano.

Agustín establece una distinción fundamental entre “*Liberum arbitrium*” o capacidad moral de decidir entre el bien y el mal y “*Libertas*” entendida como elección responsable. Así pues, el hombre justo, bajo la acción de la gracia, no sólo conserva el *liberum arbitrium*, sino que alcanza la *libertas*. Esta distinción es crucial porque muestra que la verdadera libertad no consiste simplemente en poder elegir, sino en elegir el bien que perfecciona la naturaleza humana (autodeterminación por el bien).

Hannah Arendt identifica a San Agustín como “el filósofo de la voluntad”, precisamente porque fue el primero en tematizar sistemáticamente el drama interno del querer humano. Para el autor de *Las Confesiones*, la lucha interna de nuestra voluntad contra múltiples tendencias que también nos son propias es lo que demarca la extensión de nuestra vida interior (Gracia, 2021).

La paradoja del querer se expresa magistralmente en la frase agustiniana: “*Nondum amabam et amare amabam...*” (Todavía no amaba, pero amaba el amar...). Esta formulación revela que el querer desordenadamente es un “giro” espontáneo que nace del propio impulso de querer (Gracia; 2021).

El conflicto interior de la voluntad no es una simple contradicción, sino que revela la condición caída del ser humano. La voluntad del hombre se halla siempre inicialmente perdida en el influjo de lo que San Agustín llamó “*sacrilega curiositas*”. Este estado requiere un proceso de conversión donde

la voluntad se separa de lo mundano visible y opta por lo invisible trascendente (Gracia, 2021).

El término “querer” en Agustín está estrechamente ligado al *amor* (caritas / cupiditas). Lo que uno quiere revela su orden de amores: querer lo bueno (Dios) ordena correctamente la voluntad; querer cosas inferiores significa desorden. Esta conexión amor-voluntad es central en sus Confesiones y escritos morales.

A su vez la Conciencia moral (*conscientia, iudicium interior*) no es para San Agustín un simple “registro” de actos, sino una viva instancia interior que juzga, acusa o defiende al agente. En las disputas teológicas y pastorales Agustín presenta la conciencia como testigo interno que puede reconocer la ley moral —aunque la claridad de ese reconocimiento depende de la iluminación divina y de la rectitud de la propia voluntad.

La conciencia moral en Agustín no es una instancia autónoma, sino que está fundamentada en la ley eterna de Dios. Cuando la voluntad se aleja de Dios, está yendo en contra de la ley divina. Esta ley divina es la que el hombre puede captar mediante la iluminación.

Los componentes de la conciencia moral incluyen:

1. **Conocimiento de la ley eterna**: a través de la iluminación divina.
2. **Juicio práctico**: aplicación de los principios universales a casos concretos.
3. **Imperativo moral**: que surge del reconocimiento del bien.
4. **Responsabilidad**: por las decisiones tomadas libremente.

El mal para San Agustín consiste en la aversión del bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables. Esta definición muestra que el mal moral no es una sustancia, sino un movimiento voluntario del alma, que abandona los bienes más elevados para adherirse a los inferiores. La responsabilidad moral recae completamente en el agente: ninguna otra cosa puede convertir a la mente en cómplice de un deseo desordenado, si la voluntad no lo quiere. Esto fundamenta la imputabilidad moral y la posibilidad misma de una ética (Téllez, 2017).

Estos conceptos se relacionan e integran entre sí del siguiente modo: la memoria guarda las normas y ejemplos; el entendimiento las presenta como

inteligibles; la voluntad elige. La conciencia moral surge cuando el entendimiento y la memoria ofrecen contenidos que la voluntad puede aceptar o rechazar, y entonces un juicio interior (*conscientia*) afirma o reprueba la acción. Agustín insiste en que el “lugar” donde se realiza la moralidad es la interioridad —la experiencia íntima del yo—; por eso para él la conversión moral es a la vez un cambio interior de la voluntad (ordenar los amores) y un cambio cognitivo (ver con claridad). Esto explica por qué identifica la culpa y la alabanza con sensaciones interiores de acusación o consuelo (Agustín, 2025)

En obras como *De libero arbitrio* Agustín defiende la libertad de la voluntad: la voluntad es una facultad real del alma, responsable de las elecciones morales. Pero su concepción madura incorpora la realidad del pecado original y la necesidad de la gracia: la libertad humana puede estar desordenada por el pecado y sólo la gracia puede restaurar la voluntad a su recto orden. Esto da a su explicación moral una doble dimensión: responsabilidad humana real más necesidad de la acción divina. En debates con maniqueos y pelagianos Agustín precisa que la conciencia puede fallar (estar oscurecida, viciada), por eso la rectificación moral no es sólo más información sino transformación de la voluntad.

En definitiva, San Agustín ofrece una teoría integradora: la voluntad es la facultad decisiva del alma, el querer nos muestra el orden de nuestros amores (y por tanto la orientación moral), y la conciencia moral es ese juicio interior que acusa o absuelve según cómo estén ordenados memoria, entendimiento y voluntad. Sus temas —interioridad, afecto como motor moral, libertad afectada por condicionamientos (pecado) y necesidad de transformación— encuentran claros paralelos en la psicología moral y la neurociencia contemporánea, que muestran la toma de decisiones como producto de procesos emocionales, corporales y cognitivos entrelazados, y replantean las preguntas clásicas sobre libertad responsable que Agustín trató.

2.3.4.- Método autobiográfico y autognosis

San Agustín es, para muchos estudiosos, el inventor de la autobiografía interior. Aunque existían precedentes en la literatura grecorromana —como *Las Metamorfosis* de Apuleyo o *La Vida de Alejandro Severo*— ninguno convierte el examen interior en método filosófico, teológico y existencial.

En las *Confesiones*, Agustín inaugura un modo nuevo de narrarse (García-Jalón, 2010):

- **No narra para entretener**, sino *para comprender*.
- **No narra para justificar su vida**, sino *para interpretarla desde Dios* y desde la verdad interior.
- **La memoria** se convierte en el gran archivo donde se descubre *la dinámica de la conciencia*.

Por eso su método autobiográfico es inseparable de la autognosis: conocer la verdad del mundo a través del conocimiento de sí mismo.

El método autobiográfico de San Agustín se caracteriza por:

- Ser un método retrospectivo. Agustín revisa su vida para descubrir la presencia encubierta de Dios, especialmente cuando él mismo no la advertía: *“Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé; y tú estabas dentro de mí, y yo fuera.”* (Confesiones, X, 27, 38). La autobiografía no es solo una narración, sino un acto de iluminación.
- Tener una estructura dialógica.
- Las *Confesiones* no son un diario ni unas memorias. Son diálogo permanente con Dios, y en ese diálogo se clarifica el yo. Se caracterizan por ser una interlocución constante con Dios (*“Tú, Señor...”*); por hacer preguntas dirigidas a la propia conciencia (*“¿Quién soy yo para mí mismo?”*) y oscilan entre narración y meditación.
- Metodología introspectiva. Agustín se aparta de las explicaciones exteriores (políticas, sociales, históricas) para buscar el sentido último de la acción humana dentro del alma. Su introspección tiene tres niveles: 1) Revisión de la memoria (libro X); 2) Análisis del interior de la conciencia como lugar de encuentro con la verdad y 3) Revisión de las motivaciones profundas: deseos, pasiones, miedos, ambiciones.
- Utilizar la narración como método pedagógico. San Agustín narra para enseñar a otros a narrarse a sí mismos. El lector aprende a reproducir el método: identificar los momentos decisivos; reconocer la acción de la gracia; comprender dónde actuaron las pasiones e integrar la propia historia como camino hacia la verdad.

En cuanto a la autognosis o autoconocimiento el famoso lema agustiniano es: “*Noverim me, noverim Te*” (“Que me conozca a mí y te conozca a Ti”). El conocimiento de sí mismo es condición del conocimiento de Dios porque la verdad se encuentra dentro; el alma es imagen de Dios; la interioridad es el espacio donde Dios se revela.

Para San Agustín la memoria es el órgano de la autognosis, la “estructura profunda” de la conciencia. En el libro X de las *Confesiones*, Agustín analiza la memoria como:

- Archivo vivo de imágenes, ideas, afectos.
- Condición del yo: sin memoria no hay identidad.
- Puerta hacia Dios, porque contiene lo que el alma ha visto y ha amado: “*Entraré en los campos y anchas mansiones de mi memoria... para encontrarme allí conmigo mismo.*” (Confesiones X, 8, 12)
- Organizadora del relato vital, en cuanto que permite reconocer patrones y comprender el itinerario espiritual.

San Agustín descubre que el examen de la propia voluntad es central y que esta es primariamente inclinación afectiva: amar mal conduce a la esclavitud interior; amar bien lleva a la libertad. La conciencia moral es pues el lugar donde la voluntad se juzga a sí misma: “*Me desgarraba mi interior, en lucha conmigo mismo...*” (Confesiones, VIII, 5, 10)

La autognosis moral implica detectar la “doble voluntad” (voluntad dividida); reconocer las ataduras (los apegos); integrar afectos y razón. A su vez la autognosis existencial supone preguntarse por el yo, por el origen, el sentido, la pertenencia y la identidad profunda. Para San Agustín el yo no es transparente a sí mismo. Solo a través del diálogo con Dios se revela plenamente. Por eso el método autobiográfico culmina en una antropología de la interioridad (García-Jalón, 2010).

2.3.5.- La insondable profundidad de la propia identidad

En el Libro X, Agustín desarrolla una de sus intuiciones más perturbadoras: la idea de que nadie puede conocerse completamente a sí mismo. Brown explica:

«...era de lo menos corriente insistir, como hace Agustín, en que ningún hombre podría jamás investigar eficazmente su corazón y que 'el espacio en expansión, sin límites', era tan complejo y tan misterioso que nadie podría jamás conocer su total personalidad; y así que nadie podía sentirse seguro de que todo lo suyo se precipitaba a unos modelos que el intelecto consciente solo habría aceptado...» (Brown, 2025, p. 231).

Esta conciencia de los límites del autoconocimiento subyace a la famosa frase que tanto escandalizó a Pelagio: *«...Mándame lo que quieras, más dame lo que mandas...»* (Brown, 2025, p. 231). No se trata de una negación de la responsabilidad moral sino del reconocimiento de que *«...existe en el hombre una zona de la que nada conoce ni significa el espíritu del hombre...»* (Brown, 2025, p. 230).

Agustín expresa esta perplejidad ante sí mismo con una serie de confesiones sorprendentes:

«...no puedo fácilmente conocer cuanto haya adelantado en preservarme de tal contagio; y temo mucho que haya varios defectos ocultos, que claramente descubren tus ojos, pero no lo ven los míos... Mira, me contemplo en ti, mi verdad..., pero sea o no sea así, eso no lo sé yo... Yo te suplico, Dios mío, que hagas que yo me conozca perfectamente...» (Brown, 2025, p. 232).

Como observa Brown, *«...nada podía ser menos vivo que un autorretrato interior trazado por un hombre que no había consentido dejarse arrullar por la certeza de como él realmente era: 'Que parte ganará, eso no lo sé yo..., eso sí que no lo sé yo'...»* (Brown, 2025, p. 232).

2.3.6.- Fenomenología de las tentaciones

El Libro X contiene también una exploración minuciosa de las tentaciones ordinarias de la vida diaria. Como señala Brown, *«...hemos penetrado en el mundo de un hombre muy sensible...»* (Brown, 2025, p. 232). Agustín examina con escrupulosa atención sus reacciones ante el placer de la comida, la belleza de la música, el atractivo de los colores y las formas.

Su análisis de la gula es particularmente revelador: *«...había contemplado con simpatía hechizada la voracidad insaciable de los niños de pecho; y aún se sentía en una ladera resbaladiza: habla con la dureza y el*

temor de aquel para quien los límites entre un apetito moderado y la pura gula no estaban aún trazados con seguridad...» (Brown, 2025, p. 232).

Con la música, por el contrario, se muestra más confiado. Brown cita sus palabras: *«...Pienso que todas las variadas emociones del corazón poseen un ritmo y una melodía apropiados para cada uno, de donde, por alguna misteriosa afinidad, son hechos más vivos...»* (Brown, 2025, p. 232).

Las observaciones sobre la “concupiscencia de los ojos” son encantadoras por su delicada sensorialidad. Agustín se descubre absorto contemplando *«...una lagartija cazando moscas o una araña apresándolas en su red...»* (Brown, 1970, p. 233), o simplemente sentado al sol africano, disfrutando de la *«...Reina de colores...»*, la luz misma (Brown, 2025, pp. 232-233).

2.3.7.- Dimensión social de la conciencia

Uno de los descubrimientos más sorprendentes al leer el Libro X, según Brown, es que *«...el desasosiego más característico de Agustín era el modo como todavía se sentía profundamente comprometido con los demás...»* (Brown, 2025, p. 233). A pesar de toda la exploración de la interioridad, Agustín *«...apenas ha estado solo alguna vez: siempre estuvo rodeado de amigos...»* (p. 233).

Brown traza esta dimensión relacional desde la infancia: *«...Aprendió a hablar 'en medio de las caricias y halagos de las amas, las chanzas y risas de los que me entretenían y alto espíritu de mis compañeros de juego'...»* (Brown, 1970, p. 233). La amistad no es un accesorio sino una dimensión constitutiva de su existencia: *«...solo una amistad pudo hacerle perder 'media alma' y, aún más, solo otra amistad curaría su herida...»* (p. 233).

Esta persistente orientación hacia los otros se mantiene en su edad madura: *«...sigue, deliciosa y trágicamente, sometido a 'las más insondables de todas las relaciones del alma: la amistad'...»* (p. 233). La conciencia, para Agustín, nunca es puramente solipsista sino esencialmente relacional.

2.3.8.- El legado de Agustín para la comprensión de la conciencia

Las *Confesiones*, concluye Brown, han asegurado a Agustín hasta su vida presente de una manera única. Su influencia no se limita a la teología o la

filosofía, sino que se extiende a toda la tradición occidental de exploración de la interioridad.

Agustín anticipa temas que serán centrales para la modernidad: la opacidad del yo a sí mismo; la constitución temporal de la identidad; el peso del pasado en el presente; la división de la voluntad; la complejidad de las motivaciones y la ambigüedad de los afectos. Su descubrimiento de que «...*el intelecto consciente estaba rodeado de sombras...*» y que el alma es «...*un bosque sin límites, lleno de inesperados peligros...*» (Brown, 2025, p. 230) prefigura la posterior exploración del inconsciente.

Pero quizás su aporte más profundo es haber mostrado que la exploración de la conciencia requiere una honestidad radical consigo mismo, una disposición a reconocer tanto la propia responsabilidad como la propia impotencia, tanto la grandeza como la miseria de la condición humana. Como escribe al final del Libro X: «...*Pues he aquí que tú te deleitaste en la verdad y aquel que la hace venir a la luz. Yo quiero seguir la verdad ante Ti, mediante la confesión, como la que hago públicamente con mi pluma, ante muchos testigos...*» (Brown, 2025, p. 234).

En este sentido, Agustín inaugura una tradición de autoexamen crítico que sigue siendo vital para cualquier Pedagogía de la Conciencia. No se trata de alcanzar una certeza definitiva sobre uno mismo sino de mantener abierta la pregunta, de perseverar en la búsqueda de autoconocimiento sabiendo que nunca será completa. Como Agustín mismo reconoce: «...*Cuando oigas a un hombre confesándose, sabrás que no es todavía libre...*» (Brown, 2025, p. 230).

2.4.- Correlatos Contemporáneos

Las intuiciones agustinianas sobre la autoconciencia encuentran eco en las teorías contemporáneas sobre la metacognición y la conciencia reflexiva. Flavell (1979) define la metacognición como el conocimiento que uno tiene sobre sus propios procesos cognitivos, concepto que guarda estrecha relación con la noción agustiniana de la mente que se conoce a sí misma (Flavell; 1979).

Asimismo, la teoría agustiniana del tiempo como estructura de la conciencia anticipa desarrollos contemporáneos en la neurociencia cognitiva sobre la conciencia temporal. Francisco Varela²⁷ propuso el concepto de

²⁷ Francisco J. Varela (1946–2001) fue un neurobiólogo y filósofo chileno, reconocido por su contribución al estudio interdisciplinar de la mente y la conciencia. Junto con Humberto

"*presente especioso*" para describir cómo la conciencia integra información temporal de manera similar a la *distentio animi* agustiniana. En este sentido Varela señala que el "*presente especioso*" se refiere a la duración vivida del presente, que no es un instante puntual sino un intervalo temporal experimentado que integra (Varela; 2000):

- **Retención primaria:** lo que acaba de pasar.
- **Impresión presente:** lo que está ocurriendo ahora.
- **Expectativa:** la anticipación inmediata de lo que va a ocurrir.

Pero además y en su conjunto, la obra y el pensamiento de San Agustín tiene importantes paralelismos con los estudios e investigaciones actuales de

1. **Filosofía y psicología moral.** El énfasis agustiniano en el *orden de los amores* y en que las intuiciones morales vienen con carga afectiva conecta con la psicología moral contemporánea que subraya la importancia de la emoción e intuición. Agustín anticipa la idea de que el juicio moral no es puramente cognitivo sino afectivo-volitivo.
2. **Neurociencia de la decisión y la voluntad.** Experimentos como los de Benjamin Libet²⁸ (potenciales de preparación que preceden la conciencia de la intención) han reavivado el debate sobre si la voluntad consciente "gobierna" o "ratifica" decisiones cerebrales. En la discusión moderna esto se interpreta de muchas maneras; algunos sostienen que la voluntad consciente tiene un papel de supervisión/ratificación (compatibilismo funcional), y otros ven límites a la noción clásica de libre albedrío. La pregunta agustiniana —¿quién quiere y quién no quiere? — encuentra aquí una relectura

Maturana desarrolló la teoría de la "autopoiesis", que influyó profundamente en la biología cognitiva y en las ciencias de la complejidad. Posteriormente propuso la neurofenomenología, un enfoque que integra datos neurocientíficos con el análisis sistemático de la experiencia subjetiva, defendiendo la necesidad de métodos en primera persona para comprender la conciencia. Fue coautor de *The Embodied Mind* (1991), obra clave en el desarrollo de las teorías de la cognición corporizada y enactiva. Su trabajo ha tenido un impacto duradero en la neurociencia cognitiva, la filosofía de la mente y los estudios contemporáneos sobre la conciencia.

²⁸ Benjamin Libet (1916–2007) fue un neurólogo estadounidense, pionero en el estudio científico de la conciencia. Sus investigaciones se centraron en la neurofisiología de acciones voluntarias y en cómo la actividad cerebral se relaciona con nuestra sensación subjetiva de voluntad o intención. (Fuente: Wikipedia. **Benjamín Libet**. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Benjamin_Libet> Acceso: 29 nov. 2025.

neurológica: la voluntad humana aparece como un proceso emergente, con capas conscientes e inconscientes (Rovira; 2025).

3. **Antonio Damasio aporta otra conexión útil:** las emociones y marcadores somáticos son decisivos para la toma de decisiones (teoría del “marcador somático”), lo que corrobora la visión agustiniana de la voluntad estrechamente ligada al afecto y al cuerpo (no una pura *res cogitans* aislada). Para Damasio la razón y la emoción son co-productoras de la decisión. Esto dialoga bien con la idea agustiniana de que “amar” mueve la voluntad (Damasio; 2018).
4. **En la ética actual.** En ética práctica y terapéutica la distinción agustiniana entre *querer bien* y *querer mal* se reinterpreta como distinciones entre capacidad de autocontrol, sesgos afectivos y estructuras sociales que facilitan o dificultan ordenar los amores (por ejemplo, psicología del autocontrol, o la investigación sobre hábitos). En suma, la propuesta agustiniana sigue siendo una lente fructífera para ver la moral como interioridad afectiva activa y no sólo como computación racional.

3.- Pseudo-Dionisio Areopagita (ca. 450–ca. 520)

«...Dejando atrás todo lo que es visto y a los que ven, penetra en la tiniebla verdaderamente mística del desconocimiento. Allí renuncia a toda aprehensión cognoscitiva y se sumerge en Aquel que es totalmente impalpable e invisible, perteneciendo totalmente al que está más allá de todo, sin ser de nadie, ni de sí mismo ni de otro, unido de la forma más noble al totalmente desconocido por la inactividad de todo conocimiento, y conociendo por encima de la inteligencia por el hecho de no conocer nada...»

«...Nosotros afirmamos que la Causa de todo, que está por encima de todo, ni carece de esencia ni de vida, ni de razón ni de inteligencia; pero que no es ni cuerpo, ni figura, ni forma; que no tiene cantidad ni cualidad ni peso; que no existe en un lugar, que no se ve, que no tiene contacto sensible; que no percibe ni es percibida por los sentidos; que no se halla en desorden ni en turbación por las pasiones materiales; que no es impotente por estar sujeta a los accidentes sensibles; que no es indigente de luz; que no está sujeta al cambio, ni a la corrupción, ni a la división, ni a la privación, ni al flujo, ni a ninguna otra cosa sensible...»

Pseudo-Dionisio de Areopagita (ca. 450–ca. 520)
Teología mística (2007)

De Pseudo-Dionisio Areopagita no conocemos ni siquiera su nombre real. Se trata de un autor que vivió entre los siglos V y VI en algún lugar de Siria o Egipto, y que decidió firmar sus escritos con el nombre de Dionisio Areopagita, aquel ateniense convertido por San Pablo que menciona el libro de los Hechos de los Apóstoles. Esta suplantación de identidad, lejos de ser un engaño sin consecuencias, se convirtió en uno de los acontecimientos más significativos de la historia espiritual de Occidente. Porque durante más de mil años, sus palabras fueron escuchadas con la reverencia que se reserva a los testigos directos de los apóstoles, y cuando finalmente en el siglo XV se

descubrió la verdad sobre su autoría, sus ideas ya habían penetrado tan profundamente en el tejido de la espiritualidad cristiana que resultaba imposible extraerlas²⁹.

Lo extraordinario es que este desconocido teólogo bizantino logró algo que muy pocos pensadores han conseguido: crear un lenguaje completamente nuevo para hablar de lo inefable, establecer un método para adentrarse en aquello que trasciende toda comprensión, y trazar un mapa del viaje de la conciencia humana hacia su propia transformación radical. Su obra representa la síntesis más lograda entre el neoplatonismo filosófico y el cristianismo místico, entre la razón y el éxtasis, entre el conocimiento y el desconocimiento³⁰.

Para quien se adentra en el estudio de la conciencia y su desarrollo, Pseudo-Dionisio no es simplemente un autor histórico más. Es el creador de una metodología que anticipa en más de mil quinientos años muchas de las intuiciones más profundas de la psicología transpersonal, la neurociencia contemplativa y los estudios contemporáneos sobre estados modificados de conciencia. Como afirma Olegario González de Cardedal en su presentación de las Obras Completas publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos: «...La teología y la espiritualidad cristianas son impensables sin el Pseudo-Dionisio. Su obra conserva perenne frescura y constante actualidad, en particular para las almas cuya respiración es la profunda oración de cada día...» (Pseudo-Dionisio de Areopagita, 2007, contraportada).

El primer argumento para justificar el estudio de Pseudo-Dionisio en el contexto de la Educación de la Conciencia reside en su formulación de lo que él llamó *theologia mystikē* (eología mística), que marca literalmente el nacimiento de la mística como disciplina explícita en la historia del cristianismo. Antes de él, existían experiencias místicas; después de él, existe también una comprensión sistemática de cómo la conciencia humana puede trascenderse a sí misma. Su breve pero denso tratado *Teología Mística* establece un proceso de tres etapas —purificación, iluminación y unión— que describe con precisión psicológica extraordinaria cómo la conciencia se

²⁹ Fuente: Wikipedia. *Pseudo Dionisio Areopagita*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Pseudo_Dionisio_Areopagita> Acceso: 25 ene. 2026.

³⁰ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>> Acceso: 25 ene. 2026.

despoja progresivamente de todas sus construcciones conceptuales para abrirse a una forma de conocimiento que trasciende el conocimiento mismo.³¹

Esta metodología de la *vía negativa* o teología apofática³² que Dionisio desarrolla no es simplemente un ejercicio intelectual abstracto, sino una verdadera ascesis de la conciencia. Como explica la Stanford Encyclopedia of Philosophy, su teología negativa «...transmite una teoría de la significación que es profundamente auto-subversiva en cada nivel, tanto *katafático* como *apofático*...»³³ —es decir, requiere que afirmemos algo sobre lo divino para luego negarlo, y que neguemos esa misma negación, en un movimiento dialéctico que desestabiliza todos nuestros marcos cognitivos habituales. Este proceso de afirmación-negación-negación de la negación es, en realidad, un entrenamiento sofisticado de la conciencia para liberarse de sus propias estructuras limitantes.

³¹ Fuente: Wikipedia. *Pseudo Dionisio Areopagita*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Pseudo_Dionisio_Areopagita> Acceso: 25 ene. 2026.

³² La teología apofática (del griego *apóphasis*, “negación”) es una corriente teológica que afirma que Dios es esencialmente incognoscible y que ningún concepto humano puede describirlo positivamente. Por ello, en lugar de decir lo que Dios *es* (teología *catáfática* o afirmativa), la teología apofática insiste en decir lo que Dios *no es*. Se la conoce también como Teología negativa; Teología del silencio; Docta ignorancia (en Nicolás de Cusa) y Vía negativa o *vía remotiois*. La premisa central de la Teología apofática es: “*Dios trasciende todo pensamiento, imagen y lenguaje; toda afirmación sobre Él es insuficiente*”. El autor fundamental de la Teología apofática fue Pseudo-Dionisio Areopagita (s. V–VI), que en su obra “*Teología Mística*” propone tres caminos: 1) Vía purgativa: liberarse de imágenes y conceptos; 2) Vía iluminativa: ascender hacia Dios y 3) Vía unitiva y negativa: entrar en la oscuridad divina donde no hay palabras. Otros autores destacados fueron Juan Escoto, Tomás de Aquino, Meister Eckart y Juan de la Cruz entre otros.

³³ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>> Acceso: 25 ene. 2026.

Carl Gustav Jung (1875-1965)³⁴, el padre fundador de la Psicología Analítica reconoció en Pseudo-Dionisio una comprensión profunda de las dimensiones psicológicas y espirituales de la psique humana, particularmente en su concepto de las jerarquías celestiales, que Jung interpretó como estructuras arquetípicas del inconsciente colectivo. Para Jung, las jerarquías de Dionisio representaban diferentes etapas del desarrollo psicológico y la integración de la personalidad (Jung, 2009). Además, la teología apofática de Dionisio resuena con el reconocimiento junguiano de la naturaleza incognoscible e inefable del Sí-mismo, el arquetipo central que guía el proceso de individuación.

Un segundo argumento fundamental es la relevancia de Dionisio para comprender lo que los estudiosos contemporáneos llaman “antropología apofática” —es decir, una comprensión del ser humano que reconoce que el yo, al igual que Dios, es en última instancia incognoscible e inefable. Charles Stang, en su importante obra *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"*, argumenta que la teología apofática de Dionisio conlleva necesariamente una antropología apofática: “la teología y la antropología entran en una dialéctica de revelación mutua”. El proceso de negación que Dionisio recomienda no es solo un modo de hablar sobre Dios,

³⁴ La contribución central de Carl Gustav Jung al estudio de la psique y de la conciencia es la formulación del concepto de inconsciente colectivo y el desarrollo del proceso de individuación, que constituyen el núcleo de la Psicología Analítica. Jung sostuvo que, además del inconsciente personal descrito por Freud, existe una capa más profunda de la psique compartida por toda la humanidad: el inconsciente colectivo, estructurado por arquetipos universales como el Sí-mismo, la Sombra, el Ánima/Ánimus y el Héroe. Estos patrones simbólicos no son contenidos heredados, sino formas estructurales de experiencia que organizan la percepción, la emoción y el sentido existencial, influyendo directamente en la construcción de la identidad y en el desarrollo de la conciencia. Su segundo gran aporte es el proceso de individuación, entendido como el movimiento de integración progresiva entre lo consciente y lo inconsciente. Para Jung, el crecimiento psicológico auténtico no consiste en reforzar el yo, sino en orientarse hacia el Sí-mismo (*Selbst*), centro regulador de la totalidad psíquica. Este proceso implica confrontar la sombra, integrar los opuestos internos y alcanzar una conciencia más amplia, unificada y simbólicamente mediada. En este sentido, Jung introduce una concepción dinámica de la conciencia como proceso evolutivo interior, no como estado fijo. Desde una perspectiva más amplia, Jung aportó un puente entre psicología, simbolismo religioso y experiencia espiritual, al interpretar mitos, sueños y tradiciones místicas como expresiones legítimas de procesos psíquicos profundos. Esta integración influyó decisivamente en la psicología humanista, la psicología transpersonal y los enfoques contemporáneos sobre conciencia, espiritualidad y sentido existencial.

sino un régimen ascético destinado a transformar al yo mismo, haciéndolo tan desconocido como el Dios con el que busca unirse.³⁵

Esta idea tiene implicaciones profundas para la Educación de la Conciencia. Dionisio está sugiriendo que el verdadero desarrollo espiritual no consiste en la construcción de un yo más fuerte, más sólido, más definido, sino precisamente en lo contrario: en la disolución gradual de todas las identificaciones rígidas del ego. Como escribe Thomas Tomasic en su análisis de la antropología mística de Dionisio, la vía negativa es «...una purgación, un ascetismo, indispensable para alcanzar la subjetividad transformada...» (Tomasic, 1969). Esta perspectiva anticipa muchas de las intuiciones de la psicología budista contemporánea sobre el *anatta* (no-yo) y resuena con las investigaciones neurocientíficas recientes sobre cómo las prácticas contemplativas modifican la actividad del “yo narrativo”³⁶ en el cerebro.

El tercer argumento decisivo para el estudio de Dionisio en el contexto de la conciencia es su extraordinaria influencia en toda la tradición mística posterior, particularmente en la mística española. San Juan de la Cruz, considerado junto con Santa Teresa de Jesús la cumbre de la mística experimental cristiana, leyó y asimiló profundamente la teología mística de Dionisio Areopagita durante sus estudios en Salamanca. La famosa “noche oscura” sanjuanista —ese símbolo de la purificación radical de la conciencia— tiene claras raíces dionisianas en el concepto de la “divina oscuridad” como forma suprema de conocimiento. Como señala la investigación académica sobre la tradición mística en la *Subida del Monte Carmelo*, la pregunta por la relación entre la teología negativa de Pseudo-Dionisio y la obra de San Juan de la Cruz viene determinada por planteamientos de estudiosos del gnosticismo como Henri-Charles Puech, que reconocen en ambos autores una misma comprensión del camino de transformación de la conciencia (Cirlot; 2023).

Esta influencia no se limitó a España. Meister Eckhart, el místico renano del siglo XIV, desarrolló su concepto del *Grund* (fondo del alma) inspirándose

³⁵ Fuente: Oxford Academic. STAN, Charles M. “No Longer I”: *The Apophatic Anthropology of Dionysius the Areopagite*, 2012. Disponible en: <<https://academic.oup.com/book/26818/chapter/195808544>> Acceso: 25 ene. 2026.

³⁶ El “yo narrativo” es una concepción de la conciencia según la cual el sentido de identidad personal no es una entidad fija o sustancial, sino una construcción dinámica basada en relatos autobiográficos que el cerebro elabora para dar coherencia, continuidad y significado a la experiencia. Autores como Daniel Dennett y Antonio Damasio sostienen que el yo emerge como una historia integrada de percepciones, emociones, recuerdos y expectativas, que organiza la experiencia consciente y guía la acción.

directamente en Dionisio. La autora de *La Nube del Desconocimiento*, esa obra maestra anónima inglesa del siglo XIV, tradujo y expandió la *Teología Mística* de Dionisio. Marguerite Porete, Juana Ruusbroec, Nicolás de Cusa, Teresa de Ávila —todos estos gigantes de la espiritualidad europea reconocieron en Dionisio a un maestro fundamental. Esta cadena de transmisión demuestra que sus intuiciones sobre la transformación de la conciencia no fueron efímeras, sino que generaron una tradición viva de práctica y realización³⁷.

Un cuarto argumento, especialmente relevante para un enfoque transdisciplinar de la conciencia, es la manera en que Dionisio integra múltiples dimensiones del conocimiento. Sus cuatro tratados principales — *Los Nombres Divinos*, *La Jerarquía Celeste*, *La Jerarquía Eclesiástica* y *La Teología Mística*— no son obras aisladas sino partes de un sistema coherente que aborda la realidad desde lo más concreto y simbólico hasta lo más abstracto y apofático. Esta visión jerárquica e integradora de la realidad, lejos de ser un residuo platónico obsoleto, ofrece un modelo de cómo diferentes modos de conocimiento —simbólico, conceptual, experiencial, apofático— pueden coexistir y complementarse en el desarrollo de una conciencia cada vez más amplia y profunda.

Finalmente, un quinto argumento crucial para nuestro tiempo es la manera en que Dionisio articula lo que podríamos llamar una “ecología de la conciencia”. En su visión, todo el cosmos está permeado de belleza divina e interconectado por una red invisible de relaciones jerárquicas que permiten la circulación de la luz y el amor divinos. Esta visión holística anticipa muchas intuiciones contemporáneas sobre la interconexión de todos los seres y sobre cómo el desarrollo de la conciencia individual está intrínsecamente relacionado con la transformación colectiva. Como señala la Stanford Encyclopedia, «...la vivida sensibilidad estética e imaginativa de Dionisio hacia la belleza del universo sensible, impregnada desde la perspectiva de la belleza divina por la interrelación y la armonía...», ofrece un correctivo importante al individualismo del desarrollo espiritual moderno³⁸.

³⁷ Fuente: Wikipedia. *Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Disponible en: <https://en.wikipedia.org/wiki/Pseudo-Dionysius_the_Areopagite> Acceso: 25 ene. 2026.

³⁸ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Pseudo-Dionysius the Areopagite*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>> Acceso: 25 ene. 2026.

En definitiva, estudiar a Pseudo-Dionisio Areopagita es encontrarse con un pensador que comprendió, con una lucidez asombrosa hace más de mil quinientos años, que la transformación más profunda de la conciencia humana no consiste en acumular más conocimientos, más experiencias o más estados alterados. Al contrario, pasa por atreverse a soltar todo eso y adentrarse en lo que él llamaba “la brillante oscuridad de un silencio oculto”. Es ese punto donde la conciencia se encuentra consigo misma más allá de todas sus construcciones, en su desnudez original y en su apertura infinita a lo que trasciende toda comprensión. Por eso, para quienes se dedican a la Educación de la Conciencia, este maestro anónimo del siglo VI sigue siendo una brújula indispensable.

3.1.- Apuntes biográficos

Como hemos dicho anteriormente, bajo el nombre de Dionisio de Areopagita se conoce al autor anónimo de uno de los corpus místicos más influyentes de la historia del cristianismo. Tradicionalmente fue identificado con el Dionisio mencionado en *Hechos de los Apóstoles* (17, 34), el ateniense convertido por san Pablo tras su discurso en el Areópago. Sin embargo, la crítica moderna ha demostrado de manera concluyente que se trata de un autor cristiano tardío, activo entre finales del siglo V y comienzos del siglo VI, motivo por el cual se lo designa como *Pseudo-Dionisio* (Lossky, 1982; Rorem, 1993).

Los argumentos principales para esta datación se basan en la dependencia conceptual y terminológica del neoplatonismo tardío, especialmente de Proclo († 485)³⁹, cuyas *Elementatio theologica* y *Teología platónica* presentan paralelos estructurales y doctrinales con la jerarquía dionisiana y su metafísica de la procesión y el retorno (Proclo; 2017). La

³⁹ Proclo de Licia (412–485) fue el último gran sistematizador del neoplatonismo antiguo y una de las figuras más influyentes de la filosofía tardoantigua. Su aportación fundamental consistió en haber construido la síntesis metafísica más completa y rigurosa del platonismo, articulando en un sistema jerárquico coherente la relación entre el Uno, la inteligencia, el alma y el cosmos, y estableciendo un modelo de causalidad y participación que marcaría profundamente tanto al pensamiento bizantino como a la teología medieval cristiana y al renacimiento platónico del siglo XV. El impacto histórico de Proclo fue profundo y duradero. A través de Pseudo-Dionisio Areopagita, su metafísica penetró en la teología cristiana oriental y occidental, influyendo en autores como Máximo el Confesor, Escoto Eriúgena, Tomás de Aquino y Meister Eckhart. En el Renacimiento, Marsilio Ficino y el platonismo florentino redescubrieron su pensamiento como una clave para armonizar filosofía, religión y cosmología. Por ello, la historiografía contemporánea lo reconoce como el arquitecto final del edificio metafísico neoplatónico, cuya estructura conceptual marcó más de un milenio de reflexión filosófica y espiritual.

asimilación de esquemas neoplatónicos cristianizados permite situar el corpus en el entorno intelectual sirio-palestino o alejandrino, donde convergían tradiciones monásticas, teología griega y especulación neoplatónica (Louth, 2002).

La identidad concreta del autor permanece desconocida. Las hipótesis más aceptadas lo describen como un monje erudito de lengua griega, profundamente formado en filosofía neoplatónica y en la tradición patrística, probablemente vinculado a círculos teológicos próximos al debate cristológico posterior al Concilio de Calcedonia (451). Su obra muestra una estrategia consciente de autoridad apostólica ficticia, presentándose como discípulo de Pablo y testigo de acontecimientos del siglo I, recurso literario frecuente en la Antigüedad tardía para dotar de legitimidad doctrinal a sistemas teológicos novedosos (Rorem, 1993).

El corpus dionisiano fue recibido tempranamente en Oriente. Ya en 532 fue citado en el Coloquio de Constantinopla, lo que confirma su circulación y autoridad en ambientes teológicos imperiales (Louth, 2002). Desde Bizancio, la obra pasó al mundo latino gracias a la traducción de Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX, patrocinada por Carlos el Calvo, lo que convirtió a Dionisio en una figura central de la Escolástica medieval. A partir de entonces, su influencia se extendió a autores como Hugo de San Víctor, Buenaventura, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Meister Eckhart, Taulero y Nicolás de Cusa, configurando gran parte del vocabulario místico occidental (McGinn, 1991).

El Corpus de Pseudo-Dionisio Areopagita está formado por cuatro tratados principales y diez cartas, redactados como un conjunto orgánico.

1. **Los nombres divinos** (*De divinis nominibus*) Es la obra más extensa y sistemática. En ella Dionisio examina los nombres atribuidos a Dios en la Escritura —Bien, Luz, Ser, Vida, Sabiduría, Amor— mostrando que, aunque son verdaderos, sólo lo son de modo analógico. Dios es fuente de todas estas perfecciones sin identificarse plenamente con ninguna. Aquí se articula la síntesis entre metafísica neoplatónica y teología cristiana, donde Dios aparece como principio de procesión universal y término de retorno de todas las criaturas (Rorem, 1993).
2. **Teología mística** (*De mystica theologia*). Texto breve pero decisivo para la tradición contemplativa. Describe el camino supremo de unión con Dios mediante la negación radical de todo concepto, incluso los atributos positivos. La cima espiritual se alcanza cuando el alma entra

en la “oscuridad supra-luminosa”, superando el conocimiento discursivo. Esta obra se convirtió en un texto fundacional de la mística apofática cristiana (Lossky, 198; Louth, 2002).

3. **Jerarquía celestial** (*De coelesti hierarchia*). Presenta una sistematización teológica de los coros angélicos, organizados en tres tríadas (serafines, querubines, tronos; dominaciones, virtudes, potestades; principados, arcángeles y ángeles). Más allá de su dimensión angelológica, el tratado ofrece un modelo simbólico de mediación entre lo divino y lo creado, mostrando cómo la luz divina se comunica gradualmente a través de estructuras jerárquicas (Pseudo-Dionisio, *CH*, III–VII).
4. **Jerarquía eclesiástica** (*De ecclesiastica hierarchia*). Aplica el mismo esquema jerárquico al orden sacramental de la Iglesia. Describe el bautismo, la eucaristía, la unción y el ministerio sacerdotal como procesos simbólicos de transformación espiritual. Aquí Dionisio articula una visión profundamente sacramental del cristianismo, donde la liturgia no es mero rito, sino participación real en la dinámica de divinización (*theosis*) (Hathaway, 1969).
5. **Cartas** (*Epistulae*) Las diez epístolas complementan doctrinalmente los tratados. Abordan temas como la trascendencia divina, la humildad intelectual, la relación entre silencio y conocimiento espiritual, y la correcta interpretación simbólica de las Escrituras. Aunque breves, ofrecen claves hermenéuticas esenciales para comprender el conjunto del corpus.

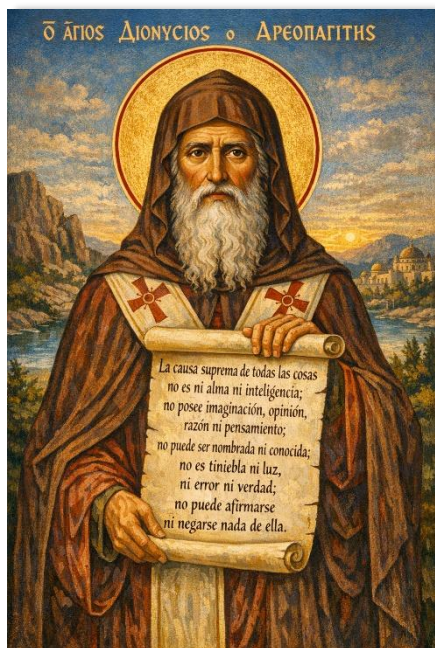
Durante toda la Edad Media, Dionisio fue considerado un autor apostólico, lo que otorgó a su pensamiento una autoridad casi canónica. Tomás de Aquino lo cita más de 1.700 veces, refiriéndose a él simplemente como “el Divino Dionisio” (*divinus Dionysius*), integrando su metafísica simbólica en la síntesis Escolástica.

En el ámbito místico, su influencia es aún más profunda. Meister Eckhart adopta su lenguaje apofático radical; Buenaventura reelabora su esquema jerárquico en clave franciscana; Nicolás de Cusa desarrolla la *docta ignorantia* como herencia directa de su epistemología negativa (McGinn, 1991).

En la teología contemporánea, Pseudo-Dionisio ha sido revalorizado como puente entre filosofía griega y espiritualidad cristiana, así como

precursor de enfoques actuales sobre la trascendencia, el lenguaje religioso y la conciencia contemplativa (Louth, 2002; Turner, 1995).

3.2.- Aportaciones fundamentales relacionadas con la conciencia



2 Pseudo-Dionisio de Areopagita.
Reconstrucción de su imagen por IA (ChatGPT,
2026) basada en iconografía verificada y pública

Pseudo-Dionisio de Areopagita constituye una figura axial para comprender los fundamentos filosóficos y espirituales de la conciencia en Occidente. Su obra, redactada entre los siglos V y VI en el entorno cultural del neoplatonismo cristianizado, articula una síntesis original entre metafísica, mística y pedagogía espiritual que influyó decisivamente en la tradición medieval y moderna a través de autores como Juan Escoto Eurígena, Tomás de Aquino, Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y San Juan de la Cruz, tal como muestran los estudios clásicos de Roques (1954), von Balthasar (1986) y Toscano y Ancochea (2009). Desde la perspectiva contemporánea, su pensamiento ofrece un marco coherente para una Educación de la Conciencia entendida no como mera acumulación de información, sino

como proceso de transformación integral del sujeto.

1.- LA VÍA APOFÁTICA COMO MÉTODO DE TRANSFORMACIÓN COGNITIVA

La contribución central de Dionisio al estudio de la conciencia es la formulación sistemática de la vía apofática o negativa como método de conocimiento transformador. Frente a una epistemología centrada exclusivamente en conceptos y representaciones, la apófasis propone un proceso de desidentificación progresiva de las imágenes mentales y categorías habituales, orientado a liberar a la conciencia de sus fijaciones. Investigaciones contemporáneas en hermenéutica dionisiana, como las de Alcalá Mendizábal (2014) y Boeri y Martín (2013), han mostrado que este

“saber de la ignorancia” no implica empobrecimiento cognitivo, sino apertura a un modo de conocimiento no dual, caracterizado por la suspensión del control intelectual y la receptividad profunda. En términos educativos, este enfoque introduce la dimensión del desaprendizaje como condición para el acceso a niveles más altos de comprensión.

2.- ESTADOS MÍSTICOS DE CONCIENCIA

La fenomenología de la experiencia mística elaborada por Dionisio se articula en torno a la noción de “tiniebla luminosa”, que describe un estado de conciencia en el que el sujeto trasciende simultáneamente la percepción sensible y la conceptualización intelectual. Este estado, se caracteriza por una intensificación de la presencia y de la atención, acompañada de la disolución de las estructuras habituales del yo cognoscente. Lejos de ser una experiencia irracional, constituye una forma de lucidez no discursiva que ha sido reconocida en diversas tradiciones contemplativas. Desde el punto de vista de los estudios actuales de la conciencia, este modelo anticipa descripciones contemporáneas de estados no ordinarios asociados a prácticas meditativas y contemplativas.

3.- JERARQUÍAS Y NIVELES DE DESARROLLO DE LA CONCIENCIA

El sistema jerárquico dionisiano no debe interpretarse como una estructura de poder, sino como un modelo dinámico de niveles de participación en la realidad y, por tanto, de grados de conciencia. Tal como subrayan las ediciones críticas de la Jerarquía Celeste y los estudios de Juárez Carbajal (2020), la jerarquía expresa un orden pedagógico y transformador en el que cada nivel recibe, asimila y transmite iluminación. Esta concepción introduce una visión escalonada del desarrollo de la conciencia, donde el crecimiento personal está inseparablemente unido a la dimensión comunitaria y relacional. La educación, en este marco, se comprende como proceso de mediación progresiva hacia formas más amplias e integradoras de percepción y comprensión.

4.- DEIFICACIÓN Y PLENITUD DE LA CONCIENCIA

La meta última del itinerario propuesto por Dionisio es la *theosis* o deificación, entendida como participación transformadora en la vida divina sin pérdida de la identidad personal. Este concepto, central en la tradición oriental y estudiado ampliamente por von Balthasar (1986), describe un proceso de integración interior en el que las fragmentaciones del sujeto son

unificadas en una identidad más profunda. Desde una lectura contemporánea, la deificación puede interpretarse como un modelo de autorrealización espiritual que apunta a la coherencia interna, la expansión de la conciencia y la orientación ética hacia el bien común.

5.- EROS, BELLEZA Y DINÁMICA MOTIVACIONAL DE LA CONCIENCIA

Una aportación especialmente relevante de Dionisio es la reinterpretación del eros como principio dinámico de la conciencia. El amor no aparece solo como virtud moral, sino como fuerza ontológica de atracción que impulsa al sujeto hacia formas superiores de plenitud. Para una Pedagogía de la Conciencia, esta perspectiva subraya que el desarrollo humano se produce fundamentalmente por atracción hacia la belleza y el sentido, más que por imposición normativa o disciplina externa.

6.- SÍMBOLO, LENGUAJE Y MEDIACIÓN ANAGÓGICA

La teoría dionisiana del símbolo ofrece una clave decisiva para comprender los procesos de mediación cognitiva y espiritual. El símbolo no es un simple recurso didáctico, sino una estructura participativa que permite a la conciencia ascender desde lo sensible hacia niveles más profundos de significado. El lenguaje simbólico cumple una función anagógica: eleva, transforma y orienta la percepción. Sin embargo, este mismo lenguaje debe ser finalmente trascendido para evitar la fijación idolátrica en las formas. Este equilibrio entre mediación y superación constituye un principio pedagógico de gran relevancia para los modelos educativos integrales.

7.- KÉNOSIS Y DESAPRENDIZAJE COMO CONDICIÓN FORMATIVA

El vaciamiento o *kénosis* ocupa un lugar central en la antropología espiritual dionisiana. Este proceso implica la renuncia progresiva a las identificaciones egocéntricas y a los automatismos cognitivos, creando un espacio interior de apertura y disponibilidad. Investigaciones contemporáneas sobre apófasis y kénosis han mostrado que este vaciamiento no conduce al nihilismo, sino a una forma ampliada de presencia consciente. En términos educativos, sugiere que la formación profunda de la conciencia requiere prácticas de silencio, atención y desidentificación que complementen el aprendizaje técnico e intelectual.

8.- INFLUENCIA HISTÓRICA Y PROYECCIÓN CONTEMPORÁNEA

La recepción del pensamiento dionisiano en la mística renana, en Eckhart y Taulero, y su culminación en San Juan de la Cruz, ha sido ampliamente documentada y la historiografía mística clásica. Esta tradición desarrolló sistemáticamente las intuiciones sobre la noche del espíritu, la docta ignorancia y la unión transformadora. En el ámbito contemporáneo, la fenomenología de autores como Michel Henry y Jean-Luc Marion ha recuperado elementos centrales de la apófasis dionisiana para elaborar una teoría de la donación y de la pasividad receptiva del sujeto, estableciendo puentes sólidos entre mística, filosofía y estudios actuales de la conciencia.

En conclusión, el legado de Pseudo-Dionisio Areopagita configura un modelo coherente de desarrollo de la conciencia que integra epistemología, antropología, ética y pedagogía espiritual. Su propuesta muestra que la educación profunda no se limita a transmitir contenidos, sino que debe facilitar procesos de vaciamiento, apertura, integración y orientación hacia valores universales como la verdad, la belleza y el bien. En un contexto contemporáneo marcado por la fragmentación del saber y la saturación informativa, la vía dionisiana ofrece un marco alternativo centrado en la transformación interior, la ampliación de la percepción y la formación de sujetos capaces de habitar el misterio sin renunciar a la racionalidad. Desde esta perspectiva, Dionisio no pertenece únicamente al pasado de la teología mística, sino que constituye una fuente teórica de primer orden para los actuales estudios transdisciplinarios sobre la conciencia y su educación.

3.3.- Correlatos contemporáneos

El estudio contemporáneo de la conciencia se ha convertido en uno de los campos más complejos y transdisciplinarios del saber actual, en el que convergen neurociencia, filosofía de la mente, psicología, fenomenología y estudios contemplativos. Sin embargo, esta complejidad no es enteramente nueva. Ya en la Antigüedad tardía, Pseudo-Dionisio Areopagita elaboró una arquitectura conceptual extraordinariamente sofisticada sobre los límites del conocimiento, la estructura jerárquica de la realidad, la transformación interior y la experiencia de unidad, que hoy reaparece, bajo otros lenguajes y metodologías, en los debates más avanzados sobre la naturaleza y el desarrollo de la conciencia (*Teología mística; Los nombres divinos; Jerarquía celeste*).

Justificar el análisis de los correlatos entre Dionisio y las teorías contemporáneas no implica forzar anacronismos, sino reconocer continuidades es-

tructurales profundas en los modos humanos de interrogar la experiencia consciente. Investigadores como Denys Turner han mostrado que la teología apofática dionisiana no es un residuo pre-racional, sino una epistemología rigurosa de los límites del lenguaje conceptual y de la objetivación cognitiva (Turner, 2002). De modo convergente, Colin McGinn ha defendido que la conciencia presenta barreras cognitivas estructurales para su plena explicación científica (McGinn, 1994), una tesis que Dionisio había formulado en clave mística al afirmar que el conocimiento supremo no consiste en poseer conceptos, sino en atravesarlos mediante una forma de “ignorancia luminosa” (*Teología mística*, I, 3).

La trascendencia histórica de Dionisio se manifiesta además en su influencia decisiva sobre la tradición intelectual de Oriente y Occidente. Desde Máximo el Confesor y Juan Escoto Eriúgena hasta Tomás de Aquino, Meister Eckhart y la mística renana, su obra configuró una visión de la conciencia como proceso dinámico de participación, purificación y unificación que atraviesa siglos de pensamiento cristiano y filosófico. Estudios contemporáneos han destacado que esta concepción no solo posee valor teológico, sino también antropológico y fenomenológico, al describir con notable precisión las etapas de transformación de la experiencia subjetiva (McGinn, 1994; Hathaway, 1969).

En el contexto actual, marcado por el auge de las ciencias cognitivas y por el renovado interés en las prácticas contemplativas, la obra de Dionisio adquiere una relevancia inesperadamente actual. La distinción moderna entre conciencia fenoménica y conciencia de acceso (Block, 1995), el llamado “problema duro” de la conciencia (Chalmers, 1995; 1999), los modelos jerárquicos de integración informacional (Tononi, 2004) y los enfoques enactivos y neurofenomenológicos (Varela et. al. 1992) encuentran en el pensamiento dionisiano paralelismos estructurales que permiten establecer puentes conceptuales fecundos. Dionisio ofrece un marco interpretativo en el que la conciencia no se reduce a un epifenómeno cerebral ni a un constructo puramente psicológico, sino que se comprende como un proceso relacional, integrativo y transformativo.

Analizar estos correlatos no solo amplía la comprensión histórica de Dionisio, sino que enriquece el debate contemporáneo al introducir una perspectiva no reductiva, capaz de articular experiencia, lenguaje, límite cognitivo y transformación interior en una misma arquitectura conceptual. En este sentido, el Areopagita no debe ser leído únicamente como un autor del pasado, sino como un interlocutor filosófico vigente, cuya obra continúa ofreciendo

herramientas teóricas para pensar la conciencia más allá de los estrechos marcos del materialismo fuerte o del espiritualismo acrítico.

En síntesis, la obra de Pseudo-Dionisio Areopagita constituye uno de los antecedentes más sólidos de una concepción integrativa de la conciencia, en la que se articulan ontología, epistemología y experiencia vivida. Su pensamiento no solo conserva valor histórico, sino que posee una capacidad singular para dialogar con los problemas centrales de la investigación contemporánea sobre la mente y el desarrollo de la conciencia humana.

3.3.1.- David Chalmers y el “problema difícil” de la conciencia

David Chalmers, el filósofo australiano autor de *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. (Chalmers, 1999), formuló la distinción entre los «problemas fáciles» y el «problema difícil» de la conciencia que ha orientado gran parte del debate contemporáneo en filosofía de la mente. Los problemas fáciles —aunque técnicamente complejos— conciernen a los mecanismos funcionales del procesamiento cognitivo y son, en principio, abordables mediante los métodos estándar de la ciencia cognitiva. El problema difícil, en cambio, concierne a la existencia misma de la experiencia subjetiva: ¿por qué existe un «cómo es» ser un organismo consciente, más allá de todo lo que puede describirse funcionalmente?

La formulación de Chalmers sobre la irreductibilidad de los *qualia* —las cualidades subjetivas de la experiencia— a cualquier descripción objetiva en tercera persona encuentra un antecedente notable en la teología apofática dionisiana. En su *Teología Mística* I, 1, Dionisio establece que la aproximación más elevada a la realidad última requiere ir «*más allá del no-saber y de la luz, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas, donde los misterios simples, absolutos e inmutables de la teología se revelan en la Tiniebla más que luminosa del Silencio*» (Pseudo-Dionisio Areopagita; 2007, p. 367. *Teología Mística*). Esta formulación paradójica —conocer por desconocimiento, ver por ceguera— articula precisamente el tipo de brecha explicativa que Chalmers identifica entre las descripciones funcionales y la experiencia fenomenológica. Así como para Dionisio ningún concepto ni afirmación puede capturar adecuadamente la realidad divina, para Chalmers ninguna descripción física o funcional puede explicar por qué existe la experiencia consciente tal como la vivimos desde dentro.

El método apofático dionisiano procede mediante una sucesión sistemática de negaciones: «...Entonces, más allá de toda afirmación, está la perfecta y única Causa de todas las cosas; y más allá de toda negación, está la trascendencia de Aquel que está absolutamente separado de todo y más allá de todo...» (Pseudo-Dionisio Areopagita; 2007, p. 371. *Teología Mística*). Este reconocimiento de los límites del conocimiento representacional —la comprensión de que hay dimensiones de la realidad que escapan necesariamente a la captura conceptual— constituye el núcleo tanto de la mística dionisiana como de la formulación de Chalmers del problema difícil. Ambos pensadores, separados por quince siglos, convergen en identificar un resto irreducible que trasciende las capacidades del pensamiento discursivo.

3.3.2.- Edmund Husserl y la fenomenología trascendental

Edmund Husserl, considerado el fundador de la fenomenología, propuso a comienzos del siglo XX una nueva forma de estudiar la conciencia. En obras como *Investigaciones lógicas* e *Ideas relativas a una fenomenología pura*, desarrolló un método que, aunque nace en el ámbito filosófico moderno, presenta sorprendentes semejanzas con antiguas tradiciones espirituales como la de Pseudo-Dionisio.

El centro de su propuesta es lo que llamó *epoché* o reducción fenomenológica. Esta consiste, de forma sencilla, en “poner entre paréntesis” nuestras creencias habituales sobre el mundo. No significa negar que el mundo exista, sino dejar temporalmente de darlo por supuesto para poder observar con mayor claridad cómo aparecen las cosas en nuestra experiencia. De este modo, Husserl buscaba acceder a las estructuras más profundas de la conciencia.

Algo muy parecido aparece en la tradición mística de Dionisio Areopagita. En su *Teología mística*, describe un camino interior en el que la persona va soltando imágenes, conceptos y formas habituales de conocimiento para adentrarse en lo que él llama la “oscuridad luminosa” del misterio divino. Este proceso implica un desapego progresivo de todo lo que normalmente usamos para comprender la realidad.

En ambos enfoques encontramos una idea común: para acceder a un nivel más profundo de comprensión es necesario soltar los modos ordinarios de pensar y percibir. Tanto la reducción fenomenológica de Husserl como la purificación interior propuesta por Dionisio funcionan como un vaciamiento

consciente que abre el acceso a una forma de conocimiento distinta, más profunda y transformadora.

3.3.3.- Francisco Varela y la neurofenomenología

Francisco Varela propuso un nuevo enfoque para estudiar la conciencia: la neurofenomenología. Su objetivo era tender un puente entre las ciencias cognitivas modernas y la tradición fenomenológica, integrando la experiencia subjetiva con los datos neurocientíficos.

En su artículo fundamental *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem* (Varela, 1996), Varela defendió que el estudio científico de la conciencia no puede limitarse a medir el cerebro desde fuera. También es necesario entrenar la observación en primera persona, es decir, aprender a describir con rigor lo que ocurre en la propia experiencia. Para ello se inspiró tanto en la fenomenología de Husserl como en prácticas contemplativas orientales, que desarrollan una atención más fina y estable.

La neurofenomenología combina así dos tipos de datos: por un lado, los informes subjetivos obtenidos mediante introspección entrenada; por otro, las mediciones objetivas obtenidas con técnicas como la neuroimagen. Ambas perspectivas se retroalimentan, permitiendo una comprensión más completa de la conciencia.

Desde un punto de vista estructural, este enfoque guarda un paralelismo con la tradición mística dionisiana. En ambos casos se sostiene que para acceder a niveles más profundos de experiencia no basta con acumular información externa: es necesaria una transformación del propio observador. Dionisio hablaba de purificación interior (*katharsis*), mientras que Varela retomaba los conceptos fenomenológicos de *epoché* y reducción como prácticas que deben cultivarse mediante ejercicio y disciplina.

Además, Varela desarrolló junto a Humberto Maturana la teoría de la autopoiesis, según la cual los seres vivos se organizan mediante procesos circulares: los componentes del sistema producen las condiciones que permiten su propia continuidad. Más tarde, en *The Embodied Mind* (1991), elaborado con Evan Thompson y Eleanor Rosch (Varela et. al.; 1992), introdujo el concepto de “enacción”, que describe cómo el conocimiento surge de la interacción activa entre el organismo y su entorno. En este enfoque,

sujeto y mundo no están separados, sino que co-emergen en un proceso dinámico⁴⁰.

Esta visión circular de la cognición presenta afinidades estructurales con el esquema dionisiano de procesión y retorno, donde la realidad se entiende como un movimiento continuo de salida y regreso al origen. En ambos casos, la conciencia aparece no como un objeto estático, sino como un proceso vivo, relacional y transformador.

3.3.4.- Antonio Damasio y la neurobiología de la conciencia

Antonio Damasio, neurocientífico portugués-estadounidense, ha desarrollado una influyente teoría sobre la conciencia en obras como *El error de Descartes* (2004), *La sensación de lo que ocurre* (2018) y *Y el cerebro creó al hombre* (2010). Su propuesta destaca por mostrar que la conciencia no surge de forma instantánea, sino como un proceso gradual ligado al cuerpo y a la regulación biológica.

Según Damasio, la conciencia aparece en distintos niveles. Primero surge el “proto-Self”, una representación básica del estado del cuerpo. Después emerge el “Self central”, que genera la sensación inmediata de estar vivo aquí y ahora. Finalmente se desarrolla el Self autobiográfico, que integra la memoria personal, la identidad y la historia vital. Este proceso funciona mediante bucles de retroalimentación: el organismo no solo percibe el mundo, sino que también se percibe a sí mismo percibiendo, generando niveles cada vez más complejos de autorreferencia.

Desde una perspectiva comparativa, esta dinámica presenta afinidades estructurales con el esquema dionisiano de procesión y retorno, donde cada nivel de realidad recibe, transforma y transmite lo que ha recibido. En ambos casos aparece la idea de un movimiento circular y progresivo, en el que la conciencia se va profundizando a través de etapas sucesivas.

⁴⁰ En el capítulo 5 de la obra N° 1 de la colección “Educación Transdisciplinar” que estamos elaborando titulado “*Fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodológicos*” se encuentra una amplia descripción del concepto de enacción y de conciencia en Francisco Varela. Disponible en: <https://batalloso.com/wp-content/uploads/2024/03/EDUTRANS_Libro-1_Fundamentos-ontologicos-epistemologicos-y-metodologicos_DEF.pdf> Acceso: 27 ene. 2026.

Otro aspecto central en la obra de Damasio es su teoría de los marcadores somáticos. Según esta propuesta, las emociones corporales influyen directamente en la toma de decisiones y en el razonamiento. Pensar no es un proceso puramente racional y abstracto: el cuerpo y los sentimientos participan activamente en la construcción del conocimiento.

Este enfoque encuentra un interesante paralelo con la visión de Dionisio, para quien el conocimiento no es solo intelectual, sino también afectivo y transformador. En *Los Nombres Divinos* afirma que el amor impulsa al ser humano fuera de sí mismo hacia aquello que desea: «...*El amor divino produce éxtasis, no dejando que los amantes se pertenezcan a sí mismos, sino a los amados...*» (IV, 13). En ambos enfoques se subraya que la conciencia y el conocimiento implican tanto comprensión como implicación emocional.

De este modo, la neurobiología de Damasio refuerza una idea clave para el estudio contemporáneo de la conciencia: no existe mente sin cuerpo, ni razón sin emoción. Esta postura supone una crítica directa al dualismo cartesiano y ofrece una visión integrada de la experiencia humana.

3.3.5.- William James y la psicología de la experiencia religiosa

William James⁴¹, uno de los fundadores de la psicología moderna, analizó la experiencia religiosa desde una perspectiva empírica en su obra clásica *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) (James; 2002). En este estudio identificó cuatro rasgos frecuentes en los estados místicos: su dificultad para expresarse con palabras (*inefabilidad*), la sensación de acceso a un conocimiento profundo (*cualidad noética*), su duración limitada (*transitoriedad*) y la vivencia de ser llevado por una fuerza mayor (*pasividad*).

Estas características muestran interesantes afinidades con las descripciones de Pseudo-Dionisio. Por ejemplo, la imagen de la “tiniebla luminosa” expresa bien la idea de inefabilidad: se trata de una experiencia que

⁴¹ William James (1842–1910) fue un filósofo y psicólogo estadounidense, considerado uno de los fundadores de la psicología moderna y del pragmatismo. Fue profesor en la Universidad de Harvard y pionero en el estudio científico de la experiencia subjetiva. Su obra *The Principles of Psychology* (1890) introdujo conceptos fundamentales como la “corriente de la conciencia” (*stream of consciousness*), que describe la mente como un proceso continuo y dinámico. En *The Varieties of Religious Experience* (1902) analizó sistemáticamente los estados místicos y religiosos desde una perspectiva empírica. Su trabajo sentó las bases para el estudio contemporáneo de la conciencia como fenómeno vivido, no reducible únicamente a procesos mecánicos o conductuales.

no puede comunicarse plenamente porque supera las categorías habituales del pensamiento.

Dionisio ilustra este proceso recurriendo al episodio bíblico de Moisés en el Sinaí. Describe cómo, tras dejar atrás los signos sensibles y las mediaciones externas, Moisés entra en la oscuridad donde no ve a Dios directamente, sino que se acerca al misterio que lo trasciende (Teología mística I, 3). Esta escena refleja lo que James llama cualidad noética: la sensación de haber accedido a una verdad profunda, aunque no pueda formularse conceptualmente.

La dimensión de pasividad, señalada por James, también aparece en Dionisio, quien habla de un movimiento interior que atrae al ser humano más allá de sus propias fuerzas. Y el carácter transitorio de estas experiencias coincide con la idea de que los momentos místicos intensos no permanecen de forma continua, sino que aparecen como estados excepcionales dentro de la vida espiritual.

En conjunto, tanto James como Dionisio muestran que la experiencia mística no es solo una creencia intelectual, sino una vivencia transformadora que afecta profundamente a la conciencia y a la manera de percibir la realidad.

3.3.6.- Abraham Maslow y las experiencias cumbre

Abraham Maslow⁴², uno de los principales representantes de la Psicología Humanista, es conocido por su teoría de la jerarquía de las necesidades humanas y por sus estudios sobre los estados más elevados de la experiencia consciente. En obras como *“Hacia una psicología del Ser”* (2005) y *“Religiones, valores y experiencias cumbre”* (2003), introdujo el concepto de experiencias cumbre (*peak experiences*), con el que describió momentos breves pero intensos de plenitud, claridad y bienestar profundo.

Según Maslow, durante estas experiencias las personas suelen percibir la realidad de forma más unificada y significativa. Aparecen sensaciones de totalidad, de conexión con el mundo, de superación de las divisiones

⁴² Abraham H. Maslow (1908–1970) fue un psicólogo estadounidense y uno de los fundadores de la Psicología Humanista. Es conocido por su teoría de la jerarquía de las necesidades, que describe el desarrollo humano como un proceso orientado hacia la autorrealización. En sus investigaciones sobre las experiencias cumbre (*peak experiences*), analizó estados elevados de conciencia caracterizados por sentimientos de unidad, plenitud y trascendencia del ego. En sus trabajos finales introdujo el concepto de autotranscendencia, ampliando su modelo hacia dimensiones espirituales y existenciales de la experiencia humana. Su obra contribuyó a legitimar científicamente el estudio de los estados superiores de conciencia dentro de la psicología contemporánea.

habituales entre sujeto y objeto, así como una disminución del ego y de la preocupación por uno mismo. Muchas personas describen estos estados como momentos de profunda paz, amor, sentido y comprensión.

Maslow subrayó que estas vivencias no son patológicas ni ilusorias, sino expresiones saludables del potencial humano. Para él, forman parte del proceso de autorrealización, es decir, del desarrollo pleno de las capacidades humanas. En sus trabajos más tardíos añadió incluso la idea de autotranscendencia, señalando que el nivel más alto del desarrollo no consiste solo en realizarse a uno mismo, sino en ir más allá del propio ego y orientarse hacia valores más amplios como la verdad, la belleza, la justicia o el servicio a los demás.

Desde una perspectiva comparativa, este planteamiento presenta afinidades estructurales con la visión dionisiana del crecimiento espiritual, entendida como un ascenso progresivo hacia niveles más altos de conciencia y de transformación interior. En ambos enfoques aparece la idea de que el ser humano no está limitado a su estado psicológico habitual, sino que posee un potencial real para acceder a formas más integradas, amplias y profundas de experiencia.

Así, la aportación de Maslow resulta especialmente relevante para el estudio contemporáneo de la conciencia, ya que legitima científicamente la investigación de estados superiores de experiencia sin reducirlos a meras anomalías, y los sitúa como parte natural del desarrollo humano.

3.3.7.- Ken Wilber y la psicología integral

Ken Wilber⁴³ es uno de los principales representantes contemporáneos de la llamada Psicología Integral, un enfoque que busca unificar los aportes de la psicología moderna, la filosofía, la neurociencia y las tradiciones contemplativas. En obras como *El espectro de la conciencia* (1996), *El proyecto Atman* (1998), *Sexo, ecología y espiritualidad* (2001) y *Espiritualidad Integral* (2007), Wilber desarrolla un modelo amplio y

⁴³ Ken Wilber (1949–) es un filósofo y teórico estadounidense, conocido por desarrollar la Teoría Integral de la Conciencia, un modelo que busca integrar los hallazgos de la psicología del desarrollo, la neurociencia, la filosofía y las tradiciones contemplativas orientales y occidentales. A través de obras como *El espectro de la conciencia* y *Sexo, ecología y espiritualidad*, propuso que la conciencia humana evoluciona por niveles sucesivos — prepersonales, personales y transpersonales— siguiendo el principio de “trascender e incluir”. Su principal aportación ha sido ofrecer un marco sistemático para comprender el desarrollo psicológico, espiritual y cultural como un proceso unificado y multidimensional.

evolutivo del desarrollo de la conciencia humana (Wilber 1996; 1998; 2001; 2007).

Según Wilber, la conciencia evoluciona a través de distintos niveles o etapas. De forma simplificada, distingue tres grandes ámbitos: el nivel prepersonal, asociado a las etapas tempranas del desarrollo psicológico; el nivel personal, vinculado a la identidad madura y racional; y el nivel transpersonal, que incluye estados ampliados de conciencia que trascienden el ego individual (Wilber, 1996). Este desarrollo no implica rechazar las etapas anteriores, sino integrarlas progresivamente en estructuras más amplias.

Uno de los principios centrales de su teoría es la idea de “trascender e incluir” (*transcend and include*). Cada nuevo nivel de conciencia supera las limitaciones del anterior, pero al mismo tiempo conserva sus logros fundamentales. Así, una conciencia más elevada no elimina el cuerpo, las emociones o la razón, sino que los integra dentro de una organización más compleja y equilibrada (Wilber, 2001).

Desde una perspectiva comparativa, este esquema presenta afinidades estructurales con la tradición mística cristiana representada por Dionisio Areopagita, especialmente con su modelo de purificación (*katharsis*), iluminación (*photismós*) y perfección (*teleíosis*). En ambos casos se describe un proceso gradual de transformación interior, en el que el ser humano avanza hacia formas más profundas de comprensión y de integración de la realidad.

Dionisio define la jerarquía espiritual como un movimiento dinámico de elevación progresiva hacia lo divino, en el que cada nivel recibe, asimila y transmite la iluminación de acuerdo con su capacidad (*Jerarquía Celeste*, III, 1). De manera análoga, Wilber concibe el desarrollo de la conciencia como una secuencia continua de ampliaciones estructurales, donde cada etapa amplía el campo de la experiencia sin romper la continuidad del proceso evolutivo (Wilber, 1998).

Wilber ha señalado repetidamente que su enfoque integral se inspira en diversas tradiciones contemplativas orientales y occidentales —como el budismo, el vedanta, el neoplatonismo y la mística cristiana en sentido amplio— así como en la psicología del desarrollo contemporánea. Su principal aportación ha sido traducir estos modelos tradicionales a un lenguaje sistemático y comparativo, integrándolos con datos de la ciencia moderna.

De este modo, la Psicología Integral propone una visión de la conciencia como un proceso evolutivo, multidimensional y dinámico, que no se limita a

los estados ordinarios de la mente, sino que incluye niveles más profundos de identidad, sentido y experiencia transformadora (Wilber; 2007).

3.3.8.- Robert Kegan y el desarrollo de la conciencia adulta

Robert Kegan⁴⁴, psicólogo del desarrollo de la Universidad de Harvard, ha realizado una de las aportaciones más importantes al estudio de la conciencia adulta y la maduración psicológica. En obras como *El yo en evolución* (Kegan, 1994a) y *En pie de guerra con la vida moderna* (Kegan, 1994b), mostró que el desarrollo humano no se detiene en la adolescencia, sino que continúa durante toda la vida mediante transformaciones profundas en la forma de percibirnos a nosotros mismos y al mundo.

El núcleo de su teoría es la distinción entre sujeto y objeto de la conciencia. Para Kegan, el “sujeto” es aquello con lo que estamos identificados y desde lo cual interpretamos la realidad, pero que no podemos observar directamente. El “objeto”, en cambio, es aquello que podemos tomar como contenido de reflexión. El desarrollo psicológico ocurre cuando algo que antes era sujeto —por ejemplo, una emoción, una creencia, una identidad social o una autoimagen— pasa a convertirse en objeto de observación consciente.

Este proceso implica un progresivo descentramiento del yo. A medida que la persona madura, deja de estar completamente fusionada con sus impulsos, pensamientos o roles sociales, y adquiere una mayor capacidad de distancia reflexiva. Como resultado, la conciencia se vuelve más flexible, más amplia y más capaz de integrar perspectivas diferentes.

Desde un punto de vista comparativo, este modelo presenta afinidades estructurales con el esquema espiritual de Dionisio Areopagita. En la tradición dionisiana, el camino de purificación (*katharsis*) puede entenderse como un proceso de desapego interior progresivo, en el que el ser humano va soltando

⁴⁴ Robert Kegan (1946–) es un psicólogo del desarrollo estadounidense y profesor emérito de la Universidad de Harvard. Es conocido por su teoría del **desarrollo constructivo-evolutivo**, que describe la maduración adulta como una transformación progresiva de la relación entre sujeto y objeto de la conciencia. Su principal aportación consiste en mostrar que el crecimiento psicológico continúa a lo largo de toda la vida y que implica un aumento de la capacidad reflexiva, de la autorregulación y de la complejidad mental. Obras como *El yo en evolución* y *En pie de guerra con la vida moderna* han tenido una influencia duradera en la psicología del desarrollo, la educación y el estudio contemporáneo de la conciencia.

identificaciones limitadas —con imágenes mentales, deseos o formas rígidas del yo— para acceder a niveles más profundos de experiencia espiritual.

De forma paralela, en el modelo de Kegan cada nueva etapa del desarrollo integra y trasciende la anterior. Lo que antes estructuraba toda la experiencia pasa a ser comprendido desde una perspectiva más amplia. En ambos enfoques aparece una idea central: crecer en conciencia no significa simplemente acumular información, sino transformar el modo mismo en que el sujeto se relaciona consigo mismo y con la realidad.

Por ello, la teoría de Kegan resulta especialmente relevante para el estudio contemporáneo de la conciencia, ya que muestra que el desarrollo adulto implica una expansión progresiva de la capacidad reflexiva, del autoconocimiento y de la libertad interior.

3.3.9.- Stanislav Grof y la psicología transpersonal

Stanislav Grof⁴⁵ es un psiquiatra checo-estadounidense y uno de los principales representantes de la Psicología Transpersonal, una corriente que estudia los estados ampliados o no ordinarios de conciencia. A partir de décadas de investigación clínica —primero con psicoterapia asistida con LSD y posteriormente con técnicas de respiración holotrópica— Grof desarrolló una amplia cartografía de la experiencia humana más allá del yo individual.

En obras como *Más allá del cerebro* (Grof, 1994), *La mente holotrópica* (Grof, 1993) y *Psicología del futuro* (Grof, 2003), describió numerosos tipos de experiencias transpersonales: vivencias de unidad con el cosmos; identificación con formas de conciencia más amplias; encuentros con imágenes arquetípicas y estados de disolución del ego. Según Grof, estas experiencias no deben interpretarse automáticamente como patológicas, sino como expresiones profundas de la estructura de la conciencia humana.

Desde una perspectiva comparativa, estas descripciones presentan afinidades con la tradición mística cristiana representada por Dionisio

⁴⁵ Stanislav Grof (1931–) es un psiquiatra checo-estadounidense y uno de los principales representantes de la Psicología Transpersonal. Formado en psiquiatría clínica, investigó durante décadas los estados no ordinarios de conciencia, primero mediante psicoterapia asistida con sustancias psicodélicas y posteriormente a través del método de respiración holotrópica. Su principal aportación ha sido elaborar una cartografía ampliada de la conciencia humana que integra dimensiones biográficas, perinatales y transpersonales. Sus trabajos han influido de manera significativa en la psicoterapia, el estudio científico de la experiencia espiritual y la investigación contemporánea de la conciencia.

Areopagita. En el *Corpus Dionysiacum*, la experiencia espiritual más elevada se caracteriza por la superación del yo ordinario y la participación en una realidad trascendente que desborda los límites individuales. De manera análoga, Grof observa que muchos sujetos describen estados de identidad expandida, en los que desaparece la sensación de separación entre el individuo y la totalidad.

El concepto dionisiano de *théosis* o deificación —entendido como un proceso de transformación interior orientado a la unión con lo divino— encuentra un paralelismo estructural en la cartografía de Grof de los estados transpersonales. Grof documenta experiencias en las que las personas sienten una profunda conexión con lo que interpretan como la conciencia universal, el fundamento último de la realidad o lo sagrado, independientemente del marco religioso específico.

Para Grof, estas vivencias no son simples construcciones culturales, sino fenómenos recurrentes que aparecen en distintas tradiciones espirituales y contextos terapéuticos. Por ello propuso ampliar el marco de la psicología clásica para incluir dimensiones espirituales y existenciales de la experiencia humana.

Así, su contribución al estudio de la conciencia ha sido decisiva: mostró que la mente humana no se limita al ego biográfico ni a los procesos ordinarios de pensamiento, sino que posee un potencial profundo de expansión, transformación y acceso a estados de conciencia radicalmente distintos.

3.3.10.- Roberto Assagioli y la Psicósíntesis

Roberto Assagioli⁴⁶ fue un psiquiatra italiano y el creador de la Psicósíntesis. Frente a modelos centrados únicamente en el conflicto o la patología, Assagioli propuso una visión positiva del desarrollo psicológico orientada hacia la integración interior y la expansión de la conciencia.

⁴⁶ Roberto Assagioli (1888–1974) fue un psiquiatra y psicoterapeuta italiano, fundador de la Psicósíntesis, un enfoque psicológico que integra dimensiones cognitivas, emocionales, volitivas y espirituales del ser humano. Formado inicialmente en el psicoanálisis, amplió este marco al incorporar el estudio del supraconsciente y del Sí-mismo transpersonal como núcleo profundo de la identidad. Su principal aportación fue proponer un modelo del desarrollo humano orientado a la integración interior, la autotranscendencia y la expansión de la conciencia, influyendo de manera significativa en la Psicología Humanista y Transpersonal.

En su obra principal, *Psicosíntesis* (Assagioli, 1993), describió la estructura de la psique humana como formada por varios niveles: el inconsciente inferior (impulsos y conflictos), el inconsciente medio (contenidos cotidianos), el inconsciente superior o supraconsciente (fuente de creatividad, intuición, amor y experiencias espirituales), el campo de la conciencia y el centro de identidad personal, al que llamó simplemente “yo”. Por encima de este yo psicológico situó el Sí-mismo superior o transpersonal, entendido como el núcleo más profundo y estable de la conciencia.

Según Assagioli, el desarrollo humano consiste en un proceso gradual de transformación interior. La persona comienza identificada principalmente con su ego, sus roles y sus contenidos mentales, pero puede avanzar hacia una conciencia más amplia en la que se experimenta una identidad más profunda, unificada y abierta a valores universales. Este proceso no implica rechazar la personalidad, sino integrarla dentro de un nivel más elevado de conciencia.

Uno de los métodos centrales de la Psicosíntesis es la técnica de la desidentificación. Assagioli enseñaba que el ser humano suele confundirse con sus pensamientos, emociones o estados corporales, creyendo que “es” aquello que experimenta. La práctica consiste en aprender a observar estos contenidos internos sin quedar atrapado en ellos. De este modo, la persona descubre un centro de conciencia más estable desde el cual puede dirigir su vida con mayor libertad y claridad (Assagioli, 2001).

Desde una perspectiva comparativa, este proceso presenta afinidades estructurales con el camino espiritual descrito por Dionisio Areopagita. La tradición dionisiana habla de una purificación interior (*katharsis*) mediante la cual el sujeto se va desprendiendo de identificaciones limitadas y de imágenes mentales para abrirse progresivamente al misterio divino. De forma análoga, la Psicosíntesis propone un proceso de desapego consciente que permite el acceso a niveles más profundos de identidad y sentido.

Assagioli también subrayó el papel de la voluntad consciente como fuerza organizadora del desarrollo interior. En su obra *El acto de voluntad* (Assagioli, 2004), mostró que el crecimiento psicológico no depende solo del análisis, sino también de la capacidad de orientar la propia vida hacia metas más elevadas, coherentes con valores como la verdad, el bien y la unidad.

Gracias a esta integración entre psicología, espiritualidad y desarrollo personal, la Psicosíntesis se ha convertido en una de las propuestas más influyentes dentro de la Psicología Transpersonal y Humanista, y ha

contribuido a ampliar el estudio contemporáneo de la conciencia más allá del enfoque puramente clínico o conductual.

3.3.11.- Jean-Luc Marion y la fenomenología de la donación

Jean-Luc Marion⁴⁷ es uno de los fenomenólogos franceses contemporáneos más influyentes y uno de los principales intérpretes modernos de Pseudo-Dionisio Areopagita. A partir de su diálogo con la tradición teológica y con la fenomenología husserliana, Marion desarrolló lo que denomina “fenomenología de la donación”, un enfoque que pone en el centro no al sujeto que conoce, sino al fenómeno que se da por sí mismo.

En obras como *El ídolo y la distancia* (Marion, 1999), *Dios sin el ser* (Marion, 2004) y especialmente *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Marion, 2008), Marion sostiene que existen fenómenos que no pueden ser comprendidos adecuadamente desde el modelo clásico de la intencionalidad, donde el sujeto constituye el objeto. Hay experiencias —como el amor, el acontecimiento histórico, el rostro del otro o la experiencia religiosa— que se imponen al sujeto con tal intensidad que desbordan su capacidad de control conceptual.

Para describir estas experiencias, Marion introduce el concepto de “fenómeno saturado”. Se trata de fenómenos que “exceden” nuestras categorías habituales porque contienen más sentido del que podemos organizar racionalmente. No faltan datos, sino que hay un exceso de manifestación. En lugar de ser dominados por el sujeto, estos fenómenos obligan al sujeto a adoptar una actitud receptiva y humilde.

Esta idea presenta una clara afinidad con la imagen dionisiana de la “tiniebla luminosa”, en la que el conocimiento más elevado no se produce por acumulación de conceptos, sino por apertura a un misterio que supera toda representación. Dionisio afirma que se accede a lo divino no viendo ni

⁴⁷ Jean-Luc Marion (1946–) es un filósofo y fenomenólogo francés, profesor emérito de la Universidad París-Sorbonne y de la Universidad de Chicago, y uno de los principales representantes de la fenomenología francesa contemporánea. Su trabajo se sitúa en el cruce entre fenomenología, metafísica y teología, con una fuerte inspiración en Husserl, Heidegger y Pseudo-Dionisio Areopagita. La contribución más importante de Marion al estudio de la conciencia es el desarrollo de la llamada “fenomenología de la donación”.

conociendo en el sentido ordinario, sino precisamente dejando atrás esos modos limitados de conocimiento (Teología mística II).

Marion retoma esta intuición para mostrar que algunos fenómenos no se dejan reducir a objetos controlables. En estos casos, la relación clásica sujeto–objeto se invierte: no es el sujeto quien domina el fenómeno, sino el fenómeno el que se impone como don. Por eso habla de primacía de la donación: lo fundamental no es lo que el sujeto hace con lo que aparece, sino el hecho mismo de que algo se da.

Desde el punto de vista del estudio de la conciencia, esta propuesta resulta especialmente relevante porque desplaza el foco desde una conciencia activa y dominadora hacia una conciencia receptiva, abierta al acontecimiento y a la alteridad. Así, Marion ofrece una fenomenología que conecta la tradición mística de Dionisio de Areopagita con los debates contemporáneos sobre experiencia, sentido y trascendencia.

3.3.12.- Michel Henry y la fenomenología de la vida

Michel Henry⁴⁸ fue uno de los grandes fenomenólogos franceses del siglo XX y desarrolló una propuesta original conocida como “fenomenología de la vida”. En obras fundamentales como *La esencia de la manifestación* (Henry, 2001) y *Yo soy la verdad* (Henry, 2004), planteó una crítica profunda a la manera tradicional de entender la experiencia y la conciencia.

Para Henry, la filosofía moderna ha identificado casi siempre la experiencia con lo que aparece en el mundo: objetos, imágenes, percepciones visibles. Sin embargo, él sostiene que existe un nivel más profundo y originario de manifestación. Distingue así entre dos formas de aparecer:

1. La manifestación del mundo, en la que las cosas se muestran como objetos situados frente a un sujeto.

⁴⁸ Michel Henry (1922–2002) fue un filósofo y fenomenólogo francés, una de las figuras más originales de la fenomenología contemporánea. Es conocido por desarrollar la “fenomenología de la vida”, en la que sostiene que la forma más originaria de conciencia no es la percepción del mundo externo, sino la autoafección interior, es decir, la experiencia inmediata de sentirse vivo. Su aportación fundamental consistió en desplazar el estudio de la conciencia desde la representación objetiva hacia la vivencia afectiva y pre-reflexiva, mostrando que toda aparición en el mundo se funda en esta experiencia interna primaria.

2. La auto-manifestación de la Vida, que no aparece como objeto externo, sino que se experimenta directamente como sentir, padecer, gozar, sufrir y vivir desde dentro.

Esta auto-manifestación de la Vida ocurre en la inmediatez de la afectividad. Antes de pensar, representar o conceptualizar, el ser humano ya se siente a sí mismo viviendo. Para Henry, esta experiencia interior no es secundaria, sino el fundamento mismo de toda conciencia. La Vida no se “ve”, sino que se vive, y se revela a sí misma sin mediación, en una inmanencia radical.

Desde una perspectiva comparativa, esta concepción presenta afinidades estructurales con la mística de Dionisio Areopagita. La tradición dionisiana habla de una “tiniebla luminosa” en la que el conocimiento más elevado no se produce mediante imágenes o conceptos, sino por una experiencia directa que supera la representación. De modo análogo, Henry sostiene que la Vida no se manifiesta en el espacio visible del mundo, sino en una interioridad invisible que precede toda objetivación.

Para Henry, la Vida es la condición oculta de toda aparición: todo lo que vemos, pensamos o percibimos solo es posible porque previamente hay un sentirse vivo. Para Dionisio, Dios es la fuente supraesencial de toda manifestación, más allá de toda forma visible. En ambos casos aparece una intuición común: existe una dimensión fundamental de la experiencia que no se deja captar por los mecanismos habituales de la conciencia objetiva.

Esta propuesta tiene importantes consecuencias para el estudio de la conciencia. Henry desplaza el foco desde la conciencia como representación hacia la conciencia como autoafección viviente, es decir, como experiencia inmediata de sí. De este modo, ofrece una visión de la conciencia no como un simple observador del mundo, sino como un proceso interior de vida que se experimenta a sí misma antes de cualquier pensamiento.

Así, la fenomenología de la vida amplía el horizonte de la investigación contemporánea de la conciencia, al mostrar que su raíz más profunda no está en la percepción externa, sino en la vivencia interior, afectiva y pre-reflexiva del vivir.

3.3.13.- Jack Mezirow y el aprendizaje transformador

Jack Mezirow⁴⁹ fue un teórico estadounidense de la educación de adultos conocido por desarrollar la “Teoría del Aprendizaje Transformador”, uno de los enfoques más influyentes en pedagogía contemporánea. En su obra *Dimensiones transformadoras del aprendizaje adulto* (Mezirow; 2000) y en trabajos posteriores, propuso que aprender no consiste solo en adquirir nuevos datos o habilidades, sino en cambiar la forma en que interpretamos la realidad.

Según Mezirow, cada persona vive dentro de lo que llama perspectivas de significado: conjuntos de creencias, valores, supuestos culturales y hábitos mentales que determinan cómo comprendemos el mundo y a nosotros mismos. Estas perspectivas suelen funcionar de manera automática, sin ser cuestionadas.

El proceso de aprendizaje transformador suele comenzar con un “dilema desorientador”, es decir, una experiencia que entra en conflicto con nuestras creencias previas: una crisis personal, un cambio vital importante, un encuentro cultural inesperado o una experiencia profunda que no encaja con nuestros esquemas habituales. Este choque provoca incertidumbre y cuestionamiento.

A partir de ahí, la persona inicia un proceso de reflexión crítica, revisión de supuestos y diálogo con otros. Finalmente, si el proceso tiene éxito, se produce una reintegración en la que se adopta una nueva perspectiva más amplia, flexible y consciente. El resultado no es solo saber más, sino ser diferente, pensar de otro modo y actuar con mayor autonomía.

Desde una perspectiva comparativa, este modelo presenta afinidades estructurales con la pedagogía espiritual de Dionisio Areopagita. En la tradición dionisiana, los llamados símbolos desemejantes —imágenes que rompen expectativas y desafían la comprensión literal— tienen la función de

⁴⁹ Jack Mezirow (1923–2014) fue un teórico estadounidense de la educación de adultos y creador de la “Teoría del Aprendizaje Transformador”. Su aportación fundamental al estudio de la conciencia consistió en mostrar que aprender implica un cambio profundo en los marcos de interpretación con los que las personas dan sentido a la experiencia. A través de procesos de reflexión crítica, cuestionamiento de supuestos y reconfiguración de la identidad, el sujeto amplía su nivel de conciencia, adquiriendo mayor autonomía, autorreflexión y capacidad de reinterpretar su propia experiencia vital.

desestabilizar las representaciones mentales rígidas. No buscan ofrecer definiciones claras, sino provocar un movimiento interior que conduzca a niveles más profundos de comprensión.

En ambos enfoques aparece una misma intuición fundamental: el conocimiento auténtico no consiste simplemente en añadir información a una mente que permanece igual, sino en transformar la estructura misma de la conciencia. Tanto en el aprendizaje transformador como en la vía dionisiana, el sujeto debe atravesar momentos de desconcierto, desaprendizaje y reconfiguración interior.

Por ello, la teoría de Mezirow resulta especialmente relevante para el estudio de la conciencia, ya que muestra cómo el desarrollo humano implica cambios profundos en la manera de percibir, interpretar y dar sentido a la experiencia. Aprender, en este sentido, no es solo adquirir competencias, sino expandir la conciencia y ampliar el horizonte de significado.

3.3.14.- Semir Zeki, Vilayanur Ramachandran y la neuroestética

La neuroestética es un campo reciente de la neurociencia que investiga cómo el cerebro humano responde a la belleza, al arte y a las experiencias estéticas. Entre sus principales impulsores se encuentran el neurocientífico británico Semir Zeki⁵⁰ y el neurólogo indio-estadounidense Vilayanur Ramachandran⁵¹, cuyas investigaciones han ayudado a comprender mejor la relación entre percepción, emoción y conciencia.

Semir Zeki, en su obra *Visión interior: una exploración de la creatividad artística y el cerebro* (Zeki; 2003), mostró que distintas formas de arte activan áreas específicas del cerebro relacionadas con el color, la forma, el movimiento y la emoción. Según Zeki, el cerebro no es un receptor pasivo de imágenes,

⁵⁰ Semir Zeki (1940–) es un neurocientífico británico profesor emérito del University College London, considerado uno de los fundadores de la *neuroestética*. Sus investigaciones sobre la visión y el procesamiento cerebral del color, la forma y el movimiento mostraron que el cerebro construye activamente la experiencia perceptiva. Su principal aportación al estudio de la conciencia ha sido demostrar que la experiencia estética se basa en mecanismos neuronales específicos vinculados al placer, la emoción y la búsqueda de significado.

⁵¹ Vilayanur S. Ramachandran (1951–) es un neurólogo y neurocientífico indio-estadounidense, profesor en la Universidad de California (San Diego). Es conocido por sus estudios sobre la conciencia corporal, las ilusiones perceptivas y los fundamentos neurológicos del arte. Su aportación fundamental ha consistido en mostrar cómo procesos cerebrales básicos relacionados con la percepción, la emoción y la atención contribuyen a la construcción del sentido del yo y a la experiencia estética.

sino un sistema activo que busca patrones, armonías y significados. La experiencia de la belleza estaría ligada a la activación de circuitos neuronales asociados al placer, la recompensa y la satisfacción cognitiva.

Por su parte, Vilayanur Ramachandran, en *El cerebro narrador* (Ramachandran, 2012), propuso una serie de principios neurológicos del arte, como la exageración de rasgos relevantes, el contraste, la sorpresa perceptiva y la activación emocional. Sus estudios muestran que la respuesta estética no es superficial, sino que involucra sistemas profundos del cerebro vinculados a la motivación, la emoción y la construcción del sentido.

Aunque este campo todavía está en desarrollo, sus resultados apuntan a una idea importante: la belleza no es un simple adorno cultural, sino una experiencia que moviliza poderosamente la atención, el deseo y la conducta humana. Desde esta perspectiva, la dimensión estética desempeña un papel activo en la organización de la conciencia.

Esta intuición guarda afinidad con la visión de Dionisio Areopagita, para quien la Belleza divina no es un atributo secundario, sino una fuerza dinámica que atrae a todos los seres hacia su origen. Dionisio describe el eros hacia la Belleza como el motor del retorno (*epistrophé*) de la creación hacia la fuente suprema. La belleza no solo se contempla: transforma, mueve y orienta interiormente.

La neuroestética comienza a mostrar los mecanismos cerebrales que hacen posible este poder motivacional de la belleza. Al activar redes neuronales relacionadas con el placer, la emoción y el significado, la experiencia estética contribuye a reorganizar la percepción, ampliar la atención y profundizar la vivencia consciente.

Así, el diálogo entre neurociencia y tradición filosófico-mística sugiere que la dimensión estética no es un fenómeno marginal, sino un componente estructural de la conciencia humana. La belleza aparece, tanto en Dionisio como en la neuroestética contemporánea, como una vía privilegiada de transformación interior y de expansión de la experiencia.

3.3.15.- Mediación histórica: Eckhart, San Juan de la Cruz y la tradición contemplativa

La influencia del pensamiento de Pseudo-Dionisio Areopagita en las teorías contemporáneas de la conciencia no es solo conceptual, sino también

histórica. Su obra fue traducida al latín en el siglo IX por Juan Escoto Eriúgena, lo que permitió su difusión en toda Europa medieval y su integración en la teología y la espiritualidad occidentales.

Desde entonces, Dionisio se convirtió en una referencia fundamental para numerosos pensadores cristianos. Autores como Alberto Magno y Tomás de Aquino lo citaron de manera sistemática, considerándolo una autoridad teológica de primer orden. Pero su impacto fue especialmente profundo en el ámbito de la mística medieval.

En el siglo XIV, la llamada mística renana —representada por figuras como Meister Eckhart, Johannes Tauler y Enrique Suso— retomó directamente los temas centrales de Dionisio: el desapego interior, el silencio de la mente, la superación de las imágenes mentales y el acceso a una experiencia directa de lo divino. Eckhart, en particular, desarrolló su conocida doctrina del desprendimiento (*Abgeschiedenheit*) inspirándose en la vía negativa dionisiana. Esta tradición fue también transmitida a través de obras anónimas como *La nube del no saber*, que ejercieron una enorme influencia en la espiritualidad contemplativa posterior (Rorem, 1993; Louth, 2002).

En el ámbito hispano, esta herencia alcanzó su expresión más elevada en la obra de San Juan de la Cruz. Sus escritos poéticos y doctrinales, como *La noche oscura*, *Subida al Monte Carmelo* y *Cántico espiritual*, constituyen una de las cumbres de la literatura mística universal. La famosa “noche oscura del alma” sanjuanista puede entenderse como una reelaboración espiritual y psicológica de la “tiniebla divina” descrita por Dionisio.

Asimismo, el proceso de purificación activa y pasiva que San Juan describe guarda un claro paralelismo estructural con la tríada dionisiana de purificación (*katharsis*), iluminación (*photismós*) y unión o perfección (*teleíosis*). A través de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, esta tradición se consolidó en la espiritualidad carmelitana y desde allí influyó en gran parte de la espiritualidad cristiana moderna.

Este legado continuó vivo en autores contemporáneos como Teresa de Lisieux, Edith Stein y Thomas Merton, cuyas obras han sido estudiadas tanto desde la teología como desde la psicología y las ciencias de la conciencia por su profundo análisis de la experiencia interior y la transformación personal.

3.3.16.- Conclusión

El análisis desarrollado muestra que la obra de Pseudo-Dionisio Areopagita constituye un recurso teórico de notable actualidad para los estudios contemporáneos de la conciencia. Los paralelismos identificados con autores como David Chalmers, Edmund Husserl, Francisco Varela, Antonio Damasio, William James, Abraham Maslow, Ken Wilber, Robert Kegan, Stanislav Grof, Roberto Assagioli, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jack Mezirow, Semir Zeki y Vilayanur Ramachandran no deben entenderse como simples coincidencias accidentales, sino como convergencias estructurales en torno a problemas fundamentales: la naturaleza de la experiencia consciente, los límites del conocimiento conceptual, el papel del cuerpo y la afectividad, y los procesos de transformación interior (Louth, 2002; Rorem, 1993).

Estas convergencias sugieren que la tradición dionisiana ofrece un marco conceptual capaz de dialogar fecundamente con la fenomenología, la psicología profunda, las teorías del desarrollo adulto, la neurociencia contemplativa y la neuroestética contemporánea. En particular, su comprensión de la conciencia como un proceso dinámico, jerárquicamente estructurado y orientado a la trascendencia resulta especialmente relevante en un contexto académico que busca superar reduccionismos tanto materialistas como espiritualistas (Marion, 2008; Henry, 2001).

Para el proyecto de una «Educación de la Conciencia» que integre las mejores intuiciones de la tradición contemplativa con los hallazgos de las ciencias cognitivas actuales, Pseudo-Dionisio emerge así, como una figura de referencia. Su capacidad para articular la experiencia inefable en categorías conceptuales rigurosas, su visión del desarrollo consciente como proceso progresivo de purificación, iluminación e integración, su atención simultánea a las dimensiones cognitivas, afectivas y volitivas de la experiencia, y su reconocimiento del carácter paradójico de los estados más elevados de conciencia lo convierten en un interlocutor imprescindible para cualquier aproximación comprensiva a la naturaleza de la conciencia y a las condiciones de su florecimiento humano.

Como señaló Vladimir Lossky, la teología mística de Dionisio no constituye un capítulo cerrado de la historia del pensamiento, sino una orientación permanente hacia la experiencia viva del misterio, capaz de renovar continuamente la reflexión filosófica y espiritual (Lossky, 1982).

En este sentido, el legado de Pseudo-Dionisio Areopagita, no solo conserva valor histórico, sino que ofrece una plataforma conceptual interdisciplinar para el diálogo entre mística, filosofía de la conciencia y ciencia contemporánea, contribuyendo a una comprensión más profunda, integral y humanamente transformadora de la conciencia.

4.- Anselmo de Canterbury (1033-1109)

«Es evidente, pues, que, así como solo la mente racional, entre todas las criaturas, es capaz de elevarse a la investigación de este Ser, así también no menos ella sola es aquella a través de la cual puede alcanzar más eficazmente el descubrimiento de ese mismo Ser. [...] ¿Qué hay más claro, entonces, que cuanto más diligentemente la mente racional se dedica a conocerse a sí misma, tanto más eficazmente asciende al conocimiento de aquel Ser; y cuanto más descuida contemplarse a sí misma, ¿tanto más desciende de la contemplación de aquel Ser?»

«Por tanto, con suma propiedad puede decirse que [la mente] es para sí misma como un "espejo" en el cual contempla, por así decirlo, la imagen de aquello que no puede ver "cara a cara". Pues si la mente misma sola, entre todo lo creado, es capaz de recordarse, entenderse y amarse a sí misma, no veo por qué haya de negarse que en ella existe una verdadera imagen de aquella esencia que subsiste en una Trinidad inefable a través de su memoria, inteligencia y amor.»

Anselmo de Canterbury
Monologion (2012).

Anselmo de Canterbury (San Anselmo) ocupa un lugar destacado en la historia del pensamiento occidental porque formuló, con una claridad inédita en su tiempo, un modelo de racionalidad interior que convirtió la experiencia reflexiva de la mente en el eje del conocimiento. Su célebre principio *fides quaerens intellectum* —“la fe que busca comprender”— no es solo un lema teológico, sino una auténtica teoría dinámica de la conciencia, entendida como capacidad activa de interrogarse, examinarse y orientarse hacia la verdad. Frente a una concepción meramente receptiva del conocimiento, Anselmo propone una conciencia que no se limita a recibir datos, sino que los integra, los evalúa y los somete a examen racional en el interior del sujeto.

La importancia de Anselmo para los fundamentos filosóficos de la conciencia radica en que fue uno de los primeros pensadores medievales en articular de forma sistemática la reflexividad mental, es decir, la capacidad de

la mente para volverse sobre sí misma. En su obra el *Proslogion*, el ejercicio intelectual adopta la forma de un diálogo interior en el que el sujeto piensa, duda, corrige y profundiza en su propio acto cognitivo. Este procedimiento anticipa lo que hoy se denomina metacognición, la facultad de la mente para observar y regular sus propios procesos (Flavell, 1979), y conecta directamente con la tradición fenomenológica moderna, que identifica la conciencia como experiencia vivida y reflexiva. En este sentido, Anselmo no es solo un teólogo escolástico, sino un precursor temprano del análisis de la conciencia como experiencia interior estructurada.

Asimismo, Anselmo desarrolla una concepción profunda de la conciencia moral vinculada a la libertad interior. En *De Libertate Arbitrii*, sostiene que la verdadera libertad no consiste simplemente en elegir entre opciones, sino en la capacidad de conservar la rectitud de la voluntad. Esta visión introduce un modelo temprano de autorregulación consciente, en el que la mente evalúa sus propios impulsos y orienta la acción hacia fines considerados verdaderos y justos. Desde una perspectiva actual, este planteamiento se relaciona con los estudios neurocientíficos sobre control ejecutivo, regulación emocional y toma de decisiones conscientes.

Un elemento adicional de gran relevancia es la noción de San Anselmo de intencionalidad de la conciencia. Para Anselmo, la mente humana está estructuralmente orientada hacia lo absoluto, hacia aquello que considera como verdad última. El famoso argumento ontológico no es únicamente una demostración lógica, sino también una descripción del contenido intencional de la conciencia: la mente puede concebir un ser máximo porque posee una apertura cognitiva hacia lo universal y lo infinito. Este planteamiento anticipa la noción moderna de intencionalidad desarrollada por Brentano y Husserl, según la cual toda conciencia es siempre conciencia “de algo”, es decir, está dirigida hacia un objeto significativo.

Desde el punto de vista histórico, la obra de Anselmo marca el paso decisivo entre la espiritualidad introspectiva agustiniana y el método racional sistemático de la escolástica posterior. Autores como Tomás de Aquino, Buenaventura y Duns Escoto heredarán este énfasis en la racionalidad interior, pero será Anselmo quien establezca por primera vez una arquitectura

conceptual explícita de la conciencia reflexiva, articulando razón, voluntad, afectividad y verdad en un mismo marco teórico⁵².

En síntesis, la relevancia de San Anselmo para el estudio filosófico de la conciencia no reside únicamente en sus argumentos teológicos, sino en haber formulado uno de los primeros modelos coherentes de conciencia activa, reflexiva, normativa y orientada al sentido. Su pensamiento permite comprender que la conciencia no es un simple fenómeno pasivo de percepción, sino una estructura dinámica de búsqueda, integración y autocomprensión. Por ello, su obra sigue siendo una referencia indispensable para quienes investigan los fundamentos históricos y conceptuales de la filosofía de la mente, la fenomenología y la teoría contemporánea de la conciencia.

4.1.- Apuntes biográficos

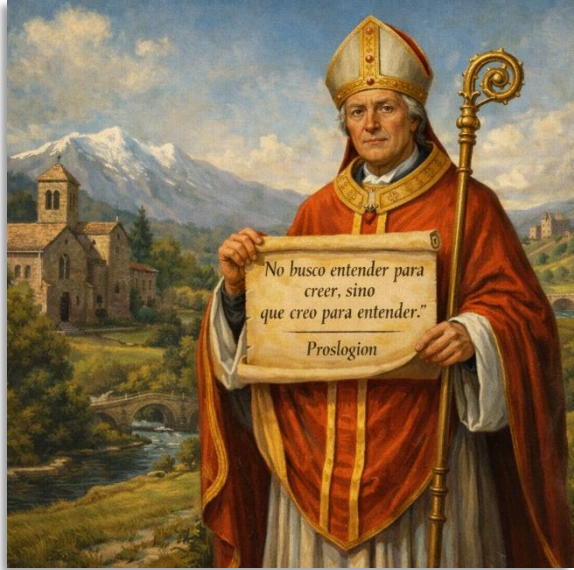
Anselmo nació en 1033 en Aosta, entonces una ciudad borgoñona en la frontera con Lombardía, en lo que hoy es el noroeste de Italia. Según la Encyclopedia Britannica, poco se sabe de su vida temprana excepto que provenía de una familia de la nobleza local: su padre Gundulfo era Vizconde de la Bresse, mientras que su madre Ermenberga procedía de la casa de Ginebra. La tradición hagiográfica, recogida por su discípulo Eadmero en la *Vita Sancti Anselmi*, presenta una antítesis significativa entre ambos progenitores: un padre pródigo y disipado frente a una madre profundamente religiosa⁵³.

Una anécdota reveladora de su carácter contemplativo temprano, referida en fuentes hagiográficas, narra cómo el joven Anselmo, contemplando las cumbres alpinas desde el valle de Aosta, creía que más allá de las nieves y las nubes habitaba Dios. Esta imagen poética anticipa su futura empresa intelectual: la ascensión hacia lo divino a través del pensamiento sistemático. A los veintitrés años abandonó su hogar, y tras tres años de viaje aparentemente sin rumbo por Borgoña y Francia, llegó a Normandía en 1059, donde su trayectoria intelectual encontraría su cauce definitivo.

⁵² Fuente: Internet Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury (1033–1109)*. Disponible en: <<https://iep.utm.edu/anselm-of-centerbury/>> Acceso: 30 ene. 2026.

⁵³ Fuente: Encyclopedia Britannica: *Saint Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://www.britannica.com/biography/Saint-Anselm-of-Canterbury>> Acceso: 30 ene. 2026.

La abadía benedictina de Bec, cuya célebre escuela estaba bajo la dirección de Lanfranco, capturó el interés del joven Anselmo. En 1060 ingresó al monasterio, iniciando una estancia de treinta y tres años que transformaría tanto su vida como el panorama intelectual europeo. Como documenta la Stanford Encyclopedia, «...sus dones intelectuales y espirituales le proporcionaron un rápido ascenso...»: cuando Lanfranco fue nombrado abad de Caen en 1063, Anselmo fue elegido para sucederle como prior. En 1078, tras la muerte de Herluín (fundador y primer abad de Bec), fue elegido abad⁵⁴.



3 Anselmo de Canterbury. Imagen reconstruida por IA (ChatGPT, 2026) basada en grabados e iconografía pública.

Durante este período, Anselmo produjo sus obras filosóficas fundamentales. El *Monologion* (1075-76) constituye su primera gran meditación filosófico-teológica, seguido del *Proslogion* (1077-78), que contiene el célebre argumento ontológico. También durante estos años compuso sus cuatro diálogos filosóficos: *De grammatico* (probablemente 1059-60), y la trilogía *De veritate*, *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli* (1080-86), obras cruciales para comprender su teoría de la conciencia moral y la voluntad libre.

En 1093, Anselmo fue entronizado como arzobispo de Canterbury en circunstancias peculiares. La sede había permanecido vacante desde la muerte de Lanfranco en 1089 para que el rey Guillermo II Rufus pudiera confiscar sus rentas. Cuando el rey cayó gravemente enfermo, nominó a Anselmo para el cargo. Su mandato estuvo marcado por conflictos con Guillermo II y

⁵⁴ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>> Acceso: 04 feb. 2026.

posteriormente con Enrique I sobre la jurisdicción eclesiástica, culminando en dos exilios (1097-1100 y 1103-1107).

A pesar de estas turbulencias, Anselmo continuó escribiendo. Sus obras incluyen el influyente *Cur Deus Homo* (1095-98), y *De concordia* (1107-08), esta última una obra crucial sobre la relación entre presciencia divina, predestinación y libertad humana. Anselmo falleció el 21 de abril de 1109. Fue canonizado en 1494 y declarado Doctor de la Iglesia en 1720.

El contexto intelectual de Anselmo se sitúa en la transición entre la cultura monástica altomedieval y el naciente escolasticismo universitario. Como señala la New World Encyclopedia, «*Anselmo puede considerarse con cierta justicia el primer filósofo académico de la teología cristiana*»⁵⁵. Su único gran predecesor, Escoto Eriúgena, poseía un carácter más especulativo y místico; en contraste, Anselmo exhibe las características distintivas del pensamiento escolástico: reconocimiento de la relación entre razón y verdad revelada, y un intento sistemático de elaborar racionalmente el contenido de la fe. Esta metodología inaugura lo que se llamará la escolástica, período que fructificará en las *Summae*⁵⁶ y en pensadores como Buenaventura, Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto.

4.2.- Aportaciones fundamentales

Entre los pensadores medievales que ofrecen una base sólida para una fundamentación filosófica de la conciencia, San Anselmo de Canterbury (1033–1109) ocupa un lugar de singular relevancia. Aunque la historiografía filosófica lo ha identificado frecuentemente con el célebre argumento ontológico, su aportación a la comprensión de la mente humana y del desarrollo de la conciencia trasciende ampliamente ese logro particular. En su obra se encuentra una concepción integrada de la racionalidad, la libertad y la interioridad que resulta sorprendentemente fecunda para los debates contemporáneos sobre la autoconciencia y la normatividad.

⁵⁵ Fuente: New World Encyclopedia. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Anselm_of_Canterbury> Acceso: 04 feb. 2026.

⁵⁶ Las *Summae* (sing. *Summa*) son obras medievales de carácter sistemático que buscan reunir, ordenar y explicar de forma completa un saber, especialmente en teología y filosofía, mediante un método racional y didáctico; un ejemplo clásico es la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

La originalidad de Anselmo reside en haber articulado una teoría unitaria de la mente racional en la que conocer, querer y amar no constituyen dimensiones independientes, sino aspectos inseparables de un mismo dinamismo espiritual. La mente humana es concebida como *speculum*: un espejo capaz de conocerse a sí mismo y, precisamente por ello, de abrirse a realidades que la trascienden. Anselmo formula esta intuición de manera reiterada: cuanto más diligentemente la mente se conoce a sí misma, tanto más se eleva en el conocimiento de la verdad; cuanto más descuida ese autoconocimiento, tanto más se empobrece su capacidad cognoscitiva.

Esta conexión entre autoconocimiento, verdad y bien resulta central para una educación filosófica de la conciencia. En Anselmo no se da una separación entre desarrollo cognitivo, moral y experiencial. La mente que se conoce a sí misma reconoce al mismo tiempo su orientación hacia la verdad y hacia el bien. Su concepción de la libertad —definida como *potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem*— permite superar tanto el determinismo como el arbitrarismo, y ofrece una comprensión exigente de la autonomía moral.

Las páginas siguientes examinan sistemáticamente estas aportaciones, mostrando cómo en el pensamiento anselmiano se articula una auténtica teoría de la conciencia que resulta filosóficamente rigurosa y existencialmente transformadora.

4.2.1.- La mente racional como espejo de sí misma: autoconciencia reflexiva

La aportación más significativa de Anselmo de Canterbury al estudio filosófico de la conciencia no se formula en términos psicológicos modernos, sino en el marco de una antropología racional-teológica en la que la mente humana (*mens rationalis*) ocupa una posición privilegiada dentro del orden de la creación. Para Anselmo, la mente no es únicamente una facultad cognoscitiva orientada a objetos externos, sino una realidad capaz de volverse sobre sí misma, de conocerse reflexivamente y, a partir de ese conocimiento, elevarse hacia lo divino.

Esta idea aparece formulada de modo especialmente claro en *Monologion* y *Proslogion*, y ha sido subrayada por la Internet Encyclopedia of Philosophy, donde se afirma que, para Anselmo, «los seres humanos se acercan más al conocimiento de Dios investigando lo que está más próximo a Él, a saber, la mente racional, que es un espejo tanto de sí misma como,

aunque de manera disminuida, de Dios»⁵⁷. Esta formulación concentra de manera implícita una auténtica teoría de la conciencia reflexiva, articulada en tres dimensiones fundamentales.

En primer lugar, Anselmo atribuye a la mente la capacidad de conocerse a sí misma, lo que en terminología contemporánea denominaríamos *autoconciencia reflexiva*. La mente no solo piensa, sino que sabe que piensa; no solo entiende, sino que comprende su propio acto de entender. En el *Monologion* (cap. 66–67), Anselmo sostiene que el espíritu racional puede ser simultáneamente sujeto y objeto de conocimiento, anticipando una tesis que reaparecerá, siglos después, en la tradición cartesiana y en la fenomenología moderna. Esta reflexividad no es accidental, sino constitutiva de la racionalidad: una mente que no pudiera reconocerse a sí misma no sería plenamente racional.

En segundo lugar, esta autoconciencia no encierra a la mente en un solipsismo interior, sino que la abre estructuralmente a lo que la trasciende. Aquí aparece la intencionalidad, entendida no en sentido brentiano moderno, sino como orientación natural de la mente hacia la verdad y el ser. Para Anselmo, la mente humana está hecha para conocer algo más que sus propios contenidos: está ordenada a la *veritas*, y en último término, a Dios como Verdad suprema. De este modo, la conciencia de sí no es un fin cerrado, sino un punto de partida ascensional.

En tercer lugar, Anselmo establece una relación proporcional entre autoconocimiento y conocimiento de lo trascendente. No se trata de dos procesos independientes, sino de un único movimiento intelectual con dos direcciones correlativas: cuanto más profundamente la mente se conoce como racional, finita y dependiente, tanto más comprende —aunque siempre de modo analógico— la infinitud, necesidad y perfección de Dios. Esta proporcionalidad se fundamenta en la tesis metafísica de la *imago Dei*: la mente humana es imagen de Dios precisamente en su capacidad racional y reflexiva, aunque sea una imagen disminuida y participada. Así, el conocimiento de sí se convierte en una vía epistemológica y espiritual hacia lo absoluto.

Desde la perspectiva actual de los estudios sobre la conciencia, la originalidad de Anselmo reside en haber articulado, ya en el siglo XI, una

⁵⁷ Fuente: Internet Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury (1033–1109)*. Disponible en: <<https://iep.utm.edu/anselm-of-centerbury/>> Acceso: 05 feb. 2036.

concepción en la que reflexividad, intencionalidad y trascendencia forman una unidad estructural. La conciencia no es mera interioridad psicológica ni simple función cognitiva, sino una realidad relacional que se despliega entre el yo, la verdad y Dios. Esta concepción permite leer a Anselmo como un antecedente remoto, pero conceptualmente significativo, de las teorías contemporáneas que subrayan el carácter reflexivo y autorreferencial de la conciencia humana.

4.2.2.- La estructura trinitaria de la conciencia: memoria, inteligencia y amor

Siguiendo la estela de Agustín de Hipona, pero con desarrollos conceptuales propios, Anselmo de Canterbury articula una comprensión trinitaria de la conciencia que no se limita a una analogía devocional, sino que funciona como modelo estructural del psiquismo racional. En continuidad con *De Trinitate* (libros IX–X), Anselmo concibe la mente humana como una unidad viva que se despliega en tres dimensiones inseparables: memoria, inteligencia y amor (voluntad). La New World Encyclopedia sintetiza esta idea señalando que «*la peculiar doble naturaleza de la conciencia, memoria e inteligencia, representa la relación del Padre con el Hijo; el amor mutuo de estos dos, procedente de la relación que mantienen entre sí, simboliza al Espíritu Santo*»⁵⁸

Ahora bien, en Anselmo esta estructura no es meramente simbólica. Opera como una teoría integrada de la conciencia en la que cada dimensión cumple una función constitutiva y relacional. En primer lugar, la memoria no se reduce a un almacén de representaciones pasadas; es la retención de sí que hace posible la continuidad del yo a través del tiempo. La mente se reconoce como la misma porque se recuerda como la misma. En términos anselmianos, sin memoria no hay *mens* estable ni sujeto capaz de verdad. Este énfasis profundiza la intuición agustiniana al vincular la memoria no solo con el pasado, sino con la presencia habitual de la mente a sí misma (*praesentia mentis ad seipsam*).

En segundo lugar, la inteligencia (*intelligentia* o *intellectus*) es la capacidad de comprender y juzgar lo que la memoria presenta. Aquí se da el acto propiamente reflexivo de la conciencia: la mente entiende lo que es, lo

⁵⁸ Fuente: New World Encyclopedia. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Anselm_of_Canterbury> Acceso: 05 feb. 2026.

que recuerda y lo que conoce. En *Monologion* (caps. 66–67), Anselmo subraya que el entendimiento no funciona aisladamente, sino en constante referencia a la memoria, de modo que comprender es siempre comprender algo recordado como propio. Esta interdependencia anticipa concepciones contemporáneas que conciben la conciencia como un proceso dinámico y recursivo, no como una facultad aislada.

En tercer lugar, el amor (*amor* o *voluntas*) actúa como fuerza intencional y unificadora que enlaza memoria e inteligencia con la acción. La mente no solo recuerda y entiende: quiere, se inclina, valora y ama. Para Anselmo, este amor no es un añadido afectivo secundario, sino el principio que orienta el conocimiento hacia su cumplimiento. Sin amor, el conocimiento queda incompleto; sin conocimiento, el amor es ciego. Esta tesis aparece desarrollada en *Proslogion*, donde la búsqueda racional de Dios se presenta inseparable del deseo y del amor a la verdad.

Desde esta perspectiva, la estructura trinitaria de la conciencia implica que la identidad personal es relacional incluso en el interior del sujeto. La conciencia humana no es una sustancia simple y estática, sino una unidad articulada de funciones que se remiten mutuamente. Esta afirmación, más allá de su formulación teológica, expresa una tesis filosófica de fondo: la conciencia alcanza su máxima coherencia cuando integra autoconocimiento, verdad y orientación ética.

Leída desde los estudios contemporáneos de la conciencia, la propuesta de San Anselmo resulta sorprendentemente actual. La memoria como base de la identidad narrativa, la inteligencia como función interpretativa y el amor/voluntad como vector motivacional coinciden con modelos actuales que conciben la conciencia como sistema integrado de procesos cognitivos, temporales y valorativos. Anselmo no ofrece una psicología empírica, pero sí una arquitectura conceptual en la que la conciencia aparece como unidad viva, reflexiva y orientada, capaz de explicarse tanto en clave filosófica como teológica.

4.2.3.- Teoría de la verdad como rectitud: conciencia moral y epistémica

En *De veritate*, Anselmo de Canterbury formula una teoría de la verdad que desborda ampliamente el marco semántico moderno y se convierte en una doctrina unificada de la conciencia epistémica y moral. Frente a la identificación contemporánea de la verdad con la corrección proposicional,

Anselmo sostiene que la verdad es una propiedad transversal del ser y del obrar, presente no solo en los enunciados, sino también en la voluntad, la acción, la percepción sensible y las esencias mismas. La Stanford Encyclopedia of Philosophy resume esta amplitud afirmando que «...la verdad es una noción mucho más amplia para Anselmo que para nosotros; habla de verdad no solo en enunciados y opiniones, sino también en la voluntad, las acciones, los sentidos e incluso en las esencias de las cosas...»⁵⁹

El concepto clave que articula esta visión es el de *rectitudo* (rectitud), definida por Anselmo como “*rectitud perceptible solo por la mente*” (*rectitudo mente sola perceptibilis*). Esta definición, central en *De veritate* (cap. 12), indica que la verdad no se reduce a la adecuación externa entre pensamiento y cosa, sino que consiste en la conformidad interna de cada realidad con el fin para el que ha sido creada. Un juicio es verdadero cuando afirma lo que debe afirmar; una voluntad es verdadera cuando quiere lo que debe querer; una acción es verdadera cuando realiza lo que debe realizar. La verdad, así entendida, es inseparable de la normatividad.

Desde este planteamiento, la conciencia humana aparece como intrínsecamente normativa, no como un mero espejo pasivo de hechos. Conocer la verdad implica reconocer una rectitud que orienta el pensamiento y la acción. La mente no solo constata lo que es, sino que discierne lo que debe ser conforme al orden racional querido por Dios. En este sentido, la conciencia epistémica (capacidad de juzgar lo verdadero) y la conciencia moral (capacidad de juzgar lo bueno) no constituyen dos facultades separadas, sino dos expresiones de una misma orientación fundamental hacia la rectitud.

En *De veritate*, Anselmo distingue explícitamente diversos modos de verdad —en el lenguaje, en el pensamiento, en la voluntad, en la acción— pero insiste en que todos participan de una única estructura formal. La verdad de la voluntad, por ejemplo, consiste en querer lo que se debe querer por el mero hecho de que es recto, no por interés o utilidad. Esta tesis se conecta directamente con su doctrina de la libertad desarrollada en *De libertate arbitrii*, donde la libertad se define como “la capacidad de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma”. De este modo, la conciencia moral se fundamenta en una concepción epistémica de la verdad: solo una mente capaz de reconocer la rectitud puede ser verdaderamente libre.

⁵⁹ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>> Acceso: 05 feb. 2026.

Esta concepción permite comprender por qué, para Anselmo, el error no es simplemente un fallo cognitivo, sino una desviación de la rectitud. Errar es perder la orientación adecuada del entendimiento o de la voluntad respecto a su fin propio. Así, la conciencia no se limita a registrar errores, sino que experimenta la disonancia normativa entre lo que es y lo que debería ser. Esta idea anticipa, en clave medieval, concepciones modernas de la conciencia como instancia evaluativa, presentes tanto en la ética kantiana como en teorías contemporáneas de la racionalidad práctica.

Leída desde la filosofía actual de la conciencia, la teoría anselmiana de la verdad como *rectitudo* ofrece una aportación decisiva: muestra que la dimensión normativa no es un añadido externo a la conciencia, sino un rasgo constitutivo de su estructura. Pensar es ya, de algún modo, orientarse hacia lo verdadero; querer es orientarse hacia lo recto; actuar es realizar esa rectitud en el mundo. En Anselmo, por tanto, conciencia, verdad y bien forman un continuo ontológico y epistemológico, en el que la mente humana se define por su apertura a una verdad que la juzga y la perfecciona al mismo tiempo.

4.2.4.- Libertad de la voluntad: autonomía y desarrollo de la conciencia moral

En *De libertate arbitrii*, Anselmo de Canterbury propone una definición de libertad que se aparta de manera decisiva de las concepciones modernas centradas en la mera indeterminación electiva. La libertad es, para él, «la capacidad de preservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma» (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). Esta formulación sitúa la libertad en el orden de la normatividad y no en el de la arbitrariedad: ser libre no es poder elegir cualquier cosa, sino querer correctamente por amor a lo correcto. La Stanford Encyclopedia of Philosophy subraya el carácter contraintuitivo de esta tesis para el lector contemporáneo, señalando que «...puede parecer extraña al lector moderno, para quien la libertad de la voluntad suele entenderse como la capacidad de elegir entre actuar moral o inmoralmente...»⁶⁰

El núcleo de la originalidad anselmiana reside en la negación explícita de que la capacidad de pecar (*posse peccare*) constituya un componente esencial de la libertad. Para Anselmo, la posibilidad de obrar mal no perfecciona la libertad, sino que la degrada: es un signo de deficiencia de la voluntad, no de

⁶⁰ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>> Acceso: 05 feb. 2026.

su plenitud. En este punto, la antropología moral anselmiana se separa tanto del voluntarismo posterior como de ciertas interpretaciones modernas del libre albedrío. La voluntad plenamente libre no es la que oscila entre bien y mal, sino la que permanece firmemente orientada hacia el bien reconocido por la razón.

Esta concepción se articula directamente con la teoría de la verdad como *rectitudo*. La voluntad es libre en la medida en que conserva la rectitud que le es propia, es decir, la orientación al bien por el bien mismo. Cuando la voluntad abandona esa rectitud —por ignorancia, desorden del deseo o preferencia indebida— no ejerce su libertad, sino que la pierde parcialmente. En este sentido, libertad y moralidad no son ámbitos separados: la libertad es ya una categoría moral, y la moralidad es la expresión más alta de la libertad.

El análisis académico contemporáneo ha destacado con claridad este punto. Thomas Gwozdz explica que *«la libertad fundamental no es una libertad para elegir entre alternativas de pecar o no pecar. Más bien, es una libertad orientada hacia un solo objetivo, a saber, preservar la justicia como el orden correcto de las cosas eligiendo libremente actuar según lo que es bueno, correcto y justo»* (Gwozdz; 2009). Esta lectura permite entender la libertad anselmiana como una teleología de la voluntad: la voluntad es tanto más libre cuanto más plenamente realiza su fin propio.

Desde esta perspectiva, el desarrollo de la conciencia moral no consiste en ampliar el abanico de opciones disponibles, sino en fortalecer la capacidad de adherirse al bien reconocido por la razón. La conciencia madura no es la que se enfrenta constantemente a dilemas irresolubles, sino la que ha adquirido una disposición estable a querer lo recto. Aquí Anselmo introduce una noción de autonomía profundamente distinta de la moderna: la autonomía no es autolegislación arbitraria, sino fidelidad libre a la rectitud conocida.

Este planteamiento tiene consecuencias decisivas para la comprensión de la responsabilidad moral. Solo es plenamente responsable quien actúa desde una voluntad capaz de reconocer y amar la rectitud por sí misma. El pecado, lejos de ser una expresión suprema de la libertad, es una merma de la capacidad volitiva, una forma de servidumbre interior. Así, la libertad auténtica no se opone a la normatividad moral, sino que culmina en ella.

Leída desde los debates contemporáneos sobre la conciencia moral, la teoría anselmiana ofrece una alternativa robusta a los modelos puramente

decisionistas: la conciencia no se desarrolla por acumulación de elecciones, sino por configuración del querer. La libertad, en su sentido más pleno, no es elegir entre el bien y el mal, sino poder querer el bien sin coerción y sin desviación, en coherencia con la verdad reconocida. En este sentido, Anselmo anticipa concepciones actuales que entienden la libertad como autodeterminación racional orientada al valor, más que como simple indeterminación causal.

4.2.5.- Autonomía absoluta de la voluntad

Una dimensión decisiva del pensamiento de Anselmo de Canterbury es su defensa de la autonomía absoluta de la voluntad frente a toda forma de determinación externa. En *De libertate arbitrii* y *De casu diaboli*, Anselmo sostiene que la rectitud solo puede perderse por un acto voluntario: «*un hombre que posee rectitud de ningún modo puede abandonar la rectitud excepto queriéndolo*». La tentación —por intensa que sea— no tiene poder causal suficiente para forzar la voluntad; a lo sumo, presenta motivos. De ahí la fórmula tajante que recorre sus diálogos: el ser humano «*no puede querer contra su voluntad*». Esta tesis sitúa la causalidad decisiva del obrar dentro del sujeto (Anselmo de Canterbury, 2005; 2007)

La consecuencia inmediata es que la voluntad constituye un nivel irreductible de realidad en la explicación de la acción. Las causas externas (circunstancias, pasiones, presiones) no anulan la autoría del agente porque no determinan la elección; solo la voluntad consciente confiere el “sí” o el “no” final. La Stanford Encyclopedia of Philosophy subraya este punto al explicar que, para Anselmo, la libertad no consiste en poder alternar entre bien y mal, sino en poder mantener la rectitud por ella misma, y que el pecado ocurre únicamente cuando la voluntad consiente en abandonar esa rectitud⁶¹.

Este énfasis en el consentimiento voluntario permite a Anselmo formular una teoría fuerte de la responsabilidad. Si la voluntad es autónoma, entonces el agente es genuinamente autor de sus actos; la imputación moral no depende del éxito externo ni de la intensidad de las inclinaciones, sino del acto interior de querer. Por eso Anselmo puede afirmar que la tentación es “impotente” frente a la libertad interior: sin consentimiento, no hay culpa. En *De casu diaboli*, esta tesis se ilustra con el caso de los ángeles: incluso en ausencia de

⁶¹ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>> Acceso: 05 feb. 2026.

pasiones corporales, el abandono de la rectitud solo es explicable por un acto libre de la voluntad, lo que refuerza la tesis de la autonomía volitiva.

Desde el punto de vista de la conciencia, la autonomía absoluta de la voluntad implica que la conciencia volitiva no es epifenómeno de procesos cognitivos o afectivos, sino el centro normativo de la agencia. La mente puede conocer el bien y sentir inclinaciones diversas, pero solo la voluntad decide. Esta arquitectura distingue claramente entre motivos y causas determinantes: los motivos influyen; la voluntad determina. Tal distinción es clave para comprender por qué, en Anselmo, la conciencia moral no se diluye en psicología descriptiva, sino que mantiene un estatuto normativo propio.

Leída en clave contemporánea, la posición de San Anselmo anticipa el libertarismo metafísico y la causalidad agente en filosofía de la acción. Al afirmar que el agente es causa primera (no meramente un nodo causal en una cadena de eventos), Anselmo prefigura tesis desarrolladas siglos después por teorías de *agent causation*. La afinidad conceptual ha sido señalada por la literatura secundaria: la acción libre se explica porque el agente, en cuanto tal, causa el acto, no porque un estado previo lo determine. Esta lectura resulta coherente con la insistencia anselmiana en que nadie quiere sino lo que quiere querer, y que la voluntad no puede ser forzada desde fuera sin dejar de ser voluntad.

Finalmente, la autonomía absoluta de la voluntad cierra el círculo de la antropología de San Anselmo: verdad como rectitud, libertad como conservación de la rectitud, y voluntad autónoma como sede de la agencia. La conciencia humana, en su nivel más profundo, no es simplemente cognitiva ni afectiva, sino volitiva: allí donde el sujeto se hace autor de sí mismo. Por eso, en Anselmo, la madurez de la conciencia moral no se mide por la complejidad de las circunstancias, sino por la firmeza del querer recto ante cualquier circunstancia.

4.2.6.- La doble estructura de la voluntad

En *De casu diaboli*, Anselmo de Canterbury introduce una de sus contribuciones más finas a la antropología filosófica y a la teoría de la conciencia moral: la doctrina de la doble estructura de la voluntad racional. Frente a concepciones monolíticas de la voluntad, Anselmo sostiene que la voluntad racional humana (y angélica) está constitutivamente articulada por dos afecciones fundamentales (*affectiones*): la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*. Esta distinción no describe estados psicológicos pasajeros, sino

inclinaciones estructurales que hacen posible tanto la libertad como la responsabilidad moral (Anselmo de Canterbury, 2005).

La *affectio commodi* designa la inclinación natural de la voluntad hacia el beneficio propio, la felicidad, la conservación y el perfeccionamiento del sujeto. No es, en sí misma, negativa ni moralmente sospechosa: pertenece al orden de la naturaleza creada y responde al dinamismo básico de todo ser que tiende a su propio bien. Anselmo insiste en que esta afección es necesaria: sin ella, la voluntad carecería de motivo para actuar y el agente no podría desear su propio bien ni aspirar a la bienaventuranza. En este punto, Anselmo se mantiene fiel al realismo agustiniano y aristotélico acerca del deseo natural del bien.

La originalidad decisiva aparece con la *affectio iustitiae*, la inclinación de la voluntad hacia la justicia o rectitud por sí misma, independientemente de cualquier beneficio propio. Esta afección permite querer lo recto porque es recto, no porque resulte útil, placentero o ventajoso. En *De casu diaboli* (caps. 12–14), Anselmo sostiene que esta inclinación no se deriva de la *affectio commodi*, sino que constituye un principio volitivo irreductible, introducido por Dios para que la criatura racional pueda querer el bien de manera verdaderamente libre y moral.

La coexistencia de ambas afecciones explica, para Anselmo, la posibilidad real del pecado sin recurrir a déficits cognitivos ni a determinismos externos. El pecado surge cuando la voluntad privilegia el bien propio (*commodum*) en detrimento de la justicia, es decir, cuando la *affectio commodi* domina y silencia a la *affectio iustitiae*. Esto permite comprender el caso paradigmático del demonio: su caída no se debió a ignorancia ni a necesidad natural, sino a una elección voluntaria de un bien propio desordenado frente a la rectitud que conocía y podía querer. La Stanford Encyclopedia of Philosophy subraya este punto al explicar que, para Anselmo, la *affectio iustitiae* es precisamente lo que hace posible una voluntad moralmente responsable, pues introduce la capacidad de preferir la justicia al propio interés⁶².

Desde el punto de vista de la conciencia práctica, esta doble estructura tiene consecuencias profundas. La conciencia moral no es un simple cálculo de consecuencias ni una aplicación externa de normas, sino el campo interno de tensión y articulación entre dos orientaciones legítimas, pero

⁶² Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>> Acceso: 05 feb. 2026.

jerárquicamente ordenadas. La *affectio commodi* aporta motivación, energía y finalidad; la *affectio iustitiae* introduce el criterio normativo que regula y ordena ese impulso. La libertad moral surge precisamente de la posibilidad de mantener la justicia como criterio rector, sin eliminar por ello el deseo del propio bien.

Esta teoría permite a Anselmo resolver un problema clásico: cómo puede la voluntad ser libre y, al mismo tiempo, estar orientada al bien. La respuesta es que la libertad no consiste en carecer de inclinaciones, sino en poseer una inclinación superior capaz de gobernar a la inferior. Cuando la *affectio iustitiae* gobierna, la voluntad actúa libre y justamente; cuando es subordinada a la *affectio commodi*, aparece el desorden moral. En este sentido, la conciencia moral madura no elimina el amor a sí mismo, sino que lo integra bajo el primado de la justicia.

La recepción contemporánea de esta doctrina ha destacado su sorprendente actualidad. Autores modernos han visto en la distinción anselmiana un antecedente de teorías duales de la motivación moral y de enfoques que distinguen entre razones autocentradas y razones normativas impersonales. El estudio clásico de Thomas Gwozdz subraya que la *affectio iustitiae* no es una restricción externa a la libertad, sino su condición de posibilidad, porque solo quien puede querer la justicia por sí misma puede ser autor pleno de sus actos (Gwozdz, 2009).

En conjunto, la teoría de la doble afección de la voluntad ofrece una arquitectura profunda de la conciencia moral: explica simultáneamente la inclinación natural al bien propio, la exigencia normativa de la justicia, la posibilidad del pecado y la imputabilidad moral. La conciencia práctica aparece, así como un espacio dinámico de discernimiento, jerarquización y autogobierno, en el que el sujeto se constituye como agente responsable al decidir qué afección debe regir su querer.

4.2.7.- El argumento ontológico como ejercicio de conciencia reflexiva

El célebre argumento ontológico formulado por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion* (cap. II–IV) ha sido leído tradicionalmente como una prueba de la existencia de Dios. Sin embargo, considerado desde la perspectiva de la filosofía de la conciencia, el argumento puede entenderse —con igual legitimidad— como un ejercicio paradigmático de conciencia reflexiva o metacognición. En efecto, Anselmo no se limita a proponer una inferencia

ontológica, sino que pone en escena el funcionamiento reflexivo del entendimiento, examinando qué implica comprender un determinado contenido conceptual.

Un rasgo metodológico decisivo es lo que la literatura secundaria describe como la “espacialización del entendimiento”. Anselmo habla de cosas que existen “*in intellectu*” (en el entendimiento) y de cosas que existen “*in re*” (en la realidad), tratando la mente como si fuera un ámbito o lugar en el que los contenidos pueden estar presentes de distintos modos. Esta estrategia conceptual —analizada por la Stanford Encyclopedia of Philosophy— permite distinguir con precisión entre tres niveles: (1) la existencia mental de un contenido comprendido, (2) la existencia real de aquello a lo que el contenido se refiere y (3) la comprensión reflexiva de la diferencia entre ambos modos de existencia⁶³.

El núcleo del argumento se apoya en un concepto que el entendimiento puede captar: *id quo maius cogitari non potest* (“aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”). Anselmo exige que incluso el “necio” del Salmo 14, que niega la existencia de Dios, comprenda el significado de esa expresión. Este primer momento es puramente cognitivo: el contenido conceptual existe en el entendimiento del oyente. Pero el paso decisivo no es aún ontológico, sino reflexivo: una vez comprendido el concepto, el entendimiento debe considerar qué se sigue del hecho de comprenderlo.

Aquí se produce el movimiento metacognitivo central: el sujeto no solo piensa un objeto, sino que piensa su propio acto de pensar y las condiciones de posibilidad de ese acto. Anselmo muestra que comprender “*aquello mayor que lo cual nada puede pensarse*” implica reconocer que existir solo en el entendimiento es inferior a existir también en la realidad. Si el entendimiento reconoce esta jerarquía, entonces debe admitir que el objeto pensado no puede existir únicamente como pensamiento sin contradecir lo que él mismo ha comprendido. El argumento, así leído, obliga a la mente a confrontarse consigo misma.

Desde este punto de vista, el *Proslogion* no es simplemente una demostración dirigida a un interlocutor externo, sino un ejercicio interior de autoexamen racional. El entendimiento se convierte simultáneamente en sujeto y objeto: examina sus conceptos, evalúa sus propias inferencias y detecta las contradicciones que surgirían si negara lo que ya comprende. Esta

⁶³ Ibidem.

estructura es análoga a lo que hoy se denomina metacognición, es decir, la capacidad de un sistema cognitivo para monitorizar, evaluar y regular sus propios estados cognitivos.

La lectura reflexiva del argumento ayuda también a comprender por qué el debate histórico —por ejemplo, la crítica de Gaunilo de Marmoutiers— no invalida su interés filosófico. Gaunilo cuestiona la legitimidad del paso de la existencia mental a la real, pero al hacerlo acepta el marco reflexivo propuesto por Anselmo: discute cómo opera el entendimiento cuando piensa ciertos conceptos límite. El debate no se limita, por tanto, a una cuestión ontológica, sino que gira en torno a qué puede exigir racionalmente el entendimiento de sí mismo cuando comprende determinados contenidos (Anselmo de Canterbury; Gaunilo de Marmoutiers, 2008).

En clave contemporánea, el argumento ontológico puede interpretarse como una prueba de coherencia interna del pensamiento más que como una inferencia empírica. Su fuerza no reside en introducir información nueva sobre el mundo, sino en hacer explícitas las implicaciones normativas del comprender. Pensar correctamente un concepto implica aceptar ciertas consecuencias, y rehusarlas supone una forma de incoherencia reflexiva. En este sentido, Anselmo anticipa una idea central de la epistemología moderna: que la racionalidad no es solo acumulación de creencias, sino responsabilidad del sujeto respecto de lo que entiende.

Así entendido, el argumento ontológico se revela como un modelo temprano de conciencia reflexiva plenamente desarrollada. El entendimiento no solo representa objetos, sino que se somete a una autoevaluación normativa: examina si sus juicios respetan las condiciones que él mismo reconoce como válidas. El *Proslogion* se convierte así en un laboratorio filosófico donde Anselmo explora, con notable anticipación, la estructura misma de la autotransparencia racional: comprender, reflexionar sobre lo comprendido y aceptar —o negar a costa de incoherencia— las exigencias internas de ese comprender.

4.2.8.- Contemplación y transformación de la conciencia

El *Proslogion* de Anselmo de Canterbury no puede comprenderse adecuadamente si se lo reduce a un tratado lógico-argumentativo. Desde su estructura literaria —una oración continua dirigida a Dios— hasta su finalidad explícita, la obra se presenta como una meditación contemplativa cuyo

objetivo último es la transformación de la conciencia. El célebre prefacio del *Proslogion* indica ya este carácter: Anselmo busca *unum argumentum* no solo para demostrar, sino para conducir la mente hacia Dios en un movimiento unitario de búsqueda, comprensión y amor.

La tradición interpretativa ha descrito este itinerario como una *peregrinatio in stabilitate*, una “peregrinación en la estabilidad”, expresión que subraya la paradoja central del camino anselmiano: el alma no viaja espacialmente, sino que se adentra en sí misma, permaneciendo exteriormente inmóvil mientras interiormente se transforma. Este movimiento interior tiene como meta la reconfiguración progresiva de la *imago Dei* en el ser humano. Según la lectura desarrollada en la Stanford Encyclopedia of Philosophy, el *Proslogion* describe un proceso en el que la mente, al ejercitarse en la comprensión y el amor de Dios, se hace cada vez más semejante a aquello que contempla⁶⁴.

En este contexto, la razón cumple una función mucho más rica que la mera demostración lógica. Para Anselmo, la razón posee una función terapéutica: purifica la mente de imágenes inadecuadas, de falsas concepciones y de apegos desordenados que impiden el acceso a la verdad. En *Proslogion* I, Anselmo implora explícitamente la ayuda divina para “*entrar en el aposento de la mente*” (*in cubiculum mentis meae*), lo que sugiere que el trabajo racional es, simultáneamente, un ejercicio ascético. La razón prepara el terreno para una experiencia que la desborda, pero que no la contradice.

Esta concepción se articula con la teoría anselmiana del conocimiento como un proceso teleológicamente orientado. El conocimiento de Dios no se agota en la comprensión conceptual (*intelligere*), sino que está intrínsecamente ordenado a su consumación en la sabiduría (*sapientia*), y esta, a su vez, a la visión última (*visio*). Como señalan los estudios reunidos en *The Cambridge Companion to Anselm*, la epistemología anselmiana no separa conocer, amar y gozar: el acto cognoscitivo auténtico tiende a su perfección en una forma de conocimiento amoroso que transforma al sujeto que conoce (Davies; Leftow, 2004).

Desde esta perspectiva, el *Proslogion* puede leerse como un itinerario de la conciencia que atraviesa diversas etapas: recogimiento interior, purificación conceptual, comprensión reflexiva, deseo intensificado y, finalmente, apertura a una experiencia que excede la razón discursiva. La conciencia no se

⁶⁴ Ibidem.

limita a acumular contenidos verdaderos; se reconfigura estructuralmente al alinearse con la verdad suprema. Esta reconfiguración afecta a todas sus dimensiones: la intelectual (clarificación del entendimiento), la moral (rectificación de la voluntad) y la experiencial (disposición a la contemplación).

Así entendida, la transformación de la conciencia en Anselmo es integral y dinámica. No se trata de una mística irracional, sino de una mística racionalmente mediada, en la que el ejercicio del entendimiento es condición de posibilidad de la contemplación, aunque no su término último. El desarrollo de la conciencia culmina cuando la mente, habiendo sido purificada y ordenada por la razón, se deja conducir hacia una forma de conocimiento que es a la vez visión, amor y descanso. En este sentido, Anselmo ofrece un modelo temprano —y filosóficamente sofisticado— de una conciencia que se realiza plenamente no solo al conocer la verdad, sino al dejarse transformar por ella.

4.3.- Correlatos contemporáneos

El pensamiento de Anselmo de Canterbury se sitúa en un contexto histórico muy distante del que caracteriza a la filosofía contemporánea de la mente y a las ciencias cognitivas. Sin embargo, esta distancia cronológica no impide reconocer en su obra una serie de intuiciones filosóficas de gran profundidad que conservan una notable capacidad de diálogo con los enfoques actuales sobre la conciencia. Lejos de ser una figura relevante solo por su valor histórico, Anselmo ofrece una comprensión de la mente humana que aborda cuestiones estructurales que siguen estando en el centro del debate contemporáneo: la autoconciencia, la reflexividad, la libertad, la normatividad y la experiencia subjetiva.

La importancia de sus aportaciones reside, ante todo, en la concepción unitaria que propone de la conciencia. Frente a la tendencia moderna a fragmentar el fenómeno consciente en procesos diferenciados —cognitivos, volitivos, afectivos o experienciales—, Anselmo entiende la conciencia como un dinamismo integrado en el que conocer, querer y amar se implican mutuamente. Esta visión permite situar los desarrollos contemporáneos en un horizonte más amplio, donde la conciencia no se reduce a un mecanismo funcional ni a un epifenómeno psicológico, sino que aparece como una realidad con densidad ontológica, moral y existencial.

La concepción de San Anselmo de la mente como *speculum*, capaz de volverse sobre sí misma, introduce además una comprensión reflexiva de la conciencia que encuentra claros paralelismos con teorías actuales de orden superior, con los estudios sobre metacognición y con las teorías de la auto-representación. No obstante, el planteamiento de Anselmo no se limita a describir cómo la mente se representa a sí misma, sino que incorpora una pregunta decisiva por el sentido y la orientación de ese autoconocimiento. La conciencia reflexiva no es neutra: al conocerse, la mente se confronta con su propia verdad y con su relación con el bien.

Esta dimensión normativa adquiere especial relevancia en su teoría de la voluntad y de la libertad. La conciencia no se manifiesta plenamente solo en la experiencia subjetiva o en la representación de estados mentales, sino en la capacidad del sujeto para ser autor de sus actos. La libertad, entendida como adhesión consciente a la rectitud, ofrece un marco especialmente fecundo para dialogar con las teorías contemporáneas del libertarismo agente y con los debates actuales sobre responsabilidad moral, causalidad y agencia.

Junto a ello, la obra de Anselmo pone de relieve una dimensión que ha comenzado a recuperar protagonismo en la investigación contemporánea: el carácter transformador de la conciencia. En el *Proslogion*, la reflexión racional no es un ejercicio puramente teórico, sino un proceso que modifica al sujeto que piensa. La conciencia se desarrolla no solo ampliando su conocimiento, sino reorientando su relación con la verdad, lo que permite establecer un diálogo significativo con las discusiones actuales sobre conciencia fenomenal, experiencia subjetiva y estados contemplativos.

Desde esta perspectiva, los correlatos entre el pensamiento de San Anselmo y las teorías contemporáneas de la conciencia no deben entenderse como simples analogías externas ni como anticipaciones anacrónicas, sino como convergencias estructurales que iluminan tanto los límites como las posibilidades de los enfoques actuales. La comparación que se propone a continuación busca mostrar que la reflexión de Anselmo sigue siendo filosóficamente relevante porque recuerda que la conciencia humana es, de manera inseparable, reflexiva, normativa, volitiva y abierta a la transformación.

4.3.1.- Teorías de Orden Superior

Las Teorías de Orden Superior de la conciencia (*Higher-Order Theories*, *HOT*) sostienen que un estado mental es consciente solo cuando el sujeto es

consciente de estar en ese estado. En esta línea, David Rosenthal afirma que un estado mental se vuelve consciente cuando es representado por un pensamiento de orden superior. La idea central es intuitiva: parecería contradictorio sostener que alguien tenga un estado consciente sin saber, de ningún modo, que lo tiene (Rosenthal, 2005).

El paralelismo con Anselmo resulta significativo. Su concepción de la mente racional como “espejo de sí misma” implica que la conciencia no consiste solo en tener estados mentales, sino en saberse en ellos. La mente no solo conoce, sino que se reconoce conociendo. En este punto, Anselmo anticipa la estructura básica de las teorías HOT: la conciencia implica una relación reflexiva.

No obstante, existe una diferencia decisiva. Mientras las teorías HOT contemporáneas suelen limitarse a describir condiciones funcionales de la conciencia, Anselmo introduce una dimensión normativa: al conocerse a sí misma, la mente no solo constata sus estados, sino que discierne su orientación hacia la verdad y el bien. La autoconciencia no es solo descriptiva, sino evaluativa.

4.3.2.- Metacognición e introspección

En la psicología cognitiva actual, la metacognición se define como la conciencia de los propios procesos mentales y la capacidad de monitorearlos y regularlos. Incluye funciones como la supervisión de la memoria, la autorregulación del pensamiento, el meta-razonamiento y la evaluación ética de las propias decisiones.

Esta concepción encuentra un paralelo claro en lo que R. W. Southern denomina la “introspección inicial” en Anselmo. Para el pensador medieval, la mirada interior cumple una doble función: por un lado, conduce al reconocimiento de la propia insuficiencia moral —lo que Southern describe como *horror sui*—; por otro, abre al conocimiento del ser y, finalmente, al conocimiento de Dios (Southern, 1984).

Esta doble dirección coincide con las dos dimensiones fundamentales de la metacognición contemporánea: el monitoreo, que evalúa el propio funcionamiento cognitivo y moral, y el control, que regula la conducta y el pensamiento a partir de esa evaluación.

En Anselmo, como en la metacognición actual, la conciencia reflexiva no es un fin en sí misma, sino un instrumento de transformación.

4.3.3.- Teorías de la auto-representación

Las teorías contemporáneas de la auto-representación sostienen que la conciencia implica algún tipo de representación del propio sujeto por parte de sí mismo. En este contexto, la concepción de San Anselmo de la mente como *imago Dei* resulta especialmente sugerente.

Para Anselmo, la mente no es una imagen estática, sino una imagen dinámica que se vuelve “más verdadera” a medida que actualiza sus capacidades de conocer, recordar y amar. La mente se representa a sí misma no como un dato fijo, sino como una realidad en proceso de realización.

Esta dimensión perfectiva distingue claramente a Anselmo de muchas teorías contemporáneas, que suelen concebir la auto-representación en términos funcionales o informacionales. En conjunto, estas teorías comparten una concepción de la auto-representación como: funcional (sirve para acceso, control o reporte); informacional (codificación de estados); descriptiva (explica cómo funciona la conciencia) y normativamente neutral. Esto contrasta con la concepción de San Anselmo, donde la auto-representación no es solo funcional, sino perfectiva: la mente se conoce a sí misma para realizarse, orientándose hacia la verdad y el bien, es decir, está inseparablemente ligada a una teleología de la plenitud.

4.3.4.- Teorías de la voluntad libre y el libertarismo agente

Diversos estudios contemporáneos de filosofía medieval y de la acción han subrayado que la concepción de San Anselmo de la libertad se sitúa con claridad dentro de lo que hoy se denomina libertarismo en la teoría del libre albedrío. Entre estos estudios destacan de manera especial los trabajos de Katherin Rogers, quien identifica a Anselmo de Canterbury como uno de los primeros defensores sistemáticos de una posición libertaria fuerte, centrada en la causalidad del agente y no en la mera indeterminación de los actos (Rogers, 2008).

En *De libertate arbitrii*, Anselmo desarrolla un argumento decisivo para esta posición al sostener que es lógicamente imposible que Dios cause el pecado. Si Dios fuera causa directa del acto pecaminoso, se seguiría una contradicción: Dios querría que el agente quisiera aquello mismo que Dios no quiere que sea querido. Tal contradicción no es empírica ni teológica, sino estrictamente lógica. De este modo, Anselmo concluye que el origen último del

pecado debe residir en la voluntad creada, no en una causalidad externa, ni siquiera divina (Anselmo de Canterbury, 2007).

Este planteamiento se alinea de forma notable con el libertarismo agente contemporáneo, según el cual una acción libre no puede explicarse exclusivamente por estados mentales previos, leyes naturales o cadenas causales impersonales, sino que requiere que el agente mismo sea causa genuina del acto. En la literatura actual, esta tesis ha sido defendida por autores como Roderick Chisholm y desarrollada posteriormente por teorías de *agent causation*, que distinguen entre eventos causados por otros eventos y actos causados por el propio sujeto (Chisholm, 1964).

Sin embargo, la afinidad entre Anselmo y el libertarismo agente contemporáneo no debe ocultar una diferencia fundamental. Mientras muchas versiones actuales del libertarismo subrayan ante todo la indeterminación o la apertura de alternativas, Anselmo rechaza explícitamente que la libertad consista en una indiferencia neutral entre opciones. Para él, la posibilidad de elegir entre bien y mal no es un perfeccionamiento de la libertad, sino un signo de su fragilidad. La libertad auténtica se define, de manera positiva, como capacidad de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma.

Esta concepción introduce una dimensión teleológica ausente en gran parte del libertarismo contemporáneo. La voluntad es libre no cuando carece de orientación, sino cuando está firmemente dirigida hacia su fin propio, que es el bien reconocido por la razón. Como explica la Stanford Encyclopedia of Philosophy, en Anselmo la libertad y la moralidad no son ámbitos separados: la voluntad es tanto más libre cuanto más plenamente realiza su orden interno hacia la justicia y la verdad⁶⁵.

Desde esta perspectiva, el libertarismo de San Anselmo puede describirse como un libertarismo normativo o teleológico. El agente es causa de sus actos, pero esa causalidad no es axiológicamente neutra. La voluntad se autodetermina siempre en relación con un bien comprendido, y la plenitud de la libertad consiste en adherirse a ese bien sin coerción ni desviación. Esta idea permite a Anselmo explicar simultáneamente la responsabilidad moral, la

⁶⁵ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Anselm of Canterbury*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>> Acceso: 05 feb. 2026.

posibilidad del pecado y la superioridad de la voluntad justa sobre la voluntad simplemente indeterminada.

En diálogo con los debates contemporáneos, la propuesta de San Anselmo ofrece una aportación de gran relevancia: muestra que es posible sostener una causalidad fuerte del agente sin reducir la libertad a arbitrariedad. Frente a modelos que identifican la libertad con la mera ausencia de determinación, Anselmo recuerda que una voluntad verdaderamente libre no es la que puede querer cualquier cosa, sino la que puede querer el bien de manera estable y consciente. En este sentido, su teoría no solo anticipa el libertarismo agente moderno, sino que lo corrige y completa al reintegrarlo en una concepción más amplia de la racionalidad práctica y del desarrollo de la conciencia moral.

4.3.5.- Conciencia fenomenal y experiencia contemplativa

En el *Proslogion*, San Anselmo distingue implícitamente entre el conocimiento conceptual de Dios y la experiencia directa de lo divino. Su propósito trasciende la mera demostración racional: «...*Señor, yo no pretendo penetrar en tu profundidad, ¿cómo iba a comparar mi inteligencia con tu misterio? Pero deseo comprender de algún modo esa verdad que creo y que mi corazón ama...*» (Anselmo de Canterbury, 2009, p. 40). El deseo no es solo *intelligere* sino *experiri*: experimentar aquello que la fe ya posee. El gozo aparece como culminación de ese proceso racional, revelando que para Anselmo la contemplación perfecta no se agota en proposiciones, sino que desemboca en una experiencia transformadora. Como señala José Luis Gaona, «...*el pensar mira hacia las cosas para corregir su palabra...*», articulando pensamiento y realidad mediante la «*meditación contemplativa*» (Gaona, 2022). Del gozo de comprender es inseparable la dicha de poseer: Anselmo, como Agustín antes que él, experimenta que «*amar es ver*»

Para Anselmo, la experiencia contemplativa posee un carácter irreductible, al igual que sucede con los *qualia* y el problema difícil de la conciencia formulado por Chalmers (1995). El gozo que culmina la *fides quaerens intellectum* no es un estado descriptible exhaustivamente en tercera persona, sino una experiencia transformadora en primera persona.

William James (1842-1910), en su clásica y conocida obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, cuya primera edición data de 1902 identificó cuatro características de los estados místicos pertinentes aquí: la inefabilidad

(la experiencia «desafía la expresión»), la cualidad noética («son estados de intuición hacia profundidades de verdad no sondeadas por el intelecto discursivo»), la transitoriedad y la pasividad (James, 2002). Estas notas resuenan en el *Proslogion*, donde Anselmo reconoce los límites del esfuerzo humano ante la trascendencia: «...Enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte. Si estás por doquier, ¿cómo no descubro tu presencia?...» (Anselmo de Canterbury, 2009, p. 38).

Esta intuición conecta también con la teología negativa del Pseudo-Dionisio Areopagita. En su *Teología Mística* (siglo V-VI), Dionisio establece que Dios es «supraesencia» de la cual nada puede afirmarse definitivamente. Anselmo, aunque cercano a la tradición afirmativa agustiniana, reconoce igualmente los límites del lenguaje: su célebre fórmula *id quo maius cogitari non potest* funciona no como concepto estático sino como «idea-límite», un «movimiento dinámico del pensamiento» hacia un horizonte que excede toda conceptualización.

La neurociencia contemplativa ofrece hoy una perspectiva empírica complementaria. Andrew Newberg y Eugene D'Aquili han investigado los correlatos neurobiológicos de la oración y la meditación, mostrando que la contemplación espiritual intensa desencadena una alteración en la actividad cerebral que lleva a percibir las experiencias trascendentes como una realidad tangible. (Newberg; D'Aquili, 2002). Estudios con neuroimagen en monjas carmelitas durante estados místicos revelan patrones distintivos: activación de áreas temporales asociadas con experiencias extáticas y reducción de actividad en la red de modo predeterminado (Beauregard; Paquette, 2008).

La neurofenomenología de Francisco Varela ofrece también un marco que honra tanto la dimensión experiencial como la neurobiológica (Varela et. al., 1992). En el mismo sentido, desarrollos recientes como el «Modelo Delgado» buscan convertir relatos subjetivos de estados meditativos en hipótesis neurocientíficas comprobables⁶⁶, reivindicando en términos científicos la intuición anselmiana de que la experiencia contemplativa constituye una forma de conocimiento *sui generis*.

⁶⁶ Fuente: WRIGHT, Malcolm J.; SANGUINETTI, Joseph L.; YOUNG, Shinzen; SACCHET, Matthew D. *Uniting contemplative theory and scientific investigation: Toward a comprehensive model of the mind. Mindfulness*, Cham, v. 14, p. 1088–1101, 2023. Disponible en: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s12671-023-02101-y>> Acceso en: 5 feb. 2026.

Estas reflexiones tienen profundas implicaciones para una Educación de la Conciencia. Si existe una dimensión de la experiencia que no puede reducirse a descripciones proposicionales, entonces la educación debe contemplar no solo la transmisión de contenidos conceptuales sino también el cultivo de capacidades experienciales. Como muestra la investigación contemporánea, ciertas prácticas espirituales pueden contribuir a mejoras en el bienestar mental y físico y aumentar la resiliencia psicológica⁶⁷.

Una educación integral debería articular tres dimensiones: la cognitiva (comprensión racional mediante estudio y reflexión crítica), la práctica (entrenamiento contemplativo para acceder a estados de conciencia expandida) y la transformadora (integración de conocimiento y experiencia en una transformación efectiva del modo de ser). El *gaudium* que Anselmo sitúa como culminación de su búsqueda no es un añadido superfluo sino signo de una comprensión que ha alcanzado su plenitud existencial.

San Anselmo, escribiendo en el siglo XI, anticipó con notable lucidez una problemática que ocuparía el centro de los debates filosóficos un milenio después. Su distinción entre conocimiento proposicional y experiencia directa prefigura los debates sobre conciencia fenomenal y el «problema difícil». La experiencia contemplativa que describe posee un carácter irreductible que no puede agotarse en proposiciones; el gozo que corona su búsqueda no es mero sentimiento subjetivo sino índice de contacto con una realidad que excede todo concepto. La invitación de San Anselmo a la interioridad contemplativa conserva toda su relevancia para quienes buscan una educación auténtica de la conciencia.

4.3.6.- Teorías del espacio de trabajo global

La Teoría del Espacio de Trabajo Global, propuesta por Bernard Baars, sostiene que la conciencia surge cuando la información se integra y se difunde ampliamente entre distintos sistemas cognitivos (Baars, 1988).

La concepción de San Anselmo de la mente como unidad dinámica de memoria, inteligencia y amor presenta una analogía funcional con este

⁶⁷ Fuente: JEDLICKA, Peter; NARI H., Martha. *Religious and spiritual experiences from a neuroscientific and complex systems perspective*. Neuroscience & Biobehavioral Reviews Volume 177, October 2025, Disponible en: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0149763425003203>> Acceso: 05 feb. 2026.

modelo. Para Anselmo, la conciencia plena no es fragmentaria, sino integradora: las facultades operan en conjunto. La diferencia es que, mientras la teoría contemporánea es mecanicista, la propuesta anselmiana es teleológica, orientada a la plenitud del sujeto.

4.3.7.- Conclusión

La aportación específica de Anselmo a los estudios de la conciencia reside en su visión integradora. Frente a la tendencia contemporánea a fragmentar la conciencia en componentes funcionales, Anselmo propone una comprensión unificada en la que:

- la autoconciencia reflexiva está inseparablemente unida a la orientación hacia la verdad;
- la libertad no es mera indeterminación, sino capacidad de adherirse al bien;
- el desarrollo de la conciencia es simultáneamente cognitivo, moral y experiencial;
- y la transformación de la conciencia responde a una teleología de la plenitud, orientada al conocimiento y al amor.

Esta visión no sustituye a las teorías contemporáneas, pero las interpela críticamente, recordando que comprender la conciencia humana implica también preguntarse por su sentido, su orientación y su destino.

5.- Pedro Abelardo (1079-1142)

«...No debemos rechazar la duda, porque es por medio de ella como llegamos a la investigación, y por la investigación alcanzamos la verdad. En efecto, al dudar comenzamos a examinar, y al examinar percibimos aquello que antes ignorábamos. Así, el espíritu humano progresa hacia el conocimiento cuando aprende a interrogarse a sí mismo...»

Pedro Abelardo (1079-1142)

Sí y No (2014)

«...No es el hecho exterior lo que constituye el pecado, sino el consentimiento interior de la voluntad. Pues muchas veces sucede que se realiza una misma acción externa, pero no con la misma intención, y por ello no con la misma culpa. Dios no juzga lo que aparece ante los ojos humanos, sino lo que el alma reconoce en su interior...»

Pedro Abelardo (1079-1142)

Ética o Conócete a ti mismo (1994)

En el vasto panorama de la filosofía medieval, pocas figuras resultan tan cruciales para comprender el nacimiento de la conciencia moderna como Pedro Abelardo. Abelardo representa un momento de inflexión en la historia del pensamiento occidental: el instante preciso en que la conciencia humana comienza a reconocerse a sí misma como tribunal último de la moralidad, como espacio irreductible de interioridad reflexiva, como sede de la intencionalidad que confiere significado moral a nuestras acciones.

La revolución de Abelardo consiste fundamentalmente en tres tipos de movimientos:

1. Primero, el desplazamiento del foco moral desde las acciones externas y sus consecuencias objetivas hacia la intención interior del agente. Este giro hacia la interioridad inaugura una nueva antropología moral que anticipa desarrollos fundamentales de la modernidad.

2. Segundo, la defensa de la autonomía relativa de la conciencia individual frente a autoridades externas. Aunque Abelardo permanece firmemente dentro del marco de la fe cristiana, establece un principio de autonomía moral que resonará en el pensamiento ético posterior desde Kant hasta nuestros días.
3. Tercero, la articulación sistemática de la razón como instrumento necesario e indispensable para el discernimiento moral.

Estos tres movimientos conceptuales —interiorización, autonomía, racionalidad— configuran los cimientos de lo que podríamos llamar la "conciencia moderna". Por ello, estudiar a Abelardo no es realizar un ejercicio de anticuariado filosófico, sino acceder a las raíces genealógicas de nuestra propia auto-comprensión como seres conscientes, reflexivos y moralmente responsables.

La importancia de Abelardo para la filosofía de la conciencia se hace aún más evidente cuando consideramos que su concepto de *intentio* (intención) anticipa en más de siete siglos los desarrollos centrales de la fenomenología del siglo XX. Franz Brentano (1838-1917), al recuperar la noción Escolástica de intencionalidad y establecerla como la marca distintiva de lo mental, reconoció explícitamente su deuda con la tradición medieval. Edmund Husserl (1859-1938) construiría sobre esta base su fenomenología trascendental, convirtiendo la intencionalidad en el concepto arquitectónico de toda su filosofía.

Ocho siglos y medio después de su muerte, Abelardo permanece vitalmente relevante por varias razones:

1. **Fundamentos de la conciencia moderna**: Abelardo articula por primera vez de modo sistemático la conciencia individual como instancia última del juicio moral. Este principio, aunque matizado y refinado, sigue siendo fundamental para nuestra comprensión de la responsabilidad moral, la autonomía personal y la dignidad humana.
2. **Integración de razón y afecto**: en un momento en que algunos proponían una razón pura desencarnada y otros una emoción sin mediación racional, Abelardo propone una síntesis: la conciencia moral integra conocimiento, afecto y voluntad en un acto complejo y unitario.
3. **Pedagogía del juicio**: en una época que valora el pensamiento crítico sobre la memorización, el método abelardiano de confrontar au-

toridades contradictorias y exigir resolución racional sigue siendo un modelo pedagógico poderoso.

4. **Puente histórico:** Abelardo es un puente insustituible entre la antropología agustiniana de la interioridad y la antropología aristotélica de la racionalidad que dominaría el siglo XIII. Comprender a Abelardo es comprender una transición histórica crucial.
5. **Relevancia para debates contemporáneos:** las cuestiones que Abelardo planteó —sobre la conciencia errónea, sobre la relación entre intención y responsabilidad, sobre el papel de la razón en la moralidad— siguen siendo objeto de intenso debate en ética aplicada, filosofía del derecho, psicología moral y neurociencia.

5.1.- Apuntes biográficos, contexto y obras

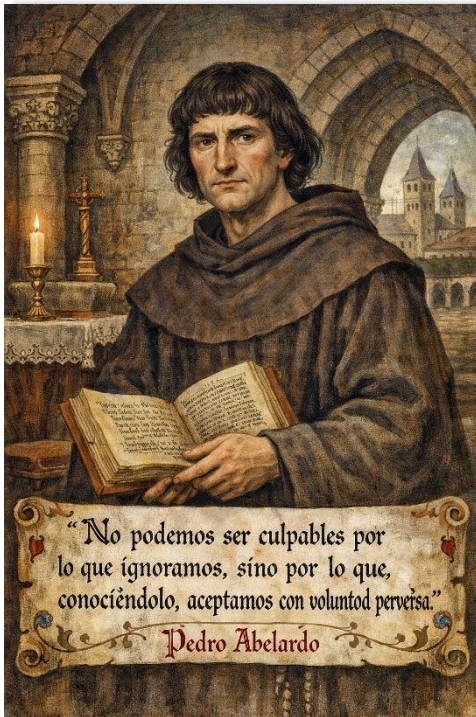


Ilustración 2 Imagen de Pedro Abelardo reconstruida por IA (ChatGPT, 2026) en base a cuadros conocidos

Pedro Abelardo representa una figura revolucionaria en la filosofía medieval temprana, situándose en el período de transición entre la filosofía patristica y la Escolástica madura. Su vida intelectual se desarrolló en el contexto del "renacimiento del siglo XII", caracterizado por el redescubrimiento de textos aristotélicos, el desarrollo de nuevos métodos dialécticos y, como ha señalado Étienne Gilson, el surgimiento del "socratismo cristiano": una revalorización teórica y práctica de la sentencia délfica de "*Conócete a ti mismo*" (Gilson; 1976).

Este período histórico presenció el florecimiento de las universidades medievales, particularmente la Universidad de París, donde Abelardo se convertiría en el maestro de lógica más influyente de su

tiempo. A menudo llamado “el Descartes del siglo XII”, es considerado predecesor de Rousseau, Kant y Spinoza, y se le acredita como precursor del empirismo moderno.

Pedro Abelardo, en francés Pierre Abélard, nació en Le Pallet, cerca de Nantes (Bretaña), en 1079, en el seno de una familia noble. Hijo de Berengario, señor de Le Pallet, y de Lucía, abandonó tempranamente la carrera militar para dedicarse a la filosofía, decisión que marcaría su destino intelectual.

Abelardo estudió con los maestros más prominentes de su época: Roscelino de Compiègne (c. 1050-1125): defensor del nominalismo, quien le introdujo en la crítica del realismo escolástico y Guillermo de Champeaux (c. 1070-1121): líder del realismo extremo en la Universidad de París, con quien posteriormente mantuvo importantes debates filosóficos que configurarían su pensamiento original conceptualista.

Su brillantez intelectual pronto le llevó a establecer su propia escuela, primero en Melun, luego en Corbeil, y finalmente en París, donde su fama como dialéctico atrajo a estudiantes de toda Europa. Entre los años 1115-1118, desarrolló su período más brillante como maestro en París.

La vida de Abelardo experimentó un giro dramático alrededor de 1118, cuando siendo preceptor de Eloísa, sobrina del canónigo Fulberto, ambos iniciaron una relación amorosa que resultó en embarazo y matrimonio secreto. La violenta reacción de Fulberto, quien ordenó la castración de Abelardo mientras dormía, marcó profundamente su vida posterior.

Tras este suceso traumático, Eloísa ingresó en el convento de Argenteuil y Abelardo se retiró a la abadía de Saint-Denis como monje. Su autobiografía intelectual, *Historia Calamitatum* (c. 1132), constituye uno de los documentos más conmovedores de la literatura medieval y, junto con Agustín de Hipona, sitúa a Abelardo como precursor del autobiógrafo moderno introspectivo.

La vida académica de Abelardo estuvo marcada por continuas controversias:

- Concilio de Soissons (1121): su obra sobre la Trinidad fue condenada y quemada públicamente. Fue obligado a quemar su propio libro con sus manos.
- Conflictos con Bernardo de Claraval: entre 1136-1140, Abelardo mantuvo intensas polémicas con la secta de los cornificienses, siendo

ya considerado el máximo maestro de lógica de su tiempo. Sin embargo, Bernardo de Claraval, figura dominante de la espiritualidad cisterciense, se opuso férreamente a las pretensiones racionalistas de Abelardo.

- Concilio de Sens (1140): Bernardo de Claraval presentó diecinueve proposiciones heréticas extraídas de las obras de Abelardo. Aunque Abelardo apeló al Papa, sus ideas fueron condenadas como heréticas.

Enfermo y anciano, Abelardo encontró refugio en la Abadía de Cluny, bajo la protección de Pedro el Venerable, quien facilitó su reconciliación con la Iglesia. Falleció el 21 de abril de 1142 en el priorato de Saint-Marcel, cerca de Chalon-sur-Saône, retirado de toda actividad académica. Su cuerpo fue enterrado en el Paracletum, el oratorio que había fundado y cedido a Eloísa y sus monjas⁶⁸.

En cuanto a sus obras, en su conjunto reflejan su papel central en la consolidación del método escolástico y en la articulación de una filosofía moral centrada en la conciencia y la intención subjetiva.

En el ámbito lógico y filosófico, Abelardo desarrolla una teoría del lenguaje y de los conceptos mentales que busca mediar entre el realismo y el nominalismo. En *Dialectica* sistematiza la lógica heredada de Boecio y profundiza en la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad. En *Logica Ingredientibus* formula su nominalismo conceptualista, defendiendo que los universales no existen como realidades independientes, sino como conceptos mentales fundados en la experiencia. Con *Sic et Non* introduce un método dialéctico innovador al confrontar autoridades teológicas contradictorias, promoviendo el uso crítico de la razón en el estudio de la fe y sentando las bases del método escolástico posterior.

En sus obras teológicas, Abelardo intenta armonizar filosofía y teología cristiana. En las sucesivas versiones de su teología sistemática (*Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* y *Theologia Scholarium*) reformula su pensamiento tras las condenas eclesiásticas, elaborando una concepción original de la salvación basada en la “influencia moral” de Cristo. Según esta perspectiva, la redención no consiste en un pago jurídico o sacrificial, sino en la transformación interior del ser humano mediante el amor divino. Esta

⁶⁸ Fuente: Wikipedia. *Pedro Abelardo*. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Pedro_Abelardo > Acceso: 21 ene. 2026.

visión se desarrolla con especial claridad en su *Comentario a la Epístola a los Romanos*.

En el plano ético, Abelardo introduce una de las aportaciones más influyentes de la Escolástica medieval. En *Ethica seu Scito te ipsum* sostiene que el núcleo del pecado y de la virtud no reside en el acto externo, sino en el consentimiento interior de la voluntad. Esta teoría de la intencionalidad moral sitúa la conciencia individual en el centro del juicio ético. El *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* complementa esta visión al defender la universalidad de la razón moral y la posibilidad de un terreno común entre fe y filosofía.

Sus escritos autobiográficos y epistolares aportan una dimensión subjetiva inédita en la Edad Media. En la *Historia Calamitatum*, Abelardo combina autobiografía intelectual y reflexión filosófica sobre el sufrimiento, el conocimiento y la experiencia personal. La *Correspondencia con Eloísa* constituye un testimonio excepcional en el que se entrelazan amor, ética, libertad, redención y reflexión espiritual, ofreciendo una mirada profunda a la vida interior y a los conflictos de conciencia.

Finalmente, sus otras obras, como sermones, himnos, poesía litúrgica y el *Soliloquium*, completan su perfil como pensador integral, preocupado tanto por la especulación teórica como por la formación espiritual y moral.

En conjunto, el corpus de Abelardo muestra la transición hacia una Escolástica más racional y crítica, así como el surgimiento de una concepción moderna de la conciencia moral basada en la intención, la interioridad y el uso autónomo de la razón.

5.2.- Aportaciones fundamentales

La contribución más revolucionaria de Abelardo a la filosofía de la conciencia es su desarrollo de una teoría sofisticada de la *intentio* (intención) que anticipa desarrollos centrales en la filosofía de la mente moderna. Como señala la investigación contemporánea, «...La doctrina ética de Pedro Abelardo descansa, pues, en un subjetivismo, al afirmar la moral de la persona frente a la moral de la naturaleza; exalta al sujeto humano, en tanto que es capaz de su propia iniciativa...» (Sanjuan; Pujadas, p. 52)

Abelardo introduce una distinción conceptual tripartita que resulta fundamental:

- a) Vicio (*vitium*): la inclinación natural hacia el mal, inherente a la condición humana. Abelardo reconoce que todos los seres humanos experimentan impulsos hacia acciones consideradas moralmente reprensibles.
- b) Pecado (*peccatum*): el consentimiento dado por el alma a la inclinación viciosa. Como explica en la *Ethica*: «...Pecar es despreciar al Creador, es decir, no hacer por Él en absoluto lo que creemos que debemos hacer por Él, o no omitir por Él lo que creemos que debemos omitir...» (Abelardo, *Ethica*, cap. 2).
- c) Acción (*actio*): el acto externo, que en sí mismo es moralmente indiferente. Abelardo argumenta revolucionariamente que «...en tanto que Dios solo juzga las intenciones, y estas pertenecen al alma, colegimos por lo tanto que el pecado no tiene relación alguna con el cuerpo y sus delectaciones...» (Abelardo, *Ethica*, cap. 2)

5.2.1.- Direccionalidad Mental y Contenido Proposicional

En su *Dialectica*, Abelardo desarrolla elementos precursores de lo que posteriormente Brentano y Husserl denominarían "intencionalidad" (Bacigalupo; 1992):

1. **Direccionalidad mental:** Abelardo argumenta que los actos mentales poseen una estructura direccional inherente. Los pensamientos, deseos y voliciones se dirigen hacia objetos específicos de manera intencional. Esta direccionalidad no es meramente accidental sino constitutiva de la naturaleza del acto mental mismo.
2. **Contenido proposicional:** los estados mentales no solo se dirigen hacia objetos, sino que lo hacen bajo aspectos específicos (*sub ratione*). Abelardo distingue entre el *intellectus* (concepto mental) y la *vox* (palabra), argumentando que los conceptos mentales poseen una naturaleza relacional que los vincula con sus objetos de modo específico.

Un mismo objeto puede ser pensado bajo diferentes descripciones o aspectos. Por ejemplo, el concepto de "justicia" puede ser considerado abstractamente como virtud, o concretamente en relación con un acto específico de un agente particular.

5.2.2.- Conciencia Moral como Autoconocimiento

La obra central de Abelardo para el estudio de la conciencia es su *Ethica seu Scito te ipsum* (Ética o Conócete a ti mismo), escrita hacia 1135-1139. El título mismo revela la influencia del precepto delfico socrático de “Conóete a ti mismo”, reinterpretado en clave cristiana medieval.

Como señaló Étienne Gilson, el siglo XII asiste al surgimiento del "socratismo cristiano": una revalorización teórica y práctica del autoconocimiento como fundamento de la vida moral y espiritual. Abelardo sitúa en el centro de su ética la capacidad humana de volverse reflexivamente sobre sí mismo para examinar las propias intenciones (Gilson; 1976).

Este autoconocimiento no es meramente especulativo sino profundamente práctico: implica la capacidad de discernir las propias motivaciones, de contrastarlas con los criterios morales conocidos por la razón, y de ejercer un juicio sobre la propia vida interior antes de que las intenciones se materialicen en acciones.

Abelardo opera una profunda transformación en la comprensión medieval de la moralidad al desplazar el foco de atención desde las acciones externas y sus consecuencias objetivas hacia la interioridad del agente moral. Como documenta la investigación: «...*La localización del pecado en el consentimiento lo deja fuera del alcance de la vista de los demás, se oculta, se encuentra en la interioridad del alma...*» (Bacigalupo; 1992).

Este giro hacia la interioridad tiene implicaciones revolucionarias:

1. **Primacía del juicio interior:**

«...Abelardo insiste en la pura interioridad de las valoraciones morales. Las prohibiciones de la moral cristiana que conminan a no hacer esto o aquello se entienden en el sentido de que no hay que consentir en esto o en aquello. Respecto al sujeto, el principio determinante del bien y del mal es, pues, la intención, el consentimiento y la conciencia. Donde falta la voluntad no hay pecado. Y una acción puede ser buena o mala según la intención de la que procede...» (Santidrián; 1994, 31).

2. **Autonomía de la conciencia:**

«...A la autoridad es menester confiarse solamente mientras la razón permanece escondida. Todos sabemos que, en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad...» (Santidrián; 1994, p. 32).

3. **Inaccesibilidad del pecado a la observación externa:** Dado que el pecado reside en el consentimiento interior, ningún observador externo puede juzgar definitivamente la culpabilidad moral de un agente. Solo Dios, que penetra el corazón, puede juzgar las intenciones con certeza. Como afirma Abelardo: *«...Sólo Dios, que no tiene en cuenta tanto lo que se hace, como el espíritu o intención con que se hace, valora según verdad la mancha en nuestra intención y examina con juicio verídico la culpa...»* (Abelardo; 1994, p. 35).

5.2.3.- La Razón como fundamento de la conciencia moral

Abelardo introduce un elemento distintivo en la ética medieval: la defensa de la razón como instrumento necesario para el discernimiento moral. Como documenta la investigación reciente: *«...Sólo puede haber culpa y desprecio de Dios allí donde hay conocimiento del mismo y donde la razón puede echar sus raíces. La diferenciación entre el bien y el mal la establece la razón, y la voluntad no tiene poder alguno para alcanzarla sino mediante el conocimiento...»* (Wagner; 2023).

Este énfasis en la racionalidad moral representa un alejamiento significativo respecto a posturas anteriores que enfatizaban primordialmente la voluntad o las emociones en la vida moral. Para Abelardo, sin el conocimiento racional del bien y del mal, no puede haber responsabilidad moral genuina.

La razón cumple varias funciones esenciales en la estructura de la conciencia moral de Abelardo (Wagner; 2023):

1. **Función cognoscitiva:** la razón permite el conocimiento de las normas morales, tanto las reveladas en la Escritura como las accesibles mediante la ley natural.
2. **Función discriminativa:** la razón establece la distinción entre bien y mal, entre lo permitido y lo prohibido.

3. **Función aplicativa**: la razón permite aplicar los principios generales a casos concretos, mediando entre la universalidad de la norma y la particularidad de la situación.
4. **Función evaluativa**: la razón examina las propias intenciones, contrastándolas con los criterios morales conocidos.

Abelardo, fiel a su formación dialéctica, aplica su rigor lógico al campo de la ética. Como señala la investigación: «...*Este método epistemológico también es extrapolado por este filósofo al campo de la moral, donde la base del juicio ético reside en el consentimiento del hombre frente a sus vicios...*» (Bacigalupo; 1992, pp. 145-162).

El método de Pedro Abelardo en ética implica:

1. **Análisis conceptual**: distinción precisa entre conceptos morales clave (vicio, pecado, acción, intención, consentimiento).
2. **Examen dialéctico**: consideración de argumentos contrarios y confrontación de autoridades, similar al método del *Sic et Non* (Abelardo; 2014).
3. **Fundamentación racional**: búsqueda de razones que justifiquen los juicios morales más allá de la mera apelación a la autoridad.
4. **Universalización**: búsqueda de principios morales que sean válidos más allá de contextos culturales particulares.

Como documenta la investigación: «...*La razón aparece casada con el conocimiento del bien supremo, lo cual no solamente es un conocimiento objetivo, sino que embarga la existencia subjetiva, pues el bien del ser humano consiste en alcanzar la bienaventuranza en la vida futura y, por ende, introducir los ajustes en la vida presente para alcanzar ese fin...*» (Bacigalupo; 1992, pp. 187-210).

5.2.4.- La Autonomía de la Conciencia Individual

En el desarrollo de la ética medieval se produce una transformación estructural cuando la reflexión moral comienza a desplazarse desde el cumplimiento externo de normas hacia la interioridad del sujeto. Este cambio marca el paso de una moral predominantemente jurídica y objetiva a una concepción más personalista, centrada en la intención y en la responsabilidad consciente del agente. En este proceso, Pedro Abelardo ocupa una posición

clave al formular una teoría moral en la que la intención deliberada se convierte en el criterio fundamental para evaluar la bondad o malicia de los actos humanos (Bacigalupo, 1992).

Este planteamiento implica reconocer que el juicio ético se origina en el ámbito interior de la conciencia. Antes de cualquier evaluación social, institucional o eclesial, el individuo se enfrenta a sus propias decisiones en un espacio interno de discernimiento moral. En este “foro interior”, la voluntad se posiciona ante el bien y el mal conocidos por la razón y por la fe, y es allí donde se decide el sentido moral profundo de la acción. La conciencia aparece, por tanto, como la primera instancia de evaluación ética, anterior y más radical que cualquier sanción externa.

Esta centralidad de la conciencia no equivale a una forma de subjetivismo moral. En la perspectiva de Abelardo, la conciencia no es una fuente autónoma de normas, sino una facultad reflexiva encargada de aplicar principios objetivos a situaciones concretas. Permanece orientada por la ley divina y por los dictámenes de la razón, pero desempeña una función activa de interpretación práctica (Bacigalupo, 1992). De este modo, la moral deja de entenderse como obediencia pasiva y se redefine como un ejercicio responsable de discernimiento racional y espiritual.

Este enfoque conduce a una reformulación profunda del concepto de responsabilidad. El núcleo del bien y del mal moral no reside en el deseo espontáneo ni en la mera ejecución externa de una acción, sino en el consentimiento interior mediante el cual el sujeto acepta o rechaza deliberadamente una determinada orientación de su voluntad. Ninguna autoridad externa puede sustituir este acto interior, lo que confiere a la responsabilidad moral un carácter estrictamente personal e intransferible (Bacigalupo, 1992). La conciencia se convierte así en el espacio irreductible donde se constituye la identidad moral del individuo.

Este desplazamiento hacia la interioridad no elimina la dimensión comunitaria de la ética cristiana, pero introduce un nuevo equilibrio entre norma objetiva y apropiación subjetiva del bien. El sujeto ya no es únicamente un ejecutor de mandatos, sino un agente moral reflexivo que participa activamente en la configuración de su vida ética. En este sentido, Abelardo contribuye de manera decisiva al surgimiento de una concepción más personalista de la moralidad, centrada en la autocomprensión, la libertad responsable y la interioridad.

La teoría de Abelardo de la conciencia no permaneció confinada al ámbito especulativo, sino que tuvo consecuencias directas en la praxis religiosa medieval, especialmente en el campo penitencial. Al situar el centro de la moralidad en la interioridad del sujeto, la penitencia dejó de concebirse principalmente como un sistema de compensaciones externas reguladas por prescripciones fijas y pasó a entenderse como un proceso interior de conversión moral (Bacigalupo, 1992).

En este nuevo marco, el elemento decisivo del sacramento ya no es la simple ejecución de obras penitenciales, sino la contrición auténtica, es decir, el arrepentimiento sincero que brota de la conciencia y expresa una ruptura interior con el mal cometido. La penitencia se redefine así, como un movimiento de transformación de la voluntad, orientado a restablecer la rectitud moral del sujeto.

Las prácticas externas —ayunos, peregrinaciones, limosnas— conservan un valor pedagógico, simbólico y comunitario, pero quedan subordinadas al cambio interior. Sin una conversión real de la intención, dichas prácticas pierden su sentido ético profundo y se reducen a gestos formales (Bacigalupo, 1992). De este modo, el énfasis se desplaza desde la observancia ritual hacia la autenticidad interior del arrepentimiento.

Desde esta perspectiva, el perdón divino no se concibe como el resultado automático de una sanción jurídica, sino como la respuesta a una transformación genuina del corazón humano. La reconciliación adquiere así un carácter personal y existencial, mediado por la conciencia, que se convierte en el espacio donde el sujeto reconoce su culpa, asume su responsabilidad y reconstruye su orientación moral.

5.3.- Correlatos Contemporáneos

El establecimiento de correlatos entre la teoría medieval de la conciencia desarrollada por Pedro Abelardo y las aproximaciones contemporáneas provenientes de la filosofía de la mente, la neurociencia, la psicología cognitiva y la ética normativa exige una doble cautela: histórica y conceptual. Históricamente, Abelardo opera dentro de un horizonte teológico y escolástico, donde la conciencia se comprende como instancia moral del alma racional orientada a Dios. Conceptualmente, las ciencias actuales trabajan con modelos naturalizados de la mente, apoyados en métodos empíricos y en descripciones funcionales del cerebro. Sin embargo, esta diferencia de marcos no impide el diálogo, sino que lo hace intelectualmente fecundo, siempre que

se evite el anacronismo y se adopte una perspectiva comparativa basada en estructuras funcionales y problemas comunes.

La legitimidad de este tipo de comparación descansa en un principio ampliamente aceptado en historia de las ideas: los grandes problemas filosóficos —la intencionalidad, el autoconocimiento, la responsabilidad, la libertad, la identidad personal— reaparecen bajo lenguajes y metodologías distintas, pero conservan núcleos conceptuales estables. Abelardo no formuló una teoría de la conciencia en sentido neurocientífico, pero sí elaboró un modelo estructural de la vida mental moral que distingue entre inclinación afectiva, conocimiento racional, intención, consentimiento y autoevaluación reflexiva. Estas distinciones funcionales coinciden sorprendentemente con los niveles analíticos empleados hoy en la investigación sobre cognición moral y metacognición, aunque estén expresadas en registros teóricos diferentes.

Desde una perspectiva metodológica, los paralelismos aquí propuestos no deben entenderse como equivalencias ontológicas —no se afirma que Abelardo “anticipara” la neurociencia en sentido literal—, sino como correspondencias estructurales. Por ejemplo, cuando Abelardo sitúa el núcleo del acto moral en la intención consciente y no en el comportamiento observable, introduce una distinción entre nivel interno y nivel externo de la acción que hoy reaparece en la separación entre procesos intencionales, representación mental y ejecución conductual (Searle, 1992). De modo semejante, su énfasis en el *scito te ipsum* (conócete a ti mismo) como autoobservación reflexiva anticipa funcionalmente lo que la psicología contemporánea denomina metacognición (Flavell, 1979), es decir, la capacidad de la mente para monitorear y regular sus propios procesos.

Además, la concepción de Abelardo de la conciencia como instancia unificadora de conocimiento, voluntad y juicio guarda afinidades con modelos actuales que describen la conciencia no como un módulo aislado, sino como un fenómeno emergente de redes distribuidas que integran información cognitiva, emocional y social (Greene, 2015). Aunque Abelardo carecía de un lenguaje neurobiológico, su descripción fenomenológica del juicio moral como proceso complejo y dinámico se aproxima notablemente a estas concepciones integradoras.

El paralelismo también se justifica desde el punto de vista fenomenológico. Abelardo analiza la experiencia interior del sujeto moral: el conflicto entre inclinaciones, la deliberación racional, la experiencia de culpa, el consentimiento voluntario y el autojuicio de la conciencia. Estos fenómenos

siguen siendo hoy objetos centrales de investigación en filosofía de la mente y psicología moral. En este sentido, Abelardo puede ser considerado un precursor de una aproximación introspectiva sistemática a la vida consciente, comparable —salvando las diferencias históricas— a la tradición fenomenológica inaugurada por Brentano y Husserl.

Finalmente, existe una justificación normativa. Las teorías contemporáneas de la conciencia no se limitan a describir procesos neuronales, sino que intentan comprender las bases de la responsabilidad moral, la imputabilidad jurídica y la educación ética. Abelardo planteó estos mismos problemas en el marco medieval: ¿qué hace moralmente responsable a un sujeto?, ¿dónde reside el pecado?, ¿qué papel juega la intención?, ¿cómo se forma la conciencia? Esta continuidad temática permite un diálogo fructífero entre su ética de la interioridad y los debates actuales sobre neuroética, libre albedrío y pedagogía moral.

En consecuencia, los correlatos que se desarrollan en esta sección deben entenderse como puentes conceptuales entre dos horizontes históricos distintos, contruidos a partir de problemas compartidos, funciones mentales comparables y estructuras teóricas análogas. Lejos de trivializar el pensamiento medieval, este enfoque permite reconocer a Abelardo como una figura clave en la genealogía intelectual de la conciencia moderna, no por haber anticipado resultados científicos concretos, sino por haber formulado con notable precisión filosófica algunos de los interrogantes fundamentales que siguen orientando la investigación contemporánea sobre la mente y la moral.

5.3.1. La intencionalidad y la fenomenología contemporánea

La teoría de Abelardo de la intención anticipa uno de los ejes centrales de la filosofía contemporánea de la mente: la idea de que todo acto mental está dirigido hacia algo. Esta intuición fue recuperada explícitamente por Franz Brentano, quien definió la intencionalidad como la marca distintiva de los fenómenos psíquicos, caracterizados por su referencia a un objeto inmanente (Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico*, 1874). Tanto en Abelardo como en Brentano aparece la tesis fundamental según la cual no existe pensamiento sin objeto pensado ni voluntad sin contenido intencional, así como la distinción entre el contenido mental y la cosa externa, lo que anticipa la separación moderna entre representación y realidad.

Edmund Husserl profundizó esta herencia al convertir la intencionalidad en el núcleo metodológico de la fenomenología. En sus *Investigaciones lógicas* y en *Ideas I*, distinguió entre la materia del acto (el contenido al que se dirige la conciencia) y la cualidad del acto (el modo de aprehensión: juzgar, desear, imaginar), una diferenciación que recuerda el análisis de Abelardo de las diversas actitudes interiores ante un mismo objeto moral. Asimismo, su concepción del yo como polo unificador de la vida intencional presenta afinidades estructurales con la idea de Abelardo de la conciencia como instancia integradora del conocimiento, la voluntad y el juicio moral.

Desde la tradición analítica, John Searle ha reformulado la intencionalidad como propiedad irreducible de ciertos estados mentales, introduciendo el concepto de “condiciones de satisfacción” para analizar creencias, deseos e intenciones (Searle, 1992). Este enfoque presenta paralelos con la concepción de Abelardo del consentimiento moral, entendido como un acto interior que solo es correcto cuando se orienta hacia aquello que la razón reconoce como bueno. Además, la noción de Searle de una “red de intencionalidad”, en la que los estados mentales se determinan mutuamente, se aproxima a la visión de Abelardo de la conciencia como proceso complejo que integra normas, contexto, motivaciones y reflexión personal.

5.3.2.- Neurociencia de la conciencia moral

Las investigaciones neurocientíficas actuales muestran que el juicio moral no depende de un único centro cerebral, sino de una red distribuida que integra procesos cognitivos, emocionales y sociales. Estudios de neuroimagen funcional han identificado la participación coordinada de la corteza prefrontal ventromedial y dorsolateral, la unión temporoparietal, la ínsula y la amígdala en la evaluación moral y en la atribución de intenciones (Greene, 2015). Esta arquitectura funcional respalda indirectamente la intuición de Abelardo de que el juicio moral no es un acto simple, sino una síntesis de conocimiento racional, evaluación afectiva y comprensión de la intencionalidad ajena.

Antonio Damasio ha mostrado, a partir de casos clínicos como el de Phineas Gage, que la razón moral no opera eficazmente sin el apoyo de las emociones. Su hipótesis del marcador somático sostiene que las señales corporales orientan de manera rápida la deliberación práctica, facilitando la toma de decisiones (Damasio; 2004). Este planteamiento coincide parcialmente con el esquema de Abelardo, que distingue entre inclinación afectiva, conocimiento racional y consentimiento voluntario, sugiriendo que el juicio moral óptimo surge de la integración de estos niveles.

Joshua Greene ha propuesto un modelo dual del juicio moral, diferenciando entre un sistema intuitivo-emocional rápido y un sistema deliberativo-racional más lento, activados diferencialmente en dilemas morales personales e impersonales (Greene, 2015). Aunque investigaciones posteriores han mostrado que el proceso real es más complejo que una simple dicotomía, este modelo puede interpretarse como una formulación neurocientífica de la tensión que Abelardo describió entre impulso inmediato, deliberación racional y acto de consentimiento consciente.

5.3.3.- Psicología del desarrollo moral: de Piaget a Kohlberg

Jean Piaget estableció que el desarrollo moral infantil progresa desde una moral heterónoma, basada en la obediencia externa y las consecuencias visibles, hacia una moral autónoma centrada en las intenciones y principios interiorizados (Piaget, *El criterio moral en el niño*, 1932). Este tránsito reproduce, a nivel ontogenético, el giro que Abelardo promovió en la ética medieval: el desplazamiento desde la valoración externa de los actos hacia la interioridad de la intención.

Lawrence Kohlberg amplió este enfoque proponiendo seis estadios de desarrollo moral agrupados en niveles preconvencional, convencional y posconvencional (Kohlberg, 1992). El estadio más alto, caracterizado por la adhesión a principios éticos universales y por la primacía de la conciencia individual, guarda una afinidad notable con la concepción de Abelardo de la razón moral autónoma. Investigaciones neurocientíficas recientes han mostrado además que las regiones prefrontales implicadas en el control ejecutivo y el juicio moral continúan madurando hasta la adultez temprana, lo que sugiere una base biológica para la progresiva capacidad de autoexamen reflexivo que Abelardo describió.

5.3.4.- Metacognición y autoconciencia reflexiva

John Flavell introdujo el concepto de metacognición para designar el conocimiento y monitoreo de los propios procesos mentales (Flavell, 1979). Esta noción se aproxima notablemente al principio de Abelardo del *scito te ipsum*, entendido como conocimiento reflexivo de las propias inclinaciones, motivaciones y decisiones. En ambos casos, la conciencia opera como un nivel superior que toma como objeto los propios estados mentales y regula el comportamiento moral.

Desde la filosofía contemporánea, Thomas Nagel subrayó el carácter irreductiblemente subjetivo de la experiencia consciente al plantear la pregunta por “cómo es” ser un organismo consciente (Nagel, 2000). Esta distinción entre perspectiva de primera persona y descripción objetiva encuentra un claro antecedente en Abelardo, quien situó el pecado en la interioridad inaccesible de la conciencia, afirmando implícitamente que la evaluación moral externa nunca puede captar plenamente el núcleo intencional del sujeto.

5.3.5.- Conciencia errónea y teoría del error moral

El problema de la conciencia errónea constituye uno de los puntos más complejos y filosóficamente fecundos de la ética de Abelardo y sigue siendo un tema central en los debates contemporáneos sobre responsabilidad moral. Abelardo fue uno de los primeros pensadores medievales en formular explícitamente la paradoja fundamental: si el valor moral de la acción depende de la intención y del consentimiento interior, entonces parece que un agente que actúa conforme a lo que cree correcto no peca subjetivamente, incluso si el contenido objetivo de su acción es erróneo. Esta tesis desplaza el foco moral desde la conformidad externa con la norma hacia la estructura interna del juicio práctico.

En términos formales, el dilema puede expresarse así: por un lado, actuar contra la propia conciencia implica obrar voluntariamente contra aquello que el sujeto reconoce como bueno, lo cual constituye una forma directa de corrupción moral; por otro lado, actuar conforme a una conciencia equivocada puede producir daños objetivos y violar normas éticas fundamentales. El agente parece, entonces, atrapado entre dos males: traicionar su propio juicio o realizar una acción objetivamente incorrecta. Este conflicto revela una tensión estructural entre subjetividad moral y normatividad objetiva que sigue sin resolverse de manera definitiva en la ética contemporánea.

Abelardo opta por una solución radicalmente interiorista. Para él, el pecado no reside en el resultado externo del acto, sino en el consentimiento voluntario a lo que se cree malo. Si el sujeto actúa creyendo sinceramente que su acción es buena, no hay culpa formal, aunque el acto sea objetivamente erróneo. Esta posición anticipa corrientes modernas de ética de la intención y teorías subjetivistas de la responsabilidad moral. Sin embargo, Abelardo no defiende un relativismo absoluto. Reconoce que la conciencia debe ser formada conforme a la razón y a la verdad moral, lo que introduce un criterio normativo externo que limita el subjetivismo puro.

La ética contemporánea ha desarrollado varias respuestas a este problema. El subjetivismo moral sostiene que la corrección de una acción depende enteramente de las creencias del agente. Desde esta perspectiva, la conciencia errónea sincera exonera plenamente de culpa. En contraste, el objetivismo moderado afirma que existen estándares morales independientes del agente, pero introduce la noción de excusa moral: el sujeto puede no ser culpable en sentido pleno si su error era invencible o inevitable, aunque la acción siga siendo objetivamente incorrecta. Esta distinción entre justificación y excusa resulta especialmente relevante para el derecho penal y la ética aplicada.

Una tercera aproximación, cada vez más influyente, es la teoría de las virtudes epistémicas. Este enfoque desplaza la atención desde el acto aislado hacia el proceso de formación de la conciencia. La pregunta central deja de ser únicamente “¿actuó el agente conforme a su conciencia?”, para convertirse en “¿hizo el agente un esfuerzo razonable por informarse, reflexionar y corregir sus creencias morales?”. Desde este punto de vista, la negligencia intelectual, el autoengaño o la resistencia sistemática a la evidencia pueden generar responsabilidad moral incluso cuando el error subjetivo es sincero. Este enfoque dialoga estrechamente con Abelardo, quien subrayó la importancia del conocimiento racional y del autoexamen como condiciones de una conciencia moral auténtica.

Además, las investigaciones contemporáneas en psicología moral han mostrado que los errores de juicio no siempre provienen de mala fe, sino también de sesgos cognitivos, presiones sociales y limitaciones emocionales. Fenómenos como el sesgo de confirmación, la obediencia a la autoridad o la conformidad grupal influyen de manera significativa en la formación de creencias morales. Este dato empírico introduce un elemento adicional de complejidad: la conciencia errónea no es únicamente un problema teórico, sino un fenómeno psicológico real que afecta sistemáticamente al juicio humano.

Desde la perspectiva de Abelardo, este hecho puede interpretarse como una confirmación indirecta de su distinción entre inclinación, tentación y consentimiento. El sujeto puede verse expuesto a influencias externas o internas que distorsionan su percepción moral, pero la responsabilidad se concentra en el grado de reflexión crítica y deliberación consciente que acompaña al consentimiento final. Así, la conciencia no es un dato fijo, sino una capacidad dinámica que puede ser educada, deformada o perfeccionada.

En el plano práctico, la cuestión de la conciencia errónea tiene implicaciones directas en ámbitos como la bioética, la objeción de conciencia, la responsabilidad profesional y la justicia penal. Los conflictos entre convicciones personales y normas institucionales muestran que el problema planteado por Abelardo no pertenece al pasado medieval, sino que sigue estructurando dilemas contemporáneos sobre libertad moral, pluralismo ético y tolerancia.

En síntesis, el tratamiento de Abelardo de la conciencia errónea anticipa una concepción moderna de la responsabilidad moral centrada en la interioridad reflexiva del sujeto, pero al mismo tiempo revela sus límites. La tensión entre sinceridad subjetiva y verdad moral objetiva, entre autonomía de la conciencia y necesidad de formación racional, continúa siendo uno de los núcleos problemáticos más profundos de la ética filosófica actual. Precisamente por ello, el pensamiento de Abelardo conserva relevancia teórica: no ofrece una solución definitiva, pero formula con notable claridad una paradoja que sigue estructurando la reflexión contemporánea sobre el error moral y la fragilidad de la conciencia humana.

5.3.6.- Neuroética, libre albedrío y responsabilidad moral

El avance de las neurociencias cognitivas ha introducido uno de los desafíos más profundos para la concepción tradicional de la libertad humana y de la responsabilidad moral. La posibilidad de observar correlatos neuronales de la toma de decisiones ha cuestionado la intuición básica de que el sujeto consciente es el origen inmediato y soberano de sus acciones. Este debate no es meramente técnico, sino que afecta directamente a los fundamentos de la ética, del derecho y de la pedagogía moral, ámbitos que presuponen la capacidad del individuo para elegir, consentir y responder por sus actos, presupuestos que también están en la base de la teoría de Abelardo de la conciencia.

Los experimentos clásicos de Benjamin Libet mostraron que el denominado “potencial de preparación” neuronal precede en varios cientos de milisegundos a la experiencia consciente de decidir realizar una acción voluntaria⁶⁹. Este resultado fue interpretado inicialmente como evidencia de que el cerebro “decide” antes que la conciencia, poniendo en cuestión la

⁶⁹ Fuente. Wikipedia. *Benjamin Libet*. Disponible en:
<https://es.wikipedia.org/wiki/Benjamin_Libet > Acceso: 21 ene. 2026.

causalidad descendente de la voluntad sobre la acción. Estudios posteriores, con metodologías más refinadas, han confirmado la existencia de procesos preconscientes en la génesis de la acción, aunque también han matizado la interpretación determinista fuerte, señalando que dichos procesos no determinan de manera rígida el resultado final.

Desde una perspectiva filosófica, este debate ha dado lugar a tres grandes líneas interpretativas. La primera es el “*neurodeterminismo*”, que sostiene que las decisiones conscientes son epifenómenos de procesos cerebrales inconscientes y que el libre albedrío, entendido como capacidad causal autónoma, es una ilusión psicológica. Esta postura plantea serios problemas para la responsabilidad moral, ya que, si el agente no controla verdaderamente sus decisiones, la imputación ética y jurídica pierde fundamento.

La segunda línea es el “*compatibilismo neurofilosófico*”, que defiende que la libertad moral no requiere indeterminismo físico, sino la capacidad funcional de actuar conforme a razones, valores y metas personales, incluso si estos procesos están realizados por mecanismos neuronales. Desde esta perspectiva, el cerebro no es el enemigo de la libertad, sino su soporte biológico. Esta interpretación resulta especialmente relevante para el diálogo con Abelardo, ya que su noción de consentimiento no presupone ausencia de causalidad natural, sino capacidad reflexiva para evaluar inclinaciones y orientar la voluntad según el juicio racional.

La tercera línea, inspirada en reinterpretaciones de los propios datos de Libet, introduce la noción de libertad de veto. Aunque la iniciación de una acción pueda tener un componente inconsciente, la conciencia conserva la capacidad de inhibir o detener la acción antes de su ejecución final. Este “derecho de veto” se asemeja notablemente al papel que Abelardo asigna al consentimiento: no es la aparición de una inclinación lo que genera responsabilidad moral, sino la ratificación consciente de esa inclinación por la voluntad. Así, incluso en un contexto neurobiológicamente condicionado, el momento decisivo sigue siendo el acto reflexivo de aceptación o rechazo.

Además, la neuroética contemporánea ha subrayado la importancia de distinguir entre distintos niveles de descripción. Una acción puede ser explicada causalmente en términos neuronales y, al mismo tiempo, comprendida normativamente en términos de razones, intenciones y valores. Estos dos niveles no se excluyen, sino que operan en planos complementarios. Desde este enfoque, describir la base cerebral de una decisión no elimina su carácter intencional ni su significado moral. Esta distinción permite preservar

un espacio conceptual para la responsabilidad sin negar los avances científicos.

El impacto práctico de este debate es especialmente visible en el ámbito jurídico. El uso creciente de pruebas neurocientíficas en tribunales plantea preguntas delicadas sobre imputabilidad, capacidad de autocontrol y atenuación de penas. Lesiones cerebrales, trastornos del control de impulsos o alteraciones en el funcionamiento prefrontal pueden afectar significativamente la capacidad de deliberación moral. Sin embargo, la mayoría de los expertos coinciden en que una interpretación puramente determinista conduciría a una deshumanización del derecho penal, reduciendo al sujeto a un objeto biológico y erosionando el principio de dignidad personal.

Desde la perspectiva de Abelardo, esta problemática puede reinterpretarse como una actualización del antiguo problema de la relación entre naturaleza y voluntad. Abelardo reconocía la existencia de inclinaciones naturales y pasiones, pero insistía en que la responsabilidad moral emerge en el nivel del consentimiento racional. Este esquema permite integrar los datos neurocientíficos sin abandonar la noción de agencia moral: las predisposiciones neuronales pueden influir en las inclinaciones, pero no eliminan automáticamente la capacidad reflexiva de evaluación y control, al menos en condiciones normales de funcionamiento cognitivo.

Finalmente, la neuroética contemporánea ha puesto de relieve la dimensión social y educativa de la libertad moral. Si la capacidad de autocontrol, deliberación y empatía depende en parte del desarrollo cerebral y del entorno, entonces la responsabilidad moral no puede entenderse únicamente como un atributo individual aislado. Factores como la educación, el contexto socioeconómico, el estrés crónico o el trauma influyen directamente en la arquitectura cognitiva de la toma de decisiones. Este enfoque amplía la concepción clásica de la responsabilidad y refuerza la importancia de políticas educativas y sociales orientadas a la formación de la conciencia, una idea que también está presente en el proyecto pedagógico implícito de Abelardo.

En síntesis, el diálogo entre neurociencia y ética no destruye necesariamente la noción de libre albedrío, pero obliga a reformularla en términos más realistas y funcionales. La teoría de Abelardo del consentimiento, entendida como acto reflexivo de apropiación de la propia acción, ofrece un marco conceptual sorprendentemente compatible con los

enfoques contemporáneos que conciben la libertad no como independencia absoluta de la causalidad natural, sino como capacidad de autorregulación racional dentro de un organismo biológicamente condicionado. De este modo, Abelardo puede ser leído no como un pensador superado por la ciencia moderna, sino como un antecedente filosófico relevante para la comprensión actual de la agencia moral en un mundo neurocientíficamente informado.

5.3.7.- Identidad personal y continuidad del yo

La teoría de Abelardo de la conciencia moral presupone una noción fuerte de identidad personal a lo largo del tiempo. El sujeto que consiente interiormente en una acción, el que posteriormente recuerda ese acto, se arrepiente y asume responsabilidad, debe ser sustancialmente el mismo. Sin esta continuidad del yo no tendría sentido hablar de culpa, contrición, penitencia ni transformación moral. Por ello, aunque Abelardo no desarrolló una teoría explícita de la identidad personal en términos modernos, su ética descansa sobre una concepción implícita del yo como unidad persistente de experiencia, memoria y responsabilidad.

En la filosofía contemporánea, este problema se formula como el problema de la identidad diacrónica: ¿qué hace que una persona en el tiempo T1 sea la misma persona en el tiempo T2? Las respuestas modernas se agrupan generalmente en tres grandes enfoques: el psicológico, el biológico y el narrativo. Cada uno de ellos permite iluminar distintos aspectos de la concepción de Abelardo de la conciencia.

El enfoque psicológico, sostiene que la identidad personal se fundamenta en la continuidad de estados mentales: memoria, creencias, intenciones y rasgos de carácter. Desde esta perspectiva, una persona persiste en la medida en que existe una cadena de conexiones psicológicas entre sus experiencias pasadas y presentes. Esta concepción encaja de manera especialmente clara con la ética de Abelardo. El acto penitencial, central en su pensamiento, exige recordar el pecado cometido, reconocerlo como propio y experimentar arrepentimiento. Estos procesos suponen continuidad de memoria y apropiación reflexiva del pasado, elementos centrales de la identidad psicológica.

El enfoque biológico, sostiene que la identidad personal se basa en la continuidad del organismo humano. Somos la misma persona mientras persiste el mismo cuerpo biológico vivo. Aunque Abelardo no formuló esta posición en términos modernos, su antropología cristiana presupone una

unidad sustancial entre alma y cuerpo durante la vida terrena. Sin embargo, su énfasis ético no se sitúa en la mera continuidad corporal, sino en la interioridad consciente. Esto muestra que, para Abelardo, la identidad moral no se reduce a la persistencia biológica, sino que se define por la coherencia interior del sujeto racional.

El enfoque narrativo, entiende la identidad personal como una construcción interpretativa: el yo se constituye al integrar experiencias dispersas en una historia coherente. Desde esta perspectiva, somos quienes somos porque nos comprendemos como protagonistas de una trayectoria vital con sentido. Esta concepción resulta particularmente compatible con el pensamiento de Abelardo. El proceso de examen de conciencia, confesión y arrepentimiento implica reinterpretar el pasado, reordenar la propia biografía moral y reorientar el futuro. El sujeto no solo recuerda sus actos, sino que los inserta en un relato de caída, conversión y mejora moral.

La noción de Abelardo de *scito te ipsum* refuerza esta dimensión identitaria. Al conocerse a sí mismo, el sujeto no solo accede a estados mentales presentes, sino que reconoce patrones estables de carácter, hábitos morales y disposiciones volitivas. Este conocimiento reflexivo contribuye a la construcción de una identidad moral relativamente estable, que permite hablar de responsabilidad personal en sentido fuerte. Sin una mínima estabilidad del yo, la ética de la intención perdería su fundamento, pues no habría un sujeto persistente al que imputar los actos.

Las investigaciones contemporáneas en neurociencia y psicología han añadido un nuevo nivel de complejidad a este problema. Se ha demostrado que la memoria autobiográfica no es una copia fiel del pasado, sino una reconstrucción dinámica influida por emociones, expectativas y contextos actuales. Esto plantea la cuestión de si la identidad personal es realmente una entidad fija o más bien un proceso en continua reconfiguración. Desde este punto de vista, la concepción de Abelardo puede reinterpretarse de manera dinámica: la identidad moral no es una sustancia inmutable, sino una estructura en desarrollo, sostenida por prácticas reflexivas como el autoexamen, la deliberación y el arrepentimiento.

Asimismo, los trastornos neurológicos y psiquiátricos que afectan a la memoria, al control ejecutivo o a la personalidad muestran que la continuidad del yo puede verse alterada de forma significativa. Casos de amnesia severa, lesiones frontales o trastornos disociativos desafían las concepciones simples de identidad. Estos fenómenos obligan a matizar la atribución de

responsabilidad moral y confirman, indirectamente, la intuición de Abelardo de que la capacidad racional y reflexiva es condición indispensable para la imputabilidad ética.

Desde una perspectiva normativa, la continuidad del yo es también una condición para el desarrollo moral. Solo un sujeto que se reconoce como el mismo a través del tiempo puede aprender de sus errores, modificar hábitos y comprometerse con proyectos éticos a largo plazo. Abelardo concebía la vida moral como un proceso de perfeccionamiento interior progresivo, lo que presupone una identidad suficientemente estable como para sostener el cambio sin perder la unidad personal.

En síntesis, el problema contemporáneo de la identidad personal permite comprender con mayor profundidad el trasfondo antropológico de la ética de Abelardo. Su énfasis en la memoria, el autoexamen y la responsabilidad diacrónica anticipa enfoques psicológicos y narrativos modernos, al tiempo que ofrece una visión de la identidad no como mera persistencia física, sino como unidad reflexiva de conciencia y voluntad. Esta concepción resulta especialmente relevante en el contexto actual, donde los avances neurocientíficos obligan a repensar la naturaleza del yo sin renunciar al núcleo normativo de la responsabilidad moral.

5.3.8.- Educación de la Conciencia y pedagogía moral contemporánea

La concepción de Abelardo de la conciencia no se limita a una teoría descriptiva del juicio moral, sino que posee una clara dimensión formativa. Para Abelardo, la conciencia es una facultad que puede ser educada, afinada o deformada según los hábitos intelectuales y morales que el sujeto cultive. Esta perspectiva resulta especialmente relevante en el contexto actual, marcado por el pluralismo ético, la sobreabundancia de información, la fragmentación cultural y la presión de entornos digitales que influyen poderosamente en la formación de creencias, valores y actitudes. En este escenario, la educación moral no puede reducirse a la transmisión de normas, sino que debe orientarse al desarrollo de una conciencia reflexiva, autónoma y responsable.

Desde el punto de vista pedagógico, el núcleo de la propuesta de Abelardo es el desplazamiento del énfasis desde la obediencia externa hacia la interiorización crítica de principios. Su método dialógico, visible en el *Sic et Non*, anticipa enfoques educativos contemporáneos centrados en el aprendizaje activo, la deliberación y el pensamiento crítico. Al confrontar

textos contradictorios y obligar al estudiante a razonar por sí mismo, Abelardo promovía la formación de sujetos capaces de evaluar argumentos, detectar incoherencias y construir juicios propios. Esta orientación coincide con las actuales teorías del aprendizaje significativo y con los modelos de educación ética basados en el análisis de dilemas y la discusión guiada.

La psicología moral contemporánea ha confirmado empíricamente que el desarrollo ético no progresa de manera óptima mediante la mera memorización de reglas. Investigaciones en educación moral muestran que el juicio ético madura cuando los estudiantes participan en situaciones de deliberación, adoptan perspectivas ajenas y reflexionan sobre conflictos reales. En este sentido, la pedagogía de Abelardo de la problematización resulta sorprendentemente actual. La formación de la conciencia requiere exposición a la complejidad moral del mundo, no su simplificación dogmática.

Un elemento central de este enfoque es la educación de la dimensión metacognitiva. Abelardo insistía en el *scito te ipsum* como práctica permanente de autoexamen. En términos contemporáneos, esto equivale a desarrollar la capacidad de monitorear los propios procesos de pensamiento moral, identificar sesgos, reconocer emociones influyentes y evaluar críticamente las propias motivaciones. En un contexto dominado por algoritmos, burbujas informativas y polarización ideológica, esta competencia adquiere un valor estratégico. La Educación de la Conciencia se convierte así en una herramienta contra la manipulación, el pensamiento automático y la radicalización moral.

La dimensión afectiva también ocupa un lugar relevante. Aunque Abelardo subrayó la primacía de la razón, su teoría reconoce el papel de las inclinaciones y emociones en la génesis de la acción. La pedagogía contemporánea ha confirmado que la empatía, la regulación emocional y la sensibilidad moral son componentes indispensables del desarrollo ético. Programas educativos orientados al aprendizaje socioemocional muestran que la capacidad de reconocer el sufrimiento ajeno y de gestionar impulsos emocionales mejora la calidad del juicio moral. Esta integración de razón y emoción coincide con la concepción actual de la conciencia como proceso cognitivo-afectivo integrado.

Desde una perspectiva social, la Educación de la Conciencia tiene implicaciones directas para la convivencia democrática. Las sociedades pluralistas requieren ciudadanos capaces de justificar racionalmente sus posiciones, respetar desacuerdos legítimos y deliberar de manera

constructiva. El modelo de Abelardo de formación del juicio autónomo resulta especialmente pertinente en este contexto. La conciencia educada no es aquella que repite consignas ideológicas, sino la que puede evaluar críticamente discursos, resistir presiones grupales y actuar conforme a principios reflexivamente asumidos.

En el ámbito profesional, la relevancia de este enfoque es igualmente significativa. Campos como la medicina, el derecho, la ingeniería o la inteligencia artificial enfrentan dilemas éticos complejos que no pueden resolverse mediante reglas rígidas. La formación de una conciencia profesional reflexiva, capaz de integrar normas técnicas, valores humanos y responsabilidad social, responde directamente al ideal de Abelardo de una moral basada en la intención informada y el juicio racional. Por ello, la ética aplicada contemporánea ha comenzado a enfatizar competencias deliberativas y reflexivas más que simples códigos de conducta.

Además, la neurociencia educativa ha mostrado que la capacidad de autocontrol, atención reflexiva y regulación emocional puede fortalecerse mediante prácticas sistemáticas. Esto refuerza la idea de Abelardo de que la conciencia no es una facultad fija, sino una capacidad perfectible. La educación moral, entendida como entrenamiento de la atención ética y del autoexamen, se convierte así en un proceso de formación integral de la persona, no en un añadido marginal al currículo académico.

Finalmente, en un mundo caracterizado por cambios tecnológicos acelerados, inteligencia artificial, biotecnología y crisis globales, la Educación de la Conciencia adquiere una dimensión estratégica para el futuro de la humanidad. La capacidad de anticipar consecuencias, evaluar riesgos morales y asumir responsabilidad colectiva depende en gran medida del nivel de madurez ética de los individuos y las instituciones. En este sentido, la intuición de Abelardo de que el núcleo de la moral reside en la interioridad consciente sigue siendo extraordinariamente actual: sin sujetos capaces de reflexión moral profunda, el progreso técnico corre el riesgo de desvincularse del progreso humano.

En síntesis, la pedagogía moral inspirada en Abelardo ofrece un marco conceptualmente robusto y sorprendentemente contemporáneo para afrontar los desafíos educativos actuales. Su énfasis en el juicio autónomo, la deliberación racional, el autoexamen metacognitivo y la integración de razón y emoción permite articular una Educación de la Conciencia orientada no solo al cumplimiento normativo, sino a la formación de sujetos moralmente

responsables, críticos y capaces de sostener una convivencia ética en sociedades complejas y tecnológicamente avanzadas.

6.- Bernardo de Claraval (1090-1153)

«...Nada hay tan necesario para el alma como volver a sí misma. Porque quien no se conoce a sí mismo, ¿cómo podrá corregirse? ...»

Sermones sobre el Cantar de los Cantares, Sermón XXXVI, 3

«...El hombre comienza amándose a sí mismo por sí mismo; progresa cuando ama a Dios por causa de sí; alcanza la perfección cuando ama a Dios por Él mismo; y es consumado cuando incluso se ama a sí mismo por causa de Dios...».

Sobre el amor a Dios, cap. XV.

«...El principio de toda caída es la ignorancia de sí mismo. Pues cuando el hombre deja de mirarse con verdad, comienza a exaltarse falsamente...».

Los grados de la humildad y de la soberbia, cap. I.

Bernardo de Claraval (1090–1153) vivió en el corazón del llamado Renacimiento del siglo XII, un período de intensa renovación intelectual, espiritual y cultural que transformó profundamente Europa. Monje cisterciense, abad de Claraval y posteriormente reconocido como Doctor de la Iglesia con el título de *Doctor Mellifluus*, Bernardo no fue un filósofo sistemático al estilo escolástico, pero desarrolló una de las reflexiones más profundas y originales sobre la experiencia interior y la transformación de la conciencia en la tradición occidental. Su pensamiento se sitúa en continuidad con san Agustín y el neoplatonismo cristiano, y al mismo tiempo anticipa cuestiones centrales de la fenomenología moderna, la psicología de la conciencia y las ciencias contemplativas actuales, lo que justifica plenamente su inclusión en el estudio de los fundamentos filosóficos de la conciencia.

La originalidad de Bernardo reside en la integración de reflexión rigurosa, experiencia contemplativa vivida y compromiso histórico. En un

contexto marcado por el debate entre la naciente Escolástica, representada por figuras como Pedro Abelardo, y la tradición monástica sapiencial, Bernardo defendió una concepción del conocimiento en la que razón, experiencia interior y transformación afectiva no podían separarse. No rechazó el uso de la inteligencia conceptual, pero insistió en que el conocimiento más profundo exige una implicación existencial del sujeto, una conversión de la mirada interior y una transformación progresiva de la conciencia.

Desde esta perspectiva, Bernardo puede ser considerado un pionero de una auténtica fenomenología de la experiencia interior. En sus escritos analiza con notable precisión los estados de conciencia, los procesos de autoconocimiento, las dinámicas del deseo, los obstáculos psicológicos del ego y los itinerarios de transformación personal. No se limita a describir experiencias místicas de forma poética o devocional, sino que las examina estructuralmente, distinguiendo niveles, etapas y modalidades de conocimiento. Por esta razón, Bernard McGinn lo sitúa como una figura clave en el desarrollo de la mística occidental, subrayando su capacidad para articular conceptualmente la experiencia profunda de la conciencia humana (McGinn; 1994).

Su antropología filosófica se apoya en la distinción entre imagen y semejanza de Dios en el ser humano, que Bernardo desarrolla con gran sutileza. La imagen designa la estructura ontológica permanente de la conciencia: la capacidad de autoconciencia, libertad, racionalidad y apertura a la trascendencia, que nunca se pierde. La semejanza, en cambio, es dinámica y procesual: expresa el grado efectivo de realización de esas potencialidades. Esta distinción le permite formular una concepción evolutiva de la conciencia como proceso de recuperación de la autenticidad, superación de la alienación y despliegue de las capacidades más profundas del sujeto. Étienne Gilson mostró cómo esta antropología fundamenta toda una pedagogía de transformación interior en la que convergen libertad, autoconocimiento y amor (Gilson; 1976).

Uno de los aportes más influyentes de Bernardo es su teoría de los cuatro grados del amor, expuesta en *De diligendo Deo*. El amor no aparece aquí como un mero sentimiento subjetivo, sino como la estructura dinámica fundamental de la conciencia. El itinerario que describe —desde el amor egocéntrico inicial hasta una forma de conciencia descentrada y transformada— constituye un auténtico modelo de desarrollo interior. Este esquema anticipa sorprendentemente teorías contemporáneas sobre estadios de desarrollo

moral, descentración cognitiva y ampliación progresiva de la identidad personal, como las elaboradas por Piaget, Kohlberg, Fowler o Wilber. De manera complementaria, en *De gradibus humilitatis et superbiae*, Bernardo ofrece una penetrante psicología del orgullo y la humildad, analizando los mecanismos del autoengaño, la construcción de la autoimagen y los procesos de liberación interior, lo que lo convierte en un precursor de enfoques modernos sobre la conciencia reflexiva y la autorregulación.

En sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, obra central de su legado, Bernardo desarrolla una teoría del conocimiento que distingue entre saber discursivo, conocimiento experiencial e inteligencia sapiencial transformadora. Aquí el conocer no es solo representar conceptualmente un objeto, sino participar existencialmente de aquello que se conoce, hasta el punto de ser interiormente transformado por ello. Esta concepción dialoga directamente con los análisis contemporáneos sobre conciencia prereflexiva, conocimiento intuitivo y modalidades no conceptuales de la experiencia, temas centrales en la fenomenología y en la investigación actual sobre estados contemplativos.

Su reflexión sobre la libertad, desarrollada en *De gratia et libero arbitrio*, aporta igualmente elementos decisivos para una teoría de la conciencia. Al distinguir entre capacidad de elección, discernimiento del bien y capacidad efectiva de amar lo bueno, Bernardo muestra cómo la conciencia puede ser formalmente libre y, sin embargo, interiormente condicionada o alienada. Esta visión anticipa debates modernos sobre libertad positiva y negativa, autonomía, voluntad y deseo, y ha sido reconocida por autores contemporáneos.

El pensamiento de Bernardo se sitúa, además, en un cruce fecundo de tradiciones. Hereda de Agustín la centralidad de la interioridad, de Pseudo-Dionisio y el neoplatonismo cristiano la dialéctica de ascenso y unificación, y de la tradición monástica antigua las técnicas de discernimiento interior. Al mismo tiempo, influye decisivamente en corrientes posteriores, desde la Escuela Victorina⁷⁰ hasta la mística renana y la teología franciscana,

⁷⁰ La Escuela Victorina fue un influyente centro intelectual y espiritual del siglo XII vinculado a la abadía de San Víctor de París, caracterizado por la integración entre teología, filosofía, exégesis bíblica y experiencia contemplativa. Sus principales representantes, como Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor, desarrollaron una síntesis original entre razón y contemplación, proponiendo un modelo de conocimiento que articula el saber conceptual con la experiencia interior y la transformación de la conciencia. Esta escuela desempeñó un papel clave en la transición entre la teología monástica y la Escolástica, y tuvo una profunda influencia en la mística medieval y en las posteriores teorías occidentales de la interioridad.

configurando una línea de pensamiento que mantendrá viva la dimensión experiencial de la conciencia en Occidente.

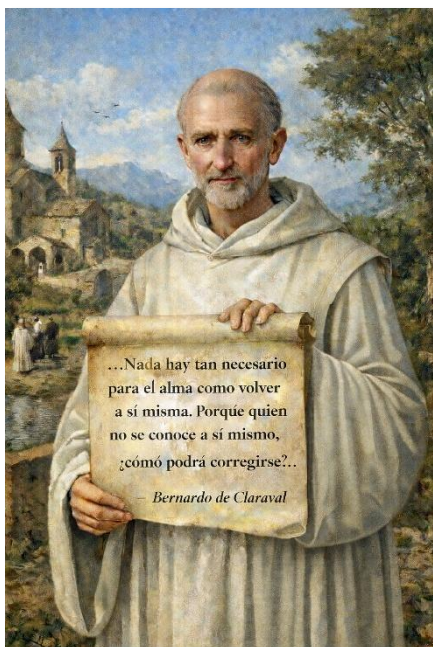
Cuando se examina su obra desde la perspectiva de los estudios contemporáneos sobre conciencia, las resonancias resultan notables. Su análisis de la vida afectiva conecta con la psicología fenomenológica y la neurociencia afectiva, que hoy reconocen la integración estructural entre emoción y cognición. Sus descripciones de estados contemplativos encuentran paralelos en investigaciones actuales sobre meditación y experiencia mística, como las realizadas por Andrew Newberg en el ámbito de la neurociencia contemplativa (Newberg, 2018). Asimismo, su concepción dinámica del sujeto resuena con enfoques procesuales de la filosofía contemporánea y con la psicología transpersonal.

Desde el punto de vista pedagógico y social, Bernardo no puede reducirse a la figura de un místico retirado del mundo. Intervino activamente en los conflictos políticos y eclesiales de su tiempo y elaboró una crítica lúcida de las estructuras de poder en *De consideratione*, dirigida al papa Eugenio III. Para él, la transformación interior y la responsabilidad histórica formaban una unidad inseparable. Esta integración entre contemplación y compromiso social conecta con enfoques actuales de educación crítica y concienciación, donde la formación de la conciencia no se limita al ámbito individual, sino que se orienta también hacia la transformación colectiva.

Por todo ello, Bernardo de Claraval merece un lugar central en cualquier reflexión sobre los fundamentos filosóficos de la conciencia. Su pensamiento ofrece una síntesis poco común entre rigor conceptual y profundidad experiencial, entre análisis psicológico y visión espiritual, entre transformación personal y compromiso histórico. En un contexto académico que tiende a fragmentar el saber y a separar teoría y experiencia, Bernardo propone una comprensión integral de la conciencia como proceso dinámico de realización humana, de apertura a la trascendencia y de construcción de sentido. Su legado no es solo un testimonio histórico, sino una fuente viva de inspiración para repensar hoy la conciencia como espacio de libertad, autoconocimiento, transformación y responsabilidad.

6.1.- Apuntes biográficos

Bernardo de Fontaine, conocido como Bernardo de Claraval, nació en 1090 en Fontaines-lès-Dijon, en Borgoña, dentro de una familia noble profun-



4 Bernardo de Claraval. Imagen reconstruida por IA (ChatGPT, 2026) basada en pinturas e iconografías públicas y reconocidas

damente religiosa. Recibió una sólida formación clásica y bíblica en la escuela de Saint-Vorles de Châtillon-sur-Seine, lo que marcaría su estilo literario y su capacidad teológica. La muerte temprana de su madre, Aleth de Montbard, influyó decisivamente en su vocación espiritual y le llevó a renunciar a una posible carrera social y política para ingresar en el monasterio cisterciense de Cîteaux hacia 1112-1113. Su carisma personal fue inmediato: entró acompañado de numerosos jóvenes, incluidos varios familiares, lo que impulsó el crecimiento de la joven orden.

En 1115, con apenas veinticinco años, fue enviado por el abad Esteban Harding a fundar la abadía de Claraval, en la región de Champagne, donde fue ordenado sacerdote y nombrado abad por Guillermo de Champeaux. Los primeros años estuvieron marcados por una austeridad extrema que dañó su salud, pero pronto Claraval se convirtió en uno de los centros monásticos más influyentes de Europa. Bernardo permaneció como abad hasta su muerte en 1153 y desde allí promovió una expansión sin precedentes del Císter, que llegó a contar con más de trescientas abadías, muchas de ellas directamente vinculadas a Claraval. Aunque no fue fundador de la orden, es considerado su figura emblemática y el principal artífice de su proyección espiritual y social, como subraya la Encyclopaedia Britannica⁷¹.

Su espiritualidad defendía la sencillez, el silencio y la contemplación frente al lujo monástico representado por Cluny. Esta postura quedó reflejada en su *Apología a Guillermo de Saint-Thierry*, donde criticó el exceso ornamental en los monasterios y defendió una arquitectura y una vida monástica sobrias, centradas en la oración y la Escritura. A pesar de su vocación contemplativa, Bernardo fue una figura pública de primer orden.

⁷¹ *St. Bernard of Clairvaux* Disponible en: < <https://www.britannica.com/biography/Saint-Bernard-of-Clairvaux> > Acceso: 28 ene. 2026,

Intervino decisivamente en el cisma de 1130 apoyando al papa Inocencio II, participó en debates doctrinales como el proceso contra Pedro Abelardo en el sínodo de Sens de 1141 y fue el gran predicador de la Segunda Cruzada en 1146, convocada por el papa Eugenio III. El fracaso militar de esta expedición le afectó profundamente, aunque él mismo interpretó este episodio como una prueba espiritual, tal como se desprende de su tratado *De consideratione* y de la documentación vaticana⁷².

Bernardo mantuvo una relación singular con Eugenio III, antiguo discípulo suyo y primer papa cisterciense. A petición del pontífice escribió *De consideratione*, obra en la que reflexiona sobre el ejercicio del poder eclesial desde la interioridad, la humildad y el autoconocimiento, presentando un ideal de liderazgo basado más en la virtud que en la autoridad externa, como analiza García (2023) en Dialnet. También tuvo un papel decisivo en la legitimación de la Orden del Temple mediante su tratado *Elogio de la nueva milicia*, donde justificó teológicamente la figura del monje-guerrero y apoyó la expansión templaria por Europa, según documenta Pereira (2026).

Entre sus obras espirituales destacan *Sobre el amor de Dios*, donde formula su célebre doctrina de los cuatro grados del amor, resumida en la frase «la medida de amar a Dios es amarlo sin medida», y *Sobre los grados de la humildad y de la soberbia*, que presenta el camino interior como un ascenso progresivo hacia la verdad mediante la humildad. Su obra más extensa y personal son los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, redactados durante los últimos veinte años de su vida, en los que desarrolla una mística del amor entre Cristo y el alma con un lenguaje poético y profundamente afectivo, considerado una de las cumbres de la espiritualidad medieval. A este conjunto se suman tratados teológicos, centenares de sermones litúrgicos y más de quinientas cartas, que constituyen una fuente esencial para comprender la vida religiosa y política del siglo XII.

Bernardo murió el 20 de agosto de 1153 en Claraval, agotado por una vida de intensa actividad espiritual y pastoral. Fue canonizado en 1174 y proclamado Doctor de la Iglesia en 1830. Conocido como el «*Doctor Melifluo*» por la belleza y dulzura de su estilo, es considerado uno de los grandes maestros de la mística cristiana occidental. Su influencia se extendió desde los místicos medievales hasta figuras como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y

⁷² Disponible en: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html> Acceso 28 ene. 2026.

sigue siendo valorado hoy como un modelo de integración entre contemplación profunda y compromiso histórico.

6.2.- Aportaciones fundamentales

Bernardo de Claraval, abad cisterciense y Doctor de la Iglesia conocido como el *Doctor Melifluo*, fue designado en su época como «la conciencia de su tiempo» por su extraordinaria capacidad de discernimiento y su profunda comprensión del alma humana. Su pensamiento representa una síntesis magistral entre la tradición patristica, especialmente agustiniana, y una experiencia mística personal que articula de manera única los procesos de autoconocimiento, transformación interior y desarrollo de la conciencia. Sus obras principales —*De diligendo Deo* (Sobre el amor de Dios), *De gradibus humilitatis et superbiae* (Sobre los grados de humildad y soberbia), *De gratia et libero arbitrio* (Sobre la gracia y el libre albedrío) y los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*— constituyen un corpus doctrinal esencial para comprender la naturaleza y el desarrollo de la conciencia humana desde una perspectiva integral que une psicología, espiritualidad y pedagogía transformadora.

6.2.1.- El autoconocimiento como fundamento de la conciencia

Bernardo de Claraval desarrolla una doctrina del autoconocimiento que constituye el punto de partida esencial para todo desarrollo de la conciencia. En su tratado *De gradibus humilitatis et superbiae*, escrito hacia 1125, establece que el conocimiento de sí mismo es la primera verdad que debe conquistar el ser humano. El abad cisterciense define la humildad como «*una virtud que incita al hombre a autorrebajarse ante el verdadero conocimiento de sí mismo*» (*verissima cognitio*). Este concepto resulta revolucionario porque vincula directamente la virtud moral con un proceso cognitivo: la humildad no es simple modestia externa, sino el fruto de una conciencia lúcida de la propia realidad interior (Bernardo de Claraval, 2000).

San Bernardo articula tres grados de verdad que corresponden a niveles progresivos de conciencia: la verdad de sí mismo, la verdad de los otros y la verdad en sí misma. Como señala en sus sermones: «*La primera genera humildad, la segunda compasión, la tercera contemplación*». Este esquema tripartito anticipa notablemente desarrollos posteriores de la psicología profunda y la pedagogía transformadora, al mostrar que el conocimiento de

uno mismo abre la puerta al conocimiento empático del otro y, finalmente, al conocimiento de lo trascendente (Bernardo de Claraval, 1998).

Una de sus afirmaciones más penetrantes sobre el autoconocimiento sostiene: *«El desconocimiento propio genera soberbia; pero el desconocimiento de Dios genera desesperación»*. Esta formulación establece una dialéctica fundamental: la ignorancia de sí mismo produce inflación del ego, mientras que la ignorancia de lo trascendente conduce al nihilismo. El desarrollo equilibrado de la conciencia requiere, por tanto, un doble movimiento de interiorización y apertura. Bernardo descubrió lo que la psicología moderna confirmaría: *«que la verdad propia lleva a la verdad ajena, que la aceptación incondicional de sí es condición básica para la aceptación incondicional del otro»*⁷³.

La importancia pedagógica de esta doctrina reside en que conocerse a sí mismo sin escapatoria, sin tratar de justificarse, ya es amarse a sí mismo. Es la verdad básica, de la que nace una cierta misericordia hacia el propio ser frágil, y uno se va despegando de su autosuficiencia (Bernardo de Claraval; 2000). Este proceso de desidentificación del ego inflado constituye la condición de posibilidad para todo crecimiento auténtico de la conciencia.

6.2.2.- Los cuatro grados del amor como itinerario de la conciencia

En su tratado *De diligendo Deo* (c. 1126), Bernardo desarrolla una teoría evolutiva del amor que constituye simultáneamente una fenomenología de los estados de conciencia. Los cuatro grados representan etapas progresivas de expansión y purificación de la conciencia, desde el narcisismo inicial hasta la unión transformadora. Esta escala espiritual ha sido reconocida como una de las más influyentes en la mística católica y en la espiritualidad contemplativa, siendo fundamental para entender el camino de perfección cristiana⁷⁴.

El primer grado corresponde a la conciencia egocéntrica: *«Como la naturaleza es tan frágil y enfermiza, la propia necesidad le impulsa a amarse, en primer lugar, a sí misma. Es el amor carnal, por el cual el hombre*

⁷³ Fuente: Psicología.com. *Citas de Bernardo de Claraval*. Disponible en: <<https://www.psicologia.com/?citas=885>> Acceso: 28 ene. 2026.

⁷⁴ Fuente: Bibliotecatolica. *Sobre el amor a Dios. San Bernardo de Claraval*. Disponible en: <<https://www.bibliotecatolica.com/es/san-bernardo-de-claraval/sobre-el-amor-a-dios>> Acceso: 28 ene. 2026.

se ama a sí mismo antes que a ninguna otra cosa»⁷⁵. Este estado de conciencia, aunque necesario como punto de partida, representa una forma de ceguera ontológica donde el sujeto permanece encerrado en sus propias necesidades y deseos, incapaz de percibir realidades que trascienden su ego inmediato

El segundo grado marca el despertar de una conciencia relacional interesada: *«El hombre ama ya a Dios, pero todavía por sí mismo, no por Él. Es una gran prudencia comprender lo que uno puede por sí mismo, y lo que puede con la ayuda de Dios»*⁷⁶. En este nivel, la conciencia comienza a abrirse más allá del ego, pero mantiene una orientación utilitaria: se busca lo trascendente en función de los propios beneficios. El individuo reconoce su dependencia, pero aún no ha superado la estructura egocéntrica fundamental.

El tercer grado representa una transformación cualitativa de la conciencia: *«La continua indigencia obliga al hombre a recurrir a Dios con súplicas incesantes. Esta costumbre crea una satisfacción. Y la satisfacción permite experimentar cuán suave es el Señor»*⁷⁷. Aquí se produce lo que podríamos denominar una inversión del centro de gravedad de la conciencia: el sujeto comienza a amar *«no por sí mismo, sino por Él»*. Esta forma de amor desinteresado implica una reestructuración profunda de la personalidad donde el ego deja de ser el centro organizador de la experiencia.

El cuarto grado constituye la culminación del proceso: *«Dichoso quien ha merecido llegar hasta el cuarto grado, en el que el hombre sólo se ama a sí mismo por Dios. [...] Olvidado por completo de sí, y totalmente perdido, se lanza sin reservas hacia Dios»*⁷⁸. Bernardo describe esta experiencia de manera extraordinaria: *«¿Cuándo experimentará el alma un amor divino tan grande y embriagador que, olvidada de sí y estimándose como cacharro inútil, se lance sin reservas a Dios y, uniéndose al Señor, sea un espíritu con*

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

Él?»⁷⁹ Este estado de conciencia unitiva representa lo que la tradición mística denomina *deificatio* o divinización: «*Amar así es estar ya divinizado*»⁸⁰

6.2.3.- La dignidad del alma como imagen y semejanza divina

Bernardo desarrolla una antropología de la conciencia basada en la doctrina bíblica de la *imago Dei*. Esta concepción fundamenta la dignidad ontológica del ser humano y explica su capacidad de autoconciencia y trascendencia. El abad cisterciense afirma: «*¿Quién, por impío que sea, podrá siquiera concebir que la dignidad humana, tan refulgente en el alma, haya podido ser creada por otro ser distinto al que dice en el Génesis: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza?*»⁸¹. Esta dignidad constitutiva no depende de méritos personales sino que pertenece a la estructura misma de la conciencia humana.

Bernardo distingue cuidadosamente entre imagen y semejanza: mientras la imagen es inalienable, la semejanza puede perderse por el pecado y recuperarse mediante la transformación interior. «*[El hombre] se reviste de la imagen divina que lleva en sí mismo, con la semejanza que le conviene, y vuelve a recobrar su hermosura original*». Este proceso de restauración de la semejanza constituye precisamente el desarrollo de la conciencia: «*Hace falta una restauración de la semejanza divina mediante una reeducación en el amor*»⁸².

Para Bernardo de Claraval, el ser humano posee una dignidad singular que se fundamenta ante todo en el libre albedrío, por el cual se distingue de las demás criaturas y es capaz de gobernar sus propios actos. Esta dignidad es reconocida por la inteligencia, que permite al alma comprender que no se trata de una posesión autónoma, sino de un don recibido del Creador. A su vez, la virtud no se limita a ordenar la conducta exterior, sino que impulsa

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Fuente: *San Bernardo de Claraval. Cartas de San Bernardo*. Disponible en: <<https://omesbc.wordpress.com/tag/cartas-de-san-bernardo/>> Acceso: 28 ene. 2026.

⁸¹ Fuente: *San Bernardo de Claraval. Frases de San Bernardo de Claraval*. Disponible en: <<https://omesbc.wordpress.com/tag/frases-de-san-bernardo-de-claraval/>> Acceso: 28 ene. 2026.

⁸² Fuente: Estudios. Salmanticensis 54, 2007. *Seguimiento de Cristo y moral cristiana en San Bernardo*. Disponible en: <<https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000029704&name=00000001.original.pdf>> Acceso: 28 ene. 2026.

interiormente al ser humano a buscar a Dios con perseverancia y a adherirse a Él por el amor, culminando así el movimiento natural del alma hacia su origen. Esta antropología ofrece un marco comprensivo para entender las dimensiones volitiva, cognitiva y afectiva de la conciencia humana.

6.2.4.- El libre albedrío y la gracia en la dinámica de la conciencia

En su tratado *De gratia et libero arbitrio*, Bernardo aborda una de las cuestiones más complejas de la antropología: la relación entre libertad humana y acción divina en el desarrollo de la conciencia. Su solución resulta extraordinariamente equilibrada y anticipadora de debates posteriores. Afirma: «*No es cierto que la gracia haga una parte de la obra y la libertad haga la otra parte; cada una de las dos lo hace todo. La libertad hace la totalidad de la obra y lo mismo hace la gracia. Todo se hace en la libertad y todo se hace por la gracia*»⁸³. Este pasaje es central porque Bernardo formula una teoría no dualista de la acción humana, donde la conciencia no es anulada por la gracia ni la gracia sustituye a la libertad. Ambas actúan plenamente sin dividirse el acto. Esta visión anticipa modelos contemporáneos de cooperación entre determinación y agencia, y es clave para comprender su antropología espiritual.

Bernardo analiza también la responsabilidad moral vinculada a la libertad: «*Pecó porque era libre. Y era libre por su libertad de elección, la cual le otorga la posibilidad de pecar. La culpa de esto no está en el que se la dio, sino en el que abusó de ella. [...] Por eso la caída del pecador no se debe atribuir a la facultad de poder hacerlo, sino al vicio de la voluntad*»⁸⁴. Esta distinción entre libertad como capacidad y su uso efectivo resulta crucial para comprender la dinámica de la conciencia: poseemos la libertad de desarrollarnos o estancarnos, y esta libertad constituye simultáneamente nuestra grandeza y nuestra responsabilidad.

⁸³ Fuente: BERNARDO DE CLARAVALL. Sobre la gracia y el libre albedrío. En *Obras completas (Vol. II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

⁸⁴ Ibidem.

6.2.5.- La experiencia mística y el conocimiento por connaturalidad

Bernardo de Claraval es reconocido como uno de los grandes místicos de la tradición cristiana, y su descripción de la experiencia interior constituye una fenomenología literal de los estados alterados de conciencia. En uno de sus textos más célebres testimonia: *«El Verbo ha estado en mí, y más de una vez. Aunque ha entrado frecuentemente, no siempre he tenido conciencia de su llegada. Pero yo le he sentido en mí, y recuerdo su presencia... Me ha elevado a la parte superior de mí mismo; y aún más arriba reina el Verbo. Explorador curioso, he descendido al fondo de mí mismo y lo he hallado aún más bajo. He mirado afuera; y Lo he visto más allá de todo. He mirado en el interior; y Él me es más íntimo que yo mismo»*⁸⁵

Esta descripción fenomenológica revela varios aspectos fundamentales de la conciencia expandida: la intermitencia de los estados superiores, la presencia de niveles transpersonales, la paradoja de lo trascendente como más íntimo que la propia intimidad, y la transformación que estas experiencias producen. Bernardo continúa: *«Cuando entra en mí, el Verbo me da a conocer su presencia por algún movimiento, por alguna sensación: solamente el secreto temblor de mi corazón lo descubre. Mis vicios emprenden la fuga, mis aficiones carnales son señoreadas; mi alma se renueva, el hombre interior se renueva»* (Bernardo de Claraval; 1998. Sermón 74).

El abad de Claraval distingue claramente entre conocimiento especulativo y conocimiento experiencial o por connaturalidad: *«No pienses que son mis palabras las que te van a descubrir esta realidad. Sólo el Espíritu lo revela. En vano consultarás libros, busca más bien la experiencia. Es una Sabiduría cuyo valor desconoce el hombre. Surge de lo profundo. [...] No lo enseña la erudición, sino la Unción, no lo comprende la ciencia, sino la conciencia»*. Esta distinción entre ciencia y conciencia (*scientia* y *conscientia*) resulta fundamental: existe un modo de conocer que trasciende la razón discursiva y que solo se alcanza mediante la transformación del propio ser⁸⁶

⁸⁵ Fuente: *San Bernardo de Claraval*. Disponible en: https://mercaba.org/DOCTORES/BERNARDO/san_bernardo_de_claraval.htm > Acceso: 28 ene. 2026.

⁸⁶ Fuente: *San Bernardo de Claraval. Síntesis de la doctrina espiritual de San Bernardo de Claraval (parte 5)*, 2010. Disponible en:

6.2.6.- La conversión como proceso de transformación de la conciencia

En su tratado *Sobre la conversión*, Bernardo desarrolla una psicología de la transformación interior que anticipa notablemente las teorías modernas del cambio psicológico. La conversión, tal como él la entiende, «*es el resultado de una escucha de la Palabra de Dios que habla en el interior de la conciencia, y a cuya luz la razón indaga en la memoria, lee en el libro de la conciencia buscando en ella todo lo que no es conforme a Dios: las pasiones del alma, nuestra mentira y nuestro vestido sucio*»⁸⁷. Este proceso implica lo que hoy llamaríamos una revisión autobiográfica crítica a la luz de criterios trascendentes.

Bernardo describe la actitud necesaria para este proceso: «*Mientras el curioso no se ocupa de su estado interior, el que entra en sí mismo y guarda su corazón, escucha la voz de la conciencia: Abrid el oído de vuestro corazón a esta voz interior y escuchad atentos a Dios*»⁸⁸. La contraposición entre curiosidad externa y atención interior señala dos modalidades fundamentales de la conciencia: la dispersa y la recogida. Solo la segunda permite acceder a las dimensiones más profundas del ser.

Particularmente significativa resulta la comprensión bernardiana del deseo como motor del desarrollo de la conciencia. Frente a la tradición estoica que busca eliminar las pasiones, Bernardo propone su reorientación: «*El hombre no puede vivir sin pasiones, no las mates en ti; se trata de vencerlas encauzándolas y siendo tú el Señor sobre ellas*». Esta doctrina de la transformación de las pasiones —no su supresión— constituye una intuición psicológica profunda que conecta con las teorías contemporáneas de la sublimación y la integración de la sombra. Como afirma el propio Bernardo: «*El deseo o amor es una fuerza de la naturaleza, cuya calidad está determinada por el objeto hacia el que se inclina*»⁸⁹.

<<https://omesbc.wordpress.com/2010/05/07/sintesis-de-la-doctrina-espiritual-de-san-bernardo-de-claraval-parte-5/>> Acceso: 28 ene. 2026.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Fuente: *San Bernardo. Libro sobre el Amor a Dios*. Monasterio Cisterciense Santa María la Real de Villamayor de los Montes -Burgos, España- Disponible en: <<https://www.monasteriodevillamayor.com/es/contenido/?iddoc=343>> Acceso: 28 ene. 2026.

6.2.7.- La contemplación como integración de acción y conciencia

La vida de Bernardo representa una síntesis excepcional entre contemplación y acción que ofrece un modelo para la integración de los distintos niveles de conciencia. Como observa Jean Leclercq: «*Se mezcla en la acción, pero no abandona su contemplación; ha recibido el don de conciliarlas de otra manera que por la alternancia: por la fusión de la una en la otra*» (Sáenz; 2005, p. 20-21). Esta capacidad de mantener simultáneamente la conciencia contemplativa y la acción eficaz en el mundo constituye el ideal de desarrollo integral que propone el abad cisterciense.

En sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Bernardo desarrolla el tema del desposorio místico como imagen de la unión del alma con lo divino y, por extensión, de la integración de la conciencia. «*La Iglesia ha abrazado estrechamente a su Esposo divino, dejándose impregnar de lo divino y dejando que el Amado habite en ella*». Esta imagen nupcial expresa el carácter relacional de la conciencia plenamente desarrollada: no se trata de absorción o fusión indiferenciada, sino de unión que mantiene y potencia la distinción personal.

Benedicto XVI sintetizó la aportación de Bernardo afirmando: «*Sin una profunda fe en Dios, alimentada por la oración y por la contemplación, por una relación íntima con el Señor, nuestras reflexiones sobre los misterios divinos corren el riesgo de ser un vano ejercicio intelectual, y pierden su credibilidad. La teología remite a la ciencia de los santos, a su intuición de los misterios del Dios vivo, a su sabiduría, don del Espíritu Santo*» (Benedicto XVI, 2009). Esta observación subraya que para Bernardo el desarrollo de la conciencia no es primariamente un asunto intelectual sino experiencial y transformador.

6.2.8.- Significado y actualidad de sus aportaciones

Las aportaciones de Bernardo de Claraval al conocimiento de la conciencia mantienen una vigencia notable para la reflexión contemporánea. Su doctrina del autoconocimiento como fundamento de todo desarrollo interior anticipa descubrimientos de la psicología profunda. Su escala de los cuatro grados del amor ofrece un modelo evolutivo de la conciencia que integra dimensiones afectivas, cognitivas y volitivas. Su antropología de la imagen y semejanza divina fundamenta la dignidad de la conciencia humana y su capacidad de trascendencia. Su equilibrada síntesis entre libertad y gracia

supera los falsos dilemas del determinismo y el voluntarismo. Su fenomenología de la experiencia mística describe estados de conciencia que la investigación contemporánea comienza a cartografiar. Y su modelo de integración entre contemplación y acción responde a una necesidad permanente del ser humano.

Como señala un análisis contemporáneo: «*En tiempos de amor líquido, de relaciones efímeras y utilitarias, San Bernardo nos ofrece una pedagogía del amor basada en la interioridad, la constancia y la gratuidad. Su cuarto grado de amor puede parecer utópico, pero funciona como faro ético y espiritual. (...) El amor no es solo un afecto sino un modo de ser, un ascenso hacia lo Otro que transforma al sujeto*»⁹⁰. Esta observación subraya la dimensión transformadora y liberadora de la doctrina bernardiana para nuestro tiempo.

La obra de Bernardo de Claraval constituye, en definitiva, un patrimonio de sabiduría sobre la naturaleza, características y desarrollo de la conciencia humana que merece ser redescubierto e integrado en los proyectos contemporáneos de educación integral y desarrollo humano. Su síntesis de rigor analítico y profundidad experiencial, de tradición recibida y originalidad creadora, de contemplación y compromiso activo, ofrece un modelo inspirador para toda Pedagogía de la Conciencia.

6.3.- Correlatos contemporáneos

Bernardo de Claraval (1090-1153) representa una de las figuras más influyentes del pensamiento medieval, cuya obra trasciende los límites de la teología para adentrarse en territorios que hoy reconoceríamos como psicología de la conciencia y fenomenología de la experiencia interior. Abad de Clairvaux y Doctor de la Iglesia, Bernardo desarrolló a lo largo de sus escritos una sofisticada cartografía del alma humana que, como ha señalado Bernard McGinn en su monumental obra *Los fundamentos de la mística* (1994), constituye uno de los sistemas más elaborados de introspección psicológica de todo el período medieval. Su aproximación al autoconocimiento, los estados afectivos y la transformación interior presenta

⁹⁰ Fuente: DI LEO, Stefania. *Análisis crítico del Tratado del Amor de Dios de San Bernardo de Claraval*. Crear en Salamanca, 2025. Disponible en: <https://www.creaensalamanca.com/analisis-critico-de-tratado-del-amor-de-dios-de-san-bernardo-de-claraval-por-estefania-di-leo/> > Acceso: 28 ene. 2026.

notables resonancias con desarrollos contemporáneos en neurociencia afectiva, psicología contemplativa y teorías del desarrollo de la conciencia.

La relevancia de Bernardo para el estudio contemporáneo de la conciencia radica en su insistencia en que el camino hacia cualquier forma de conocimiento superior debe comenzar necesariamente por el autoconocimiento. Esta intuición fundamental, expresada con claridad en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, anticipa lo que autores como Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch denominaron en su obra *De cuerpo presente* (1992) el giro hacia la experiencia en primera persona como dato irreductible de cualquier ciencia de la mente. El abad cisterciense comprendió que la conciencia no puede estudiarse adecuadamente desde una perspectiva puramente objetivante, sino que requiere una investigación fenomenológica rigurosa de la propia experiencia.

6.3.1.- El autoconocimiento como fundamento: correlatos con la metacognición

Una de las contribuciones más significativas de Bernardo de Claraval al estudio de la conciencia es su elaborada doctrina del autoconocimiento. En el segundo de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Bernardo establece con meridiana claridad que quien no se conoce a sí mismo permanece incapaz de conocer verdaderamente cualquier otra realidad. Esta afirmación, que podría parecer un simple eco del antiguo precepto delfico, adquiere en manos del cisterciense una profundidad psicológica notable. Como ha analizado Jean Leclercq en *Bernard de Clairvaux* (1989), el autoconocimiento bernardiano no consiste en una mera introspección pasiva, sino en un proceso activo y dinámico de atención sostenida hacia los propios movimientos interiores.

Esta concepción del autoconocimiento presenta correlatos significativos con lo que la psicología cognitiva contemporánea denomina metacognición. John Flavell, quien introdujo este concepto en su artículo seminal de 1979 publicado en *American Psychologist*, definió la metacognición como el conocimiento y la regulación de los propios procesos cognitivos (Flavell; 1979). La intuición de Bernardo de que el alma debe aprender a observarse a sí misma en sus operaciones anticipa esta comprensión contemporánea de que la conciencia posee una dimensión reflexiva irreductible. Más aún, la insistencia del abad en que este autoconocimiento debe cultivarse mediante prácticas sistemáticas resuena con los hallazgos de investigadores como Amishi Jha, cuyo trabajo sobre atención y metacognición, publicado en *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience* (2007), ha demostrado que

las capacidades metacognitivas pueden entrenarse mediante prácticas contemplativas.

El tratado *De Consideratione*, escrito por Bernardo para el papa Eugenio III, desarrolla con mayor extensión esta psicología del autoconocimiento. El término latino *consideratio* designa en este contexto una forma de atención contemplativa que el sujeto dirige hacia sí mismo y hacia la realidad circundante. Como ha señalado Étienne Gilson en *La teología mística de San Bernardo* (2019), esta consideración bernardiana constituye un método sistemático de investigación interior que procede mediante grados sucesivos de profundización. El primer movimiento de la consideración se dirige hacia el propio sujeto, el segundo hacia lo que está por debajo de él, el tercero hacia lo que está a su alrededor, y el cuarto hacia lo que lo trasciende. Esta estructura gradual del autoconocimiento encuentra eco en modelos contemporáneos como el propuesto por Clare Graves y posteriormente desarrollado por Don Beck y Christopher Cowan en *Spiral Dynamics* (1996), donde la conciencia evoluciona a través de niveles sucesivos de complejidad y amplitud.

6.3.2.- Los grados del amor y el desarrollo de la conciencia

La obra *De Diligendo Deo* (Sobre el amor de Dios) constituye probablemente la contribución más original de Bernardo a la psicología de la conciencia. En este tratado, el abad cisterciense describe cuatro grados o etapas del amor que representan simultáneamente niveles de desarrollo de la conciencia. El primer grado corresponde al amor de sí mismo por sí mismo, una forma de conciencia centrada exclusivamente en las propias necesidades y deseos. El segundo grado emerge cuando el sujeto comienza a amar a Dios, pero todavía motivado por el beneficio propio. En el tercer grado, el amor se purifica y el sujeto ama a Dios por Dios mismo, no por las ventajas que pueda obtener. Finalmente, el cuarto grado representa una transformación radical de la conciencia en la que el sujeto llega a amarse a sí mismo únicamente por Dios y en Dios.

Esta progresión del amor propio hacia formas cada vez más descentradas y expandidas de conciencia presenta notables paralelos con las teorías contemporáneas del desarrollo psicológico y espiritual. Robert Kegan, en su influyente obra *El yo en evolución* (1994a), describe un proceso similar de desarrollo en el que la conciencia transita desde formas egocéntricas hacia niveles de mayor complejidad y descentramiento. Cada transición implica una diferenciación respecto al nivel anterior, de modo que lo que antes era sujeto

se convierte en objeto de una nueva forma de conciencia más inclusiva. La descripción bernardiana del paso desde el amor de sí mismo hacia el amor que trasciende el yo anticipa esta comprensión contemporánea del desarrollo como un proceso de sucesivas diferenciaciones e integraciones.

Ken Wilber, en su modelo integral desarrollado extensamente en obras como *Psicología Integral* (1994), ha propuesto una síntesis de las tradiciones contemplativas orientales y occidentales con la psicología del desarrollo. Su descripción de los niveles transpersonales de conciencia, donde el sujeto trasciende la identificación exclusiva con el ego sin destruirlo, resuena profundamente con el cuarto grado del amor bernardiano. En ambos casos, se describe una transformación en la que la conciencia individual no se aniquila sino que se integra en una identidad más amplia. Como ha señalado Jorge Ferrer en *Espiritualidad creativa* (Ferrer, 2003), estas convergencias entre la mística medieval y la psicología transpersonal sugieren que los contemplativos de diferentes épocas y tradiciones han cartografiado territorios experienciales similares.

6.3.3.- La psicología afectiva de Bernardo y la neurociencia de las emociones

Uno de los aspectos más distintivos del pensamiento de Bernardo de Claraval es el lugar central que otorga a los afectos en la vida de la conciencia. A diferencia de tradiciones que privilegian el intelecto como facultad suprema, Bernardo sostiene que el amor constituye la forma más elevada de conocimiento. En sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, el abad desarrolla una compleja fenomenología de los estados afectivos, distinguiendo entre diferentes cualidades y grados de experiencia emocional. Como ha analizado Michael Casey en *Athirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs* (1988), esta psicología afectiva bernardiana anticipa desarrollos contemporáneos que reconocen la dimensión cognitiva de las emociones.

La neurociencia afectiva contemporánea ha confirmado la intuición bernardiana de que los afectos no son meros epifenómenos de la vida mental sino componentes constitutivos de la conciencia. Antonio Damasio, en obras como *El error de Descartes* (1994) y *En busca de Spinoza* (2005), ha demostrado que las emociones desempeñan un papel crucial en los procesos de razonamiento y toma de decisiones. Su concepto de marcadores somáticos describe cómo los estados corporales asociados a las emociones guían la cognición de maneras que escapan a la conciencia explícita. La insistencia de

Bernardo en que el amor proporciona un acceso a la realidad que el intelecto solo no puede alcanzar resuena con estos hallazgos neurocientíficos sobre la inteligencia emocional.

Jaak Panksepp, en su obra *Affective Neuroscience* (1998), identificó varios sistemas emocionales básicos que constituyen lo que denominó el proto-yo afectivo. Estos sistemas, que incluyen el SEEKING (búsqueda), el CARE (cuidado) y el PANIC/GRIEF (pánico/duelo), representan formas primarias de conciencia que preceden evolutivamente a las capacidades cognitivas superiores. La descripción bernardiana del deseo como motor fundamental de la vida psíquica presenta afinidades significativas con el sistema SEEKING de Panksepp, entendido como una disposición básica hacia la exploración y la búsqueda de significado. En ambos casos, el afecto aparece no como un añadido posterior a una conciencia fundamentalmente cognitiva, sino como su raíz más profunda.

6.3.4.- Humildad y autoengaño: correlatos con la psicología cognitiva

El tratado *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* (Sobre los grados de humildad y soberbia) constituye una de las obras más psicológicamente penetrantes de Bernardo de Claraval. En este texto, el abad describe con extraordinaria precisión los mecanismos mediante los cuales el sujeto se engaña a sí mismo y construye una imagen distorsionada de la realidad. Los doce grados de la soberbia que Bernardo enumera representan formas progresivas de autoengaño que alejan a la conciencia de la verdad sobre sí misma.

La investigación contemporánea sobre sesgos cognitivos ha documentado extensamente las tendencias sistemáticas del pensamiento humano hacia la distorsión y el autoengaño. Daniel Kahneman, en *Pensar rápido, pensar despacio* (2012), describe cómo el sistema cognitivo rápido e intuitivo genera juicios que frecuentemente se desvían de la racionalidad. Los sesgos de confirmación, de autoservicio y de exceso de confianza que la psicología cognitiva ha identificado corresponden notablemente a los grados de soberbia que Bernardo describe. La curiosidad vana, la ligereza de espíritu, la alegría necia y la jactancia que el abad enumera pueden interpretarse como manifestaciones medievales de estos mismos patrones cognitivos distorsionados.

La propuesta bernardiana de la humildad como antídoto contra el autoengaño presenta también correlatos significativos con desarrollos recientes en psicología positiva. La humildad que Bernardo describe no consiste en una autodenigración patológica sino en una percepción más ajustada de la propia realidad, lo que los investigadores contemporáneos denominan humildad intelectual.

6.3.5.- La experiencia mística y los estados de conciencia

Los escritos de Bernardo de Claraval contienen algunas de las descripciones más detalladas de experiencias místicas en toda la literatura cristiana medieval. En el sermón 74 sobre el Cantar de los Cantares, el abad relata sus propias experiencias de lo que denomina visitaciones divinas, caracterizadas por una transformación radical del estado de conciencia ordinario. Estas descripciones presentan notable precisión fenomenológica, detallando los aspectos cognitivos, afectivos y perceptuales de estas experiencias extraordinarias. Como ha analizado Bernard McGinn en *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (1991-2017), Bernardo inaugura en Occidente una tradición de literatura mística caracterizada por el esfuerzo sistemático de articular experiencias que desafían las categorías del lenguaje ordinario.

La investigación neurocientífica contemporánea sobre estados alterados de conciencia ha comenzado a iluminar los correlatos neurales de experiencias similares a las que Bernardo describe. Andrew Newberg y sus colaboradores, en estudios publicados en *Psychiatry Research: Neuroimaging* y sintetizados en obras como *Why God Won't Go Away* (2002), han utilizado técnicas de neuroimagen para estudiar el cerebro durante estados de meditación profunda y oración contemplativa. Sus hallazgos sugieren que estas experiencias implican cambios significativos en la actividad de regiones cerebrales asociadas con el sentido de los límites corporales y la orientación espacial. Las descripciones bernardianas de estados en los que el sujeto pierde la conciencia de sí mismo como entidad separada encuentran así un posible correlato neurocientífico.

Más recientemente, la investigación sobre estados inducidos por sustancias psicodélicas ha proporcionado nuevas perspectivas sobre las experiencias místicas. Roland Griffiths y sus colaboradores, en estudios publicados en *Psychopharmacology* (2006, 2011) y *Journal of Psychopharmacology* (2016), han demostrado que sustancias como la

psilocibina pueden ocasionar experiencias que los participantes describen como profundamente significativas y que presentan características similares a las experiencias místicas clásicas. Robin Carhart-Harris ha propuesto en *Frontiers in Human Neuroscience* (2014) la hipótesis del cerebro entrópico, según la cual estos estados implican un incremento de la entropía en la actividad cerebral que permite el acceso a modos de cognición habitualmente inhibidos. Aunque Bernardo obviamente no utilizó sustancias psicodélicas, esta investigación sugiere que las experiencias que describe pueden corresponder a estados cerebrales específicos accesibles también mediante prácticas contemplativas intensivas.

6.3.6.- El cuerpo en la experiencia espiritual

Aunque Bernardo de Claraval pertenece a una tradición frecuentemente acusada de dualismo y desprecio del cuerpo, una lectura cuidadosa de sus textos revela una concepción mucho más matizada. En sus sermones y tratados, el abad reconoce repetidamente el papel del cuerpo en la experiencia espiritual, describiendo cómo los estados interiores se manifiestan en sensaciones corporales y cómo ciertas posturas y prácticas físicas pueden facilitar la transformación de la conciencia. Como ha señalado ¹, los autores medievales concebían la relación entre cuerpo y alma de maneras que difieren significativamente del dualismo cartesiano posterior.

Esta atención al cuerpo en la experiencia espiritual presenta afinidades con el paradigma de la cognición encarnada que ha emergido en las ciencias cognitivas contemporáneas. Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, en la obra ya mencionada (1992), argumentaron que la cognición no puede comprenderse adecuadamente como un proceso que ocurre exclusivamente en el cerebro, sino que involucra constitutivamente al cuerpo y su interacción con el ambiente. Esta perspectiva ha sido desarrollada posteriormente por autores como Shaun Gallagher en *Cómo el cuerpo modela la mente* (2006), quien ha demostrado cómo la experiencia corporal estructura la cognición de maneras fundamentales.

La tradición cisterciense que Bernardo representa prestaba notable atención a las condiciones corporales de la práctica contemplativa. El régimen de alimentación, sueño, trabajo manual y liturgia que estructuraba la vida monástica puede interpretarse como un reconocimiento implícito de que la transformación de la conciencia requiere una transformación correlativa de los hábitos corporales. Esta intuición encuentra confirmación en la investigación contemporánea sobre interocepción, la percepción de los

estados corporales internos. Hugo Critchley y sus colaboradores han publicado numerosos estudios, incluyendo artículos en *Nature Neuroscience* (2004) y *Current Biology* (2013), demostrando que la capacidad interoceptiva se asocia con mayor conciencia emocional y mejor regulación afectiva. Las prácticas contemplativas que Bernardo recomendaba pueden haber funcionado en parte mediante el cultivo de esta sensibilidad interoceptiva.

6.3.7.- Deseo, carencia y motivación: correlatos psicodinámicos

La psicología de Bernardo de Claraval otorga un lugar central al deseo como fuerza motriz de la vida humana. En su antropología, el ser humano aparece como constitutivamente caracterizado por una carencia fundamental que lo impulsa hacia la búsqueda de plenitud. Esta concepción del deseo como motor de la vida psíquica presenta notables afinidades con tradiciones psicodinámicas que, desde Freud hasta el pensamiento contemporáneo, han situado el deseo en el centro de su comprensión del psiquismo.

La descripción bernardiana del deseo presenta paralelos particularmente significativos con la teoría de Jacques Lacan, quien reformuló el psicoanálisis freudiano situando el deseo como categoría central. Para Lacan, según desarrolla en sus seminarios recopilados en *Escritos* (2005), el deseo humano se caracteriza por su carácter metonímico: siempre apunta más allá de cualquier objeto particular hacia algo que permanece inaprensible. Esta estructura del deseo como orientado hacia un objeto siempre diferido resuena con la descripción bernardiana del anhelo humano que ninguna satisfacción mundana puede colmar. En ambos casos, la carencia constitutiva del sujeto aparece no como un defecto a superar sino como la condición misma de la vida psíquica y su dinamismo.

Desde una perspectiva diferente, la Psicología Humanista ha desarrollado también teorías del deseo y la motivación que presentan afinidades con el pensamiento bernardiano. Abraham Maslow, en *Hacia una psicología del ser* (2005), propuso su conocida jerarquía de necesidades que culmina en la autorrealización y las experiencias cumbre. Carl Rogers, en *El proceso de convertirse en persona* (1981), describió una tendencia actualizadora que impulsa al organismo hacia la realización de sus potencialidades. Estas concepciones de una motivación orientada hacia el crecimiento y la trascendencia resuenan con la descripción bernardiana del deseo como ordenado hacia una plenitud que trasciende las satisfacciones ordinarias.

6.3.8.- El conocimiento por connaturalidad y la epistemología afectiva

Una de las contribuciones más originales de Bernardo de Claraval a la epistemología concierne a lo que la tradición posterior denominará conocimiento por connaturalidad o conocimiento afectivo. Para el abad cisterciense, existe una forma de conocimiento que no procede mediante la abstracción intelectual sino mediante la sintonía afectiva con su objeto. Este conocimiento, que Bernardo denomina en ocasiones experiencia y en otras sabiduría, implica una transformación del sujeto cognoscente que se hace semejante a aquello que conoce.

Esta concepción del conocimiento por connaturalidad presenta correlatos significativos con desarrollos contemporáneos en epistemología y filosofía de la mente. Michael Polanyi, en *Conocimiento personal: hacia una filosofía poscrítica* (1989) y *La dimensión tácita* (2009) desarrolló una teoría del conocimiento tácito que enfatiza las dimensiones personales, corporales y no articulables del saber. Su famosa afirmación de que sabemos más de lo que podemos decir captura una intuición similar a la de Bernardo: existe un conocimiento que no puede reducirse a proposiciones explícitas sino que involucra una participación personal del cognoscente. Hubert Dreyfus, en obras como *Ser-en-el-mundo* (2009), ha desarrollado estas ideas en conversación con la fenomenología heideggeriana, argumentando que nuestro modo más fundamental de conocer el mundo es prerreflexivo y práctico.

La neurociencia contemporánea ha aportado también evidencia relevante para esta epistemología afectiva. El descubrimiento del sistema de neuronas espejo por Giacomo Rizzolatti y su equipo, sugiere que comprendemos las acciones e intenciones de otros mediante una forma de simulación neural que implica una especie de connaturalidad neurológica. Vittorio Gallese ha desarrollado estas ideas en su teoría de la simulación encarnada, publicada en *Trends in Cognitive Sciences* (2007), argumentando que la cognición social depende fundamentalmente de mecanismos de resonancia corporal. La intuición bernardiana de que conocemos verdaderamente solo aquello con lo que entramos en sintonía afectiva encuentra así un correlato neurocientífico inesperado.

6.3.9.- La transformación de la conciencia y la neuroplasticidad

Un aspecto central del pensamiento de Bernardo de Claraval es su convicción de que la conciencia humana puede transformarse radicalmente mediante prácticas sistemáticas. Los grados del amor, los grados de humildad y las diversas etapas del camino contemplativo que describe presuponen que el ser humano no está condenado a permanecer en su estado inicial, sino que puede desarrollarse hacia formas superiores de conciencia. Esta confianza en la plasticidad de la mente humana constituye el fundamento de toda la tradición monástica como escuela de transformación interior.

La neurociencia contemporánea ha confirmado esta intuición mediante el descubrimiento de la neuroplasticidad, la capacidad del cerebro adulto de modificar su estructura y función en respuesta a la experiencia. Los trabajos pioneros de Michael Merzenich, sintetizados en obras como *Cerebro flexible* (2014), demostraron que el cerebro adulto mantiene una capacidad de reorganización mucho mayor de lo que previamente se había supuesto. Esta plasticidad proporciona la base neurológica para la posibilidad de transformación que las tradiciones contemplativas han afirmado consistentemente.

La investigación específica sobre los efectos de la meditación en el cerebro ha demostrado que la práctica contemplativa sostenida produce cambios mensurables en la estructura cerebral. Sara Lazar y sus colaboradores, en un estudio publicado en *NeuroReport* (2005), encontraron que meditadores experimentados presentaban mayor grosor cortical en regiones asociadas con la atención y la interocepción. Richard Davidson y sus colaboradores, en numerosos estudios incluyendo un artículo seminal en *Proceedings of the National Academy of Sciences* (Lutz et. al., 2004), han demostrado que la meditación produce cambios en patrones de actividad cerebral asociados con estados afectivos positivos. Estos hallazgos sugieren que las prácticas que Bernardo recomendaba pueden haber producido transformaciones neurobiológicas mensurables en quienes las practicaban con dedicación.

6.3.10.- Comunidad y conciencia intersubjetiva

Aunque frecuentemente se asocia la mística con la experiencia solitaria, el pensamiento de Bernardo de Claraval enfatiza consistentemente la dimensión comunitaria de la transformación de la conciencia. El contexto

monástico en el que Bernardo desarrolló su enseñanza presupone que el crecimiento espiritual ocurre en el seno de una comunidad de práctica que proporciona apoyo, corrección y modelaje. Los sermones que el abad pronunciaba ante su comunidad constituían intervenciones en un proceso colectivo de formación de la conciencia.

Esta dimensión comunitaria presenta correlatos significativos con la investigación contemporánea sobre cognición social y aprendizaje situado. Jean Lave y Etienne Wenger, en *Aprendizaje situado: participación periférica legítima* (2003), desarrollaron el concepto de comunidades de práctica para describir cómo el conocimiento se adquiere mediante la participación en actividades compartidas. Esta perspectiva enfatiza que el aprendizaje no es primariamente una adquisición individual de información sino una transformación de la identidad que ocurre en contextos sociales. El monasterio cisterciense puede comprenderse como una comunidad de práctica dedicada a la transformación de la conciencia.

Desde la neurociencia social se ha demostrado que la observación del sufrimiento ajeno activa regiones cerebrales similares a las involucradas en la experiencia propia del dolor, sugiriendo una base neural para la intersubjetividad afectiva. La vida comunitaria que Bernardo propugnaba, con su énfasis en el servicio mutuo y la corrección fraterna, puede haber funcionado en parte mediante el cultivo de estas capacidades empáticas y su extensión gradual hacia círculos cada vez más amplios.

6.3.11.- Conclusión: la vigencia de Bernardo para una ciencia contemplativa de la conciencia

El análisis de los correlatos entre el pensamiento de Bernardo de Claraval y las teorías contemporáneas de la conciencia revela convergencias que trascienden la coincidencia casual. El abad cisterciense, mediante siglos de anticipación, articuló intuiciones sobre la naturaleza de la conciencia, sus dimensiones afectivas, su plasticidad y sus posibilidades de transformación que la investigación contemporánea ha comenzado a confirmar con metodologías empíricas. Esta convergencia sugiere que los contemplativos medievales, mediante la práctica sistemática de la atención interior, accedieron a conocimientos sobre la mente que la ciencia moderna está apenas comenzando a reconocer.

Para el proyecto de una Educación de la Conciencia, la obra de Bernardo ofrece recursos extraordinarios. Su psicología de los grados del amor

proporciona un mapa del desarrollo que puede orientar intervenciones educativas dirigidas a la maduración afectiva y espiritual. Su fenomenología del autoengaño ofrece herramientas para identificar y superar los obstáculos que impiden el crecimiento de la conciencia. Su epistemología afectiva señala hacia formas de conocimiento que trascienden la mera acumulación de información. Y su confianza en la transformación y la perfectibilidad del ser humano proporciona el fundamento antropológico para cualquier pedagogía que aspire a cultivar niveles superiores de conciencia.

La integración de estos aportes bernardianos con los desarrollos de las ciencias contemporáneas de la mente puede contribuir a lo que Francisco Varela denominó en sus últimos escritos una neurofenomenología, un programa de investigación que combine el rigor de la ciencia empírica con la precisión de la exploración contemplativa en primera persona. Como ha argumentado Evan Thompson en *Waking, Dreaming, Being* (2014), las tradiciones contemplativas y la ciencia cognitiva pueden enriquecerse mutuamente de maneras que ninguna de ellas podría lograr aisladamente. La obra de Bernardo de Claraval, releída desde esta perspectiva integradora, aparece como un recurso de extraordinaria riqueza para el proyecto contemporáneo de comprender y cultivar la conciencia humana en toda su profundidad y complejidad.

7.- Hugo de San Víctor (c. 1096-1141)

«Hay tres cosas que se requieren para alcanzar la sabiduría: la lectura, la meditación y la oración. La lectura busca, la meditación encuentra, la oración pide y la contemplación gusta. La lectura pone el alimento en la boca, la meditación lo mastica y lo desmenuza, la oración obtiene el sabor, y la contemplación es la dulzura misma que alegra y reconforta. La lectura se ejerce en la superficie, la meditación penetra, la oración se eleva y la contemplación trasciende.»

Didascalicon de studio legendi,

«Dos son los medios por los cuales el hombre se instruye en el conocimiento de la verdad: la lectura y la meditación. En la lectura precede la enseñanza, en la meditación la confirmación.»

De meditatione.

Hay pensadores que permanecen injustamente olvidados en los márgenes de la historia, eclipsados por nombres más célebres, y sin embargo, cuando nos acercamos a ellos, descubrimos tesoros intelectuales de una frescura sorprendente. Hugo de San Víctor es uno de ellos. Este monje sajón que vivió en el París del siglo XII, entre 1096 y 1141 aproximadamente, fue considerado por sus contemporáneos como “un nuevo Agustín”, y su escuela junto al Sena se convirtió en uno de los centros intelectuales más vibrantes de toda la Edad Media. Su nombre, sin embargo, apenas resuena hoy fuera de círculos especializados, lo cual constituye una laguna lamentable para quienes estudiamos los fundamentos filosóficos de la conciencia.

Acercarse a Hugo está plenamente justificado porque dedicó su vida entera a pensar aquello que nos ocupa: cómo el conocimiento transforma la interioridad humana, cómo aprender de verdad significa despertar a dimensiones de nosotros mismos que permanecían dormidas, cómo la educación genuina no consiste en acumular información sino en restaurar al ser humano a su integridad original. Paul Rorem, en su estudio *Hugh of Saint Victor* (Rorem, 2009), ha mostrado cómo el Hugo articuló una teoría completa del conocimiento como autoconciencia progresiva. Ivan Illich, en *En*

el viñedo del texto (Illich, 2002), reveló la profundidad de su concepción de la lectura como transformación interior. Bernard McGinn, en *The Growth of Mysticism* (McGuinn, 1994), documentó su influencia decisiva en toda la tradición contemplativa posterior. Estamos ante un pensador que anticipó por siglos las intuiciones de las pedagogías contemporáneas que entienden el aprendizaje como expansión de la conciencia, y cuya obra merece ser redescubierta como eslabón imprescindible entre la sabiduría antigua y nuestras búsquedas actuales.

Hugo fue el primero en la tradición occidental que elaboró una teoría sistemática donde todo acto educativo auténtico implica una transformación interior del sujeto que aprende, donde conocer y llegar a ser constituyen un único movimiento del espíritu. Su *Didascalicon*, disponible en edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos (2011), representa el primer tratado medieval sobre el sentido y el método del estudio, y en él encontramos ya la intuición fundamental de que educar no es llenar un recipiente vacío sino despertar capacidades dormidas, sanar facultades heridas, abrir ojos interiores que el desorden de la existencia ha nublado.

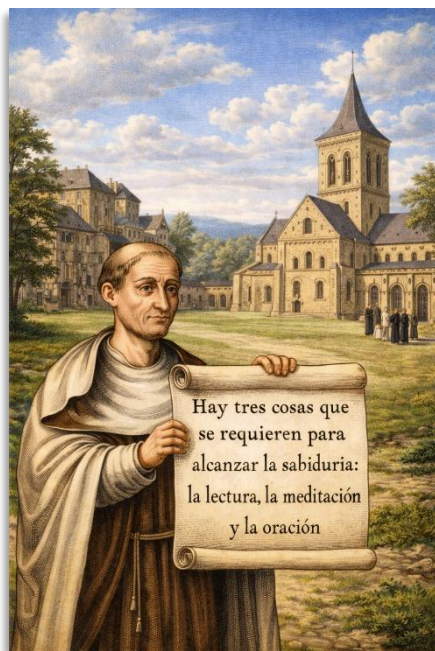
Esta comprensión de la educación como sanación y restauración de la conciencia resuena poderosamente con las pedagogías humanistas, críticas y contemplativas de nuestro tiempo, y hace de Hugo un interlocutor privilegiado para quienes buscamos fundamentar filosóficamente una educación que merezca llamarse integral.

7.1.- Apuntes biográficos

La vida de Hugo de San Víctor permanece envuelta en una penumbra documental que resulta paradójica tratándose de quien fue, sin duda, el maestro más influyente de su tiempo. Mientras que de otros pensadores medievales conservamos biografías detalladas, cartas personales y testimonios abundantes, de Hugo apenas poseemos un puñado de datos seguros. Esta escasez de información biográfica ha sido lamentada por todos sus estudiosos, desde los pioneros trabajos de Roger Baron recogidos en *Études sur Hugues de Saint-Victor* (Baron, 1963) hasta las investigaciones más recientes de Dominique Poirel en el Instituto de Investigación e Historia de los Textos de París (Poirel, 1998). Sin embargo, los datos que poseemos, combinados con el conocimiento del contexto en que vivió, nos permiten reconstruir los contornos de una existencia dedicada enteramente al estudio, la enseñanza y la contemplación.

Hugo nació probablemente hacia 1096, aunque algunos estudiosos retrasan esta fecha hasta 1100, en algún lugar de Sajonia, la región del norte de Alemania que entonces formaba parte del Sacro Imperio Romano Germánico. La tradición más extendida, recogida por el cronista medieval Alberico de Trois-Fontaines, lo hace originario de una familia noble, posiblemente emparentada con los condes de Blankenburg, aunque Paul Rorem advierte en su monografía *Hugh of Saint Victor* (Rorem, 2009) que estas atribuciones nobiliarias deben tomarse con cautela pues eran frecuentes en las hagiografías medievales como forma de enaltecer a los personajes venerados. Lo que parece más seguro es que Hugo recibió su formación inicial en el monasterio agustiniano de Hamersleben, cerca de Halberstadt, donde habría profesado como canónigo regular siguiendo la Regla de San Agustín. Esta primera formación en un ambiente de canónigos regulares resulta significativa porque determinó su pertenencia a una forma de vida religiosa que combinaba la disciplina monástica con una apertura al estudio y la enseñanza que no siempre se daba en el monacato benedictino tradicional.

El acontecimiento decisivo de la vida de Hugo fue su traslado a París, probablemente entre 1115 y 1118, para ingresar en la recién fundada Abadía de San Víctor. Las razones exactas de este viaje desde Sajonia hasta Francia permanecen oscuras, aunque algunos historiadores han sugerido que pudo estar relacionado con las turbulencias políticas que agitaban el Imperio durante la Querella de las Investiduras, el largo conflicto entre papas y emperadores por el control de los nombramientos eclesiásticos que desgarró Europa durante décadas. Sea como fuere, lo cierto es que el joven sajón encontró en San Víctor el lugar donde florecería su genio y donde permanecería hasta su muerte.



5 Hugo de San Víctor. Reconstrucción por IA (ChatGPT, 2026) basada en grabados públicos

La Abadía de San Víctor había sido fundada apenas unos años antes de la llegada de Hugo, en 1108, por Guillermo de Champeaux, un destacado maestro de la escuela catedralicia de Notre-Dame que decidió retirarse a una

vida más contemplativa tras sus célebres disputas con su antiguo discípulo Pedro Abelardo. Guillermo estableció una comunidad de canónigos regulares en una pequeña capilla dedicada a San Víctor en la margen izquierda del Sena, en las afueras de la ciudad, y aunque él mismo regresó pronto a la vida activa como obispo de Châlons, la comunidad que fundó prosperó rápidamente. Lo distintivo de San Víctor, como ha señalado Patrice Sicard en *Hugues de Saint-Victor et son école* (Sicard, 1991), fue precisamente la combinación de rigor contemplativo y apertura al estudio que caracterizaba a los canónigos regulares agustinianos, una síntesis que contrastaba tanto con el intelectualismo dialéctico de las escuelas urbanas como con la desconfianza hacia el saber secular que manifestaban algunos sectores del monacato tradicional. En San Víctor, la búsqueda del conocimiento no se oponía a la vida espiritual, sino que formaba parte integral de ella, y esta integración constituyó el terreno fértil donde pudo germinar el pensamiento de Hugo.

Hugo ascendió rápidamente en la estima de su comunidad y hacia 1125 o poco después se convirtió en el director de la escuela de San Víctor, cargo que ejerció hasta su muerte y desde el cual ejerció una influencia formidable. Su enseñanza atraía a estudiantes de toda Europa, y la fama de San Víctor como centro de estudios creció enormemente bajo su magisterio. Es importante comprender que Hugo no era un académico en el sentido moderno del término ni un pensador solitario encerrado en su celda. Era ante todo un maestro que enseñaba cotidianamente a jóvenes estudiantes, y la mayor parte de sus obras surgieron directamente de esta actividad docente, como muestran los numerosos textos que conservan la forma de lecciones o comentarios pronunciados en el aula. Esta dimensión pedagógica de su vida resulta esencial para comprender su pensamiento, que no es especulación abstracta sino reflexión enraizada en la práctica concreta de formar personas y acompañar procesos de crecimiento intelectual y espiritual.

El ambiente intelectual de París en aquellas décadas estaba marcado por intensos debates que Hugo conoció de cerca, aunque mantuvo siempre una posición singular y no fácilmente clasificable. La figura dominante era Pedro Abelardo, el brillante y controvertido dialéctico cuyo método de análisis lógico aplicado a las cuestiones teológicas generaba tanto entusiasmo entre los jóvenes estudiantes como escándalo entre los guardianes de la tradición. En el polo opuesto se situaba Bernardo de Claraval, el fogoso reformador cisterciense que desconfiaba profundamente de la dialéctica y defendía una teología nutrida de la experiencia contemplativa y el amor más que de la argumentación racional. Hugo, ocupó una posición mediadora que evitaba los extremos de ambos: valoraba la razón y el método sin caer en el racionalismo

de Abelardo, y cultivaba la contemplación y la piedad sin compartir el antiintelectualismo de Bernardo. Esta posición equilibrada, que integraba lo que otros oponían, constituye quizás el rasgo más característico de su pensamiento y explica por qué pudo ser valorado por representantes de tendencias tan diversas.

Durante los aproximadamente veinticinco años que Hugo pasó en San Víctor desarrolló una actividad literaria asombrosamente fecunda. Escribió tratados sistemáticos como el ya mencionado *Didascalicon* sobre el método del estudio y el *De sacramentis christianae fidei*, una summa teológica que fue la primera en ofrecer una visión completa y ordenada del conjunto del misterio cristiano. Compuso también obras de espiritualidad como los tratados sobre el Arca de Noé, comentarios bíblicos, textos pedagógicos, opúsculos sobre cuestiones particulares y numerosas homilías y meditaciones. La edición crítica de sus obras, iniciada en la colección *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, ha ido revelando la amplitud y coherencia de una producción que abarca prácticamente todos los campos del saber de su tiempo. Dominique Poirel, en los trabajos reunidos en *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement* (Poirel, 2010), ha subrayado cómo esta variedad de géneros y temas responde a una visión unitaria donde todas las formas de conocimiento encuentran su lugar en un proyecto integral de formación humana.

Poirel subraya, además, que los textos victorinos se distinguen por una notable intencionalidad pedagógica, visible en la organización clara de los contenidos, el uso de esquemas conceptuales precisos y un lenguaje pensado para guiar progresivamente al lector. Esta forma de escribir no solo favoreció la circulación y copia manuscrita de sus obras, sino que permitió que fueran leídas y asimiladas más allá de círculos estrictamente eruditos. A ello se añade una significativa función de mediación intelectual, gracias a la cual los autores victorinos supieron articular de manera creativa la tradición patrística —en particular la herencia agustiniana y dionisiana— con las nuevas demandas culturales y escolares del siglo XII. Desde esta perspectiva, Poirel concluye que la proyección de la Escuela de San Víctor no debe interpretarse únicamente como un episodio relevante de la historia medieval, sino como la manifestación de un paradigma intelectual unitario. En él convergen de forma orgánica la vida espiritual, el ejercicio del conocimiento y la orientación contemplativa del saber, una síntesis que explica tanto la amplitud de su influencia en la Edad Media como el interés renovado que suscita hoy en los estudios sobre mística, simbolismo teológico y epistemología medieval (Poirel, 2010).

Hugo vivió también años convulsos desde el punto de vista político y eclesiástico. Fue testigo de la consolidación del poder de la monarquía capeta bajo Luis VI el Gordo y el comienzo del reinado de Luis VII, que llevaría a Francia a la desastrosa Segunda Cruzada pocos años después de la muerte del maestro victorino. Conoció las tensiones entre el papado y el poder imperial que seguían agitando la cristiandad, así como los conflictos internos de la Iglesia que culminarían en el cisma de 1130, cuando durante ocho años hubo dos papas rivales reclamando la legitimidad de la sede romana. Aunque Hugo no intervino directamente en estas querellas políticas, su obra refleja una profunda conciencia de que el saber y la formación espiritual constituyen el fundamento más sólido para cualquier orden social justo. Como ha observado Boyd Taylor Coolman en *The Theology of Hugh of St. Victor* (Coolman, 2010), la visión hugoniana de la historia como proceso de restauración tiene implicaciones no solo individuales sino también sociales y eclesiales.

La muerte de Hugo sobrevino el 11 de febrero de 1141, cuando contaba aproximadamente cuarenta y cinco años. Fue enterrado en el claustro de la abadía que había sido su hogar durante más de dos décadas, y su tumba se convirtió pronto en lugar de veneración, aunque nunca fue formalmente canonizado. El necrologio de San Víctor conserva un breve elogio que lo recuerda como hombre de extraordinaria erudición y santidad de vida, y sus discípulos, especialmente Ricardo de San Víctor y Acardo, continuaron desarrollando su legado con una fidelidad creativa que mantuvo viva la tradición victorina durante más de un siglo. El propio Tomás de Aquino, que escribiría más de cien años después, citó a Hugo con frecuencia y respeto, y Buenaventura de Bagnoregio lo consideró un maestro indispensable. Esta recepción inmediata y prolongada atestigua la percepción que sus contemporáneos y sucesores tuvieron de encontrarse ante un pensador de primera magnitud.

Reconstruir la vida de Hugo de San Víctor significa así adentrarse en uno de los momentos más creativos de la historia intelectual de Occidente y descubrir en su centro a un hombre que supo integrar en su persona y en su obra las tensiones de su tiempo: la razón y la contemplación, el estudio y la oración, la tradición antigua y las innovaciones de su siglo, la erudición más amplia y la sabiduría más profunda. Para quienes investigamos los fundamentos de la Educación de la Conciencia, conocer este contexto resulta indispensable porque el pensamiento de Hugo no surgió en el vacío sino como respuesta creativa a los desafíos de una época que, en muchos aspectos, se parece más a la nuestra de lo que podríamos imaginar.

7.2.- Aportaciones fundamentales

El pensamiento de Hugo de San Víctor constituye una de las reflexiones más profundas y sistemáticas sobre la conciencia humana que nos ha legado la Edad Media, aunque paradójicamente su contribución permanece poco conocida fuera de los círculos de especialistas. Lo que hace singular su aportación es que no se trata de una filosofía abstracta elaborada al margen de la experiencia, sino de una reflexión que brota directamente de la práctica educativa y contemplativa, del acompañamiento cotidiano de estudiantes en su proceso de crecimiento intelectual y espiritual. Hugo pensó la conciencia no como objeto de especulación teórica sino como realidad viva que se despliega, se profundiza y se transforma mediante el conocimiento y la contemplación. Esta orientación práctica confiere a su pensamiento una frescura y una relevancia que trascienden las circunstancias históricas en que fue formulado.

7.2.1.- El conocimiento como autoconciencia y transformación interior

La aportación más fundamental de Hugo a la filosofía de la conciencia reside en su comprensión del conocimiento como proceso de autoconciencia y transformación personal. En una cultura como la nuestra, que tiende a concebir el saber como acumulación de información externa al sujeto que conoce, la perspectiva de Hugo resulta profundamente contracultural y renovadora. Para Hugo, todo conocimiento genuino implica un movimiento de interiorización por el cual aquello que aprendemos deja de ser algo exterior para convertirse en parte de nosotros mismos, modificando nuestra manera de percibir, de comprender y de habitar el mundo. Conocer de verdad no es almacenar datos sino transformarse, y por eso el estudio auténtico constituye siempre un itinerario de la conciencia hacia sí misma y hacia la realidad que la trasciende.

Esta concepción aparece formulada con particular claridad en el *Didascalicon*, donde Hugo distingue entre el saber que se queda en la superficie del alma y el que penetra hasta sus profundidades para transformarla. Como ha señalado Ivan Illich en su luminoso estudio *En el viñedo del texto* (Illich, 2002), Hugo concibe la lectura no como simple desciframiento de signos sino como encuentro transformador donde el lector se deja interpelar y modificar por lo que lee. El texto no es un depósito inerte de información sino una presencia viva que habla al lector y le exige una

respuesta personal. Esta fenomenología de la lectura como diálogo y transformación anticipa desarrollos contemporáneos de la hermenéutica filosófica, desde Hans-Georg Gadamer hasta Paul Ricoeur, y ofrece fundamentos para una pedagogía que entiende el aprendizaje como acontecimiento de la conciencia y no como mera transmisión de contenidos.

Hugo expresa esta intuición fundamental en un pasaje célebre del *Didascalicon* que merece citarse: «*Sunt enim qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et turpis curiositas est; sunt qui scire volunt ut sciantur, et turpis vanitas est; sunt qui scire volunt ut scientiam vendant, et turpis quaestus est; sunt autem qui scire volunt ut aedificent, et caritas est; sunt item qui scire volunt ut aedificentur, et prudentia est*» («Hay quienes quieren saber solo por saber, y es torpe curiosidad; hay quienes quieren saber para ser conocidos, y es torpe vanidad; hay quienes quieren saber para vender su ciencia, y es torpe ganancia; pero hay quienes quieren saber para edificar a otros, y esto es caridad; y hay quienes quieren saber para ser edificados, y esto es prudencia»). Este texto, tomado del libro V, capítulo 10 de la obra, revela cómo Hugo distingue entre formas inauténticas de conocimiento, que dejan al sujeto encerrado en sí mismo, y formas auténticas que abren la conciencia hacia los demás y hacia su propia transformación. La finalidad última del saber no es la erudición sino la edificación, término que en latín conserva la resonancia de construir un edificio, es decir, de dar estructura y solidez al alma que conoce.

7.2.2.- La teoría de los tres ojos del conocimiento

Quizás la contribución más original y de mayor alcance filosófico de Hugo de San Víctor sea su doctrina de los tres ojos o modos de conocimiento, que desarrolló principalmente en su gran obra *De sacramentis christianae fidei* y en otros tratados como *De unione corporis et spiritus*. Según esta teoría, el ser humano posee tres facultades cognoscitivas distintas pero integradas que corresponden a tres niveles de realidad y tres grados de conciencia. Hugo las denomina metafóricamente "ojos" porque el conocimiento es para él una forma de visión, un ver que penetra más allá de las apariencias para alcanzar la verdad de las cosas.

El primer ojo es el ***oculus carnis***, el ojo de la carne, que corresponde a la percepción sensorial. Mediante este ojo conocemos el mundo físico que nos rodea, los colores y las formas, los sonidos y las texturas, todo aquello que se presenta a nuestros sentidos corporales. Hugo no desprecia este nivel de conocimiento, como harían más tarde ciertas corrientes espiritualistas, sino que lo reconoce como el fundamento indispensable sobre el cual se construyen

los niveles superiores. El mundo material es real y digno de atención, y el conocimiento sensorial constituye el punto de partida necesario de todo itinerario cognoscitivo. Esta valoración positiva de lo corporal y lo sensible distingue a Hugo de tradiciones más dualistas y conecta su pensamiento con la visión bíblica de la creación como obra buena de Dios.

El segundo ojo es el ***oculus rationis***, el ojo de la razón, mediante el cual comprendemos las realidades inteligibles que no pueden percibirse con los sentidos del cuerpo. A este nivel pertenecen las verdades matemáticas, los principios lógicos, las esencias de las cosas, las realidades del alma y todo aquello que captamos con el intelecto, aunque no podamos verlo ni tocarlo. Hugo sitúa aquí también el conocimiento que el alma tiene de sí misma, la autoconciencia reflexiva que nos permite saber que sabemos y pensarnos a nosotros mismos como sujetos pensantes. Este segundo ojo abre el acceso a un mundo invisible pero no menos real que el mundo físico, un mundo de significados y estructuras inteligibles que sostienen la realidad sensible como el esqueleto sostiene el cuerpo.

El tercer ojo es el ***oculus contemplationis***, el ojo de la contemplación, que permite acceder a las realidades divinas y trascendentes. Este es el ojo más alto y misterioso, el que puede percibir lo que excede toda comprensión racional ordinaria, la presencia de lo sagrado que se manifiesta veladamente en la creación y plenamente en la revelación. Hugo entiende la contemplación no como huida del mundo sino como penetración en su sentido más profundo, como visión que atraviesa las apariencias para descubrir la presencia de lo absoluto que las funda y las sostiene. Este tercer ojo corresponde a lo que las tradiciones místicas de todos los tiempos han llamado con diversos nombres: intuición espiritual, conocimiento del corazón, visión contemplativa, iluminación interior.

Lo verdaderamente significativo de esta teoría es que Hugo no concibe los tres ojos como facultades separadas sino como dimensiones integradas de una única conciencia que puede expandirse y profundizarse. En el estado original del ser humano, antes de la caída, los tres ojos funcionaban armónicamente y la conciencia humana tenía acceso pleno a los tres niveles de realidad. El pecado original, según Hugo, cegó completamente el ojo contemplativo y debilitó gravemente el ojo de la razón, dejando relativamente intacto solo el ojo de la carne. Esta situación explica la condición actual del ser humano, que tiende a reducir toda realidad a lo sensible y material porque ha perdido la capacidad de ver más allá. La educación, la disciplina intelectual y

la vida espiritual constituyen así procesos de sanación y restauración que van devolviendo progresivamente la vista a los ojos interiores oscurecidos.

Bernard McGinn, en su monumental historia de la mística cristiana occidental *The Growth of Mysticism* (McGuinn, 1994), ha documentado la extraordinaria influencia de esta doctrina de los tres ojos en la tradición posterior. San Buenaventura la retomó en el siglo XIII y la desarrolló sistemáticamente en su *Itinerarium mentis in Deum*, convirtiéndola en la estructura fundamental de su itinerario espiritual. A través de Buenaventura, la doctrina pasó a la tradición franciscana y de ahí a amplios sectores de la espiritualidad occidental. En el siglo XX, como ha observado Jorge N. Ferrer en *Espiritualidad creativa* (Ferrer, 2003), Ken Wilber recuperó esta estructura triádica para articularla con la epistemología contemporánea, distinguiendo entre el ojo de la carne que corresponde al conocimiento empírico-sensorial, el ojo de la razón que corresponde al conocimiento mental-racional, y el ojo de la contemplación que corresponde al conocimiento transracional o espiritual. Esta recepción contemporánea testimonia la fecundidad de una intuición que, formulada hace novecientos años, sigue ofreciendo recursos para pensar la estructura de la conciencia humana.

7.2.3.- El mundo como libro: La conciencia lectora de la realidad

Otra aportación fundamental de Hugo a la filosofía de la conciencia es su concepción del mundo como libro que debe ser leído e interpretado. En su tratado *De tribus diebus*, Hugo formula esta intuición con una imagen que se hizo célebre: «*Univrsus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei*» («Todo este mundo sensible es como un libro escrito por el dedo de Dios»). Esta metáfora, que tiene antecedentes en la tradición patrística, adquiere en Hugo una densidad filosófica nueva porque implica toda una teoría de la conciencia como facultad hermenéutica, como capacidad de leer significados en la realidad.

Si el mundo es un libro, entonces conocer no es simplemente registrar datos sino descifrar sentidos, interpretar signos, comprender mensajes. La realidad no es un conjunto de hechos brutos carentes de significado sino un tejido de símbolos que remiten más allá de sí mismos hacia verdades más profundas. Cada criatura es una palabra pronunciada por Dios, y el conjunto de la creación es un discurso coherente que aguarda lectores capaces de comprenderlo. Esta visión confiere a la conciencia humana una dignidad

extraordinaria porque la constituye en destinataria de un mensaje cósmico, en interlocutora de un diálogo que atraviesa toda la realidad.

Pero para leer este libro del mundo se requiere una disposición particular de la conciencia, una formación del ojo interior que permita ver lo que permanece oculto a la mirada superficial. Hugo distingue entre quienes pasan por el mundo sin comprender nada, como analfabetos ante un texto escrito, y quienes han aprendido a leer los signos de la creación y descubren en cada cosa un significado que la trasciende. La educación, en este contexto, no consiste primariamente en transmitir información sobre el mundo sino en formar la capacidad de leerlo, en cultivar esa sensibilidad hermenéutica que transforma la percepción y abre la conciencia a dimensiones de la realidad que de otro modo permanecerían invisibles. Esta concepción fundamenta lo que podríamos llamar una pedagogía de la mirada contemplativa, orientada a despertar en el estudiante la capacidad de ver más allá de las apariencias inmediatas.

Hugo desarrolla esta intuición distinguiendo dos libros que Dios ha dado al ser humano para su instrucción: el libro de la naturaleza y el libro de la Escritura. El primer libro fue dado a la humanidad en el origen, cuando la conciencia humana conservaba aún la capacidad de leer los signos divinos inscritos en la creación. Pero después de la caída, cuando los ojos interiores se oscurecieron, el ser humano perdió la capacidad de comprender el libro de la naturaleza, como un lector que ha olvidado el significado de las letras. Entonces Dios dio un segundo libro, la Escritura sagrada, que funciona como una especie de gramática o manual de lectura que enseña nuevamente a descifrar los signos del primer libro. La Escritura ilumina la creación y la creación ilustra la Escritura, y ambos libros juntos constituyen el texto completo que la conciencia humana está llamada a leer y comprender.

Esta doctrina de los dos libros tuvo una influencia inmensa en la tradición posterior, como ha documentado Hans Blumenberg en *La legibilidad del mundo* (Blumenberg, 2000). Atravesó toda la Edad Media, influyó en el simbolismo de las catedrales góticas donde cada imagen era una página del libro de piedra, pasó al Renacimiento donde Galileo pudo afirmar que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, y llegó hasta la modernidad donde se fue secularizando progresivamente hasta convertirse en la confianza científica en la inteligibilidad del cosmos. Hugo de San Víctor está en el origen de esta tradición, y su aportación específica consiste en haber pensado la correlación entre la estructura del mundo como texto y la

estructura de la conciencia como capacidad lectora, mostrando cómo ambas se corresponden y se iluminan mutuamente.

7.2.4.- El itinerario de la conciencia

Hugo de San Víctor sistematizó también el método de la *lectio divina* como itinerario de profundización de la conciencia, estableciendo las cuatro etapas que se convertirían en clásicas y que han llegado hasta nuestros días como patrimonio vivo de la tradición contemplativa occidental. Aunque este método tenía antecedentes en la práctica monástica anterior, particularmente en autores como Guigo II el Cartujo, fue Hugo quien le dio una fundamentación teórica rigurosa y lo articuló con su visión general del conocimiento como transformación interior.

La primera etapa es la **lectio**, la lectura propiamente dicha, que consiste en el contacto atento con el texto. Pero Hugo insiste en que no se trata de una lectura apresurada y superficial sino de un encuentro lento y cuidadoso donde cada palabra es sopesada y saboreada. En su opúsculo *De meditatione*, conservado en la edición de Sources Chrétiennes número 155, Hugo describe esta lectura como un acto de recepción que requiere silencio interior y disposición de escucha. El lector no impone sus prejuicios al texto, sino que se deja instruir por él, permitiendo que las palabras resuenen en su interioridad y despierten ecos imprevistos. Esta fenomenología de la lectura atenta tiene implicaciones pedagógicas profundas porque supone que el conocimiento genuino comienza por una actitud de receptividad, por una suspensión de los propios esquemas mentales que deja espacio para que algo nuevo pueda acontecer.

La segunda etapa es la **meditatio**, la meditación o reflexión, donde lo leído comienza a ser asimilado e interiorizado. Hugo distingue cuidadosamente entre lectio y meditatio: mientras la lectura recibe el contenido desde fuera, la meditación lo elabora desde dentro, lo rumia como el animal rumia su alimento, lo digiere y lo transforma en sustancia propia. El texto ya no está simplemente ante el lector sino dentro de él, y la conciencia trabaja activamente sobre las palabras leídas, desplegando sus implicaciones, conectándolas con otros conocimientos, aplicándolas a la propia situación vital. Hugo compara esta fase con el trabajo del artesano que da forma a la materia bruta, y subraya que requiere tiempo, paciencia y esfuerzo sostenido. La meditación es el crisol donde el conocimiento externo se transmuta en sabiduría personal.

La tercera etapa es la **oratio**, la oración o diálogo, donde la conciencia responde a lo que ha leído y meditado. Hugo entiende la oración no como petición de favores sino como respuesta personal del alma que ha sido interpelada por la verdad y necesita expresar su adhesión, su gratitud, su deseo de transformación. Es el momento dialógico del proceso, donde el conocimiento deja de ser unidireccional para convertirse en comunicación viva entre el alma y la fuente de la verdad. En términos contemporáneos, podríamos decir que la *oratio* corresponde al momento en que el saber se convierte en compromiso existencial, en decisión de vida, en respuesta personal que involucra la libertad y no solo el intelecto.

La cuarta y última etapa es la **contemplatio**, la contemplación, que representa la culminación del itinerario. Aquí la actividad del alma cede paso a una receptividad más profunda, a un silencio donde ya no hay palabras ni conceptos sino presencia pura, contacto inmediato con la realidad que trasciende todo discurso. Hugo describe la contemplación como un don que corona el esfuerzo pero que no puede ser producido por él, como un momento de gracia donde los velos que ordinariamente oscurecen la visión se rasgan y la conciencia accede, siquiera fugazmente, a una percepción directa de lo divino. Jean Leclercq, en su magistral estudio *El amor a las letras y el deseo de Dios* (Leclercq, 2009), ha mostrado cómo este itinerario cuádruple estructuraba toda la vida intelectual y espiritual de los monasterios medievales y cómo representa una sabiduría pedagógica de extraordinaria profundidad.

Lo notable del planteamiento de Hugo de San Víctor es que este método no se aplica solo a los textos sagrados sino a todo conocimiento genuino. Cualquier saber que merezca el nombre de tal debe pasar por estas cuatro etapas si ha de convertirse en verdadera posesión del alma y no quedarse en información superficial. La lectura de un tratado filosófico, el estudio de las matemáticas, la investigación de la naturaleza, todo ello puede y debe seguir este itinerario de interiorización progresiva si ha de contribuir a la transformación de la conciencia. Hugo universaliza así un método que había surgido en el contexto de la lectio divina y lo convierte en paradigma de todo aprendizaje auténtico, ofreciendo una estructura pedagógica que sigue teniendo validez para quienes buscamos fundamentar una educación integral de la persona.

7.2.5.- La clasificación de los saberes y la arquitectura de la conciencia

Otra contribución significativa de Hugo a la filosofía de la conciencia es su clasificación sistemática de los saberes, que desarrolló principalmente en el *Didascalicon* y que representa el intento más completo del siglo XII de cartografiar el territorio del conocimiento humano. Esta clasificación no es un mero ejercicio de ordenación académica, sino que responde a una comprensión de la conciencia como totalidad estructurada cuyas diferentes facultades corresponden a diferentes dominios del saber.

Hugo organiza el conocimiento en cuatro grandes ramas que llama filosofía teórica, filosofía práctica, filosofía mecánica y filosofía lógica. La filosofía teórica, a su vez, se subdivide en teología, matemáticas y física, siguiendo una jerarquía que va de lo más alto y universal a lo más particular y material. La filosofía práctica comprende la ética individual, la ética doméstica y la ética política, es decir, el saber que orienta la acción humana en sus diferentes ámbitos. La filosofía mecánica, una de las innovaciones más originales de Hugo, incluye las siete artes mecánicas o técnicas que remedian las necesidades del cuerpo: la fabricación de tejidos, la armería, la navegación, la agricultura, la caza, la medicina y el arte teatral. Finalmente, la filosofía lógica comprende la gramática, la dialéctica y la retórica, es decir, las artes del lenguaje que hacen posible la comunicación y la argumentación.

Lo significativo de esta clasificación es que Hugo integra las artes mecánicas en el sistema del saber con una dignidad que no tenían en las clasificaciones anteriores. Mientras que la tradición heredada de la Antigüedad despreciaba el trabajo manual como indigno del hombre libre, Hugo lo rehabilita como forma legítima de conocimiento y como instrumento de la restauración humana. Las artes mecánicas remedian las debilidades del cuerpo, así como las artes liberales sanan las limitaciones del intelecto, y ambas contribuyen conjuntamente al proceso de restauración por el cual el ser humano va siendo devuelto a su integridad original. Esta valoración del saber técnico y manual tiene implicaciones revolucionarias que han sido estudiadas por Elspeth Whitney en su investigación *Paradise Restored: The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century* (Whitney, 1990), mostrando cómo Hugo contribuyó decisivamente a un cambio de mentalidad que haría posible el desarrollo tecnológico posterior de Occidente.

Pero más allá de su contenido particular, lo que esta clasificación revela es una comprensión de la conciencia como microcosmos que refleja la

estructura del macrocosmos. Cada rama del saber corresponde a una dimensión de la realidad y a una facultad de la conciencia capaz de conocerla. La teología corresponde a la capacidad contemplativa del alma, las matemáticas a su capacidad de captar las estructuras inteligibles, la física a su capacidad de comprender el mundo natural, las artes prácticas a su capacidad de orientar la acción, las artes mecánicas a su capacidad de transformar la materia, las artes lógicas a su capacidad de articular el pensamiento en el lenguaje. El conjunto del saber no es una acumulación desordenada sino un todo orgánicamente estructurado que refleja y alimenta la estructura de la conciencia que lo conoce. Formarse integralmente significa desarrollar todas estas capacidades en su mutua articulación, cultivando una conciencia capaz de abrirse a todas las dimensiones de lo real.

7.2.6.- El Arca de Noé: símbolo de la conciencia integrada

Entre las obras más originales y sugerentes de Hugo de San Víctor se encuentran sus dos tratados sobre el Arca de Noé, conocidos como *De arca Noe morali* y *De arca Noe mystica*, donde esta imagen bíblica se convierte en un símbolo extraordinariamente rico de la conciencia humana y de su itinerario hacia la plenitud. Hugo leyó el relato del Génesis no como mera crónica de un acontecimiento pasado sino como alegoría del alma que busca salvarse del diluvio del caos y la dispersión mediante la construcción de un espacio interior ordenado y protegido.

El arca representa para Hugo la estructura de la conciencia que ha sido organizada y unificada por la disciplina, el conocimiento y el amor. Así como el arca de Noé tenía tres pisos que albergaban diferentes tipos de criaturas, así el alma humana tiene diferentes niveles o dimensiones que deben integrarse armónicamente. El piso inferior corresponde al nivel corporal y sensible, el intermedio al nivel racional y anímico, el superior al nivel espiritual y contemplativo. La construcción del arca simboliza el trabajo de integración por el cual la conciencia va unificando sus diferentes dimensiones bajo la guía de la razón iluminada por la fe. Este trabajo es lento, exigente, requiere materiales adecuados y herramientas precisas, exactamente como la formación de la persona requiere disciplina, estudio y práctica sostenida.

Hugo desarrolló incluso un diagrama visual del arca que utilizaba como instrumento pedagógico en sus clases. Este diagrama, que ha sido estudiado con detalle por Conrad Rudolph en *The Mystic Ark: Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century* (Rudolph, 2014), representa

simultáneamente la estructura del cosmos, la historia de la salvación y el itinerario del alma hacia Dios. Hugo enseñaba a sus estudiantes a contemplar este diagrama como soporte de la meditación, mostrándoles cómo la imagen visual podía servir de ayuda para la concentración y la elevación del espíritu. Esta práctica revela una comprensión sofisticada de la cognición humana que integra lo sensorial, lo imaginativo y lo intelectual, reconociendo que el pensamiento no opera solo con conceptos abstractos sino también con imágenes, espacios y formas visuales.

El arca representa también el refugio contra las aguas del diluvio, que Hugo interpreta como las olas de las pasiones desordenadas, las distracciones que dispersan la atención, las solicitudes del mundo que arrastran la conciencia lejos de sí misma. Construir el arca interior significa crear un espacio de recogimiento donde el alma puede encontrarse consigo misma y con Dios, protegida de la agitación que reina afuera. Esta interpretación conecta con la tradición contemplativa que ha visto siempre en el recogimiento interior la condición indispensable para el conocimiento de sí y para la apertura a lo trascendente. Patrice Sicard, en sus estudios reunidos en *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor* (Siucard, 1993), ha mostrado cómo esta simbología del arca articula de manera original los temas centrales de la espiritualidad victorina.

7.2.7.- La educación como obra de restauración

Quizás la aportación más significativa de Hugo de San Víctor para una filosofía de la Educación de la Conciencia sea su comprensión del aprendizaje como proceso de restauración. En su *De sacramentis christianae fidei*, Hugo distingue dos grandes obras de Dios: la *opus conditionis*, la obra de la creación original, y la *opus restorationis*, la obra de la restauración por la cual lo que fue dañado va siendo sanado y devuelto a su integridad primera. Toda la historia humana, para Hugo, se inscribe dentro de esta obra restauradora, y el conocimiento en todas sus formas participa de ella como instrumento de sanación.

Esta visión parte de la constatación de que el ser humano, tal como lo encontramos, no está íntegro. Sus facultades están debilitadas, sus ojos interiores oscurecidos, su capacidad de conocer la verdad y de amar el bien disminuida. Pero esta situación no es definitiva sino susceptible de remedio. Las diferentes formas de saber contribuyen, cada una a su modo, a la restauración progresiva de lo que fue perdido. Las artes mecánicas remedian

las debilidades del cuerpo, compensando con técnica e industria lo que la naturaleza ya no proporciona espontáneamente. Las artes liberales sanan las limitaciones del intelecto, devolviendo a la mente su capacidad de pensar con claridad, de argumentar con rigor, de expresarse con precisión. La filosofía y la teología restauran la capacidad del alma de comprender el sentido de la existencia y de orientarse hacia su fin último. La vida sacramental y contemplativa devuelve al espíritu su capacidad de contacto con lo divino.

Esta comprensión de la educación como sanación tiene implicaciones pedagógicas de largo alcance. El maestro no es simplemente alguien que transmite información sino alguien que acompaña un proceso de curación, que ayuda a que se desarrollen facultades que estaban atrofiadas y se despierte una conciencia que estaba adormecida. El estudiante no es un recipiente vacío que hay que llenar sino un organismo vivo que necesita ser sanado y fortalecido. El saber no es un lujo prescindible sino una necesidad vital, un medicamento del alma tan indispensable como el alimento lo es para el cuerpo. Boyd Taylor Coolman ha analizado esta dimensión en profundidad (Coolman, 2010), mostrando cómo la categoría de restauración vertebrata toda la visión de Hugo del conocimiento y de la historia.

Esta perspectiva resuena poderosamente con intuiciones contemporáneas que entienden la educación como desarrollo integral de la persona. Cuando Paulo Freire habla de una educación que libera la conciencia oprimida, cuando Carl Rogers propone una enseñanza centrada en la persona, cuando las pedagogías holísticas buscan integrar las dimensiones cognitivas, emocionales, corporales y espirituales del aprendizaje, están retomando, a veces sin saberlo, intuiciones que Hugo de San Víctor formuló hace nueve siglos. La diferencia está en que Hugo inscribía este proceso de restauración en un horizonte teológico de salvación, mientras que las pedagogías contemporáneas suelen formularlo en términos seculares de autorrealización o liberación. Pero la estructura fundamental es la misma: la conciencia humana no está acabada sino en proceso, necesita ser sanada y desarrollada, y la educación es el camino de esta transformación.

7.2.8.- La unidad de conocimiento y amor

Una última aportación de Hugo a la filosofía de la conciencia que merece destacarse es su insistencia en la unidad entre conocimiento y amor como dimensiones inseparables del itinerario hacia la verdad. En una tradición intelectual que tendería después a separar radicalmente lo cognitivo de lo afectivo, Hugo mantuvo una visión integrada donde conocer y amar

constituyen movimientos complementarios de una misma conciencia que busca la verdad.

Hugo expresó esta intuición de múltiples formas a lo largo de su obra. En su *De arra animae*, un diálogo místico entre el alma y su esposo divino, desarrolla la idea de que el conocimiento sin amor permanece estéril y que el amor sin conocimiento cae en la ilusión. Solo cuando ambos se unen puede la conciencia avanzar hacia su plenitud. El conocimiento ilumina el camino, muestra la dirección, identifica el objeto digno de amor. El amor proporciona la energía, el impulso, la fuerza que mueve al alma más allá de sí misma. Separados, ambos son insuficientes; unidos, constituyen el dinamismo completo de la vida espiritual.

Esta unidad de conocimiento y amor tiene implicaciones importantes para la filosofía de la conciencia. Significa que la conciencia no es una facultad puramente teórica, un espejo pasivo que refleja la realidad sin ser afectado por ella. La conciencia es un dinamismo viviente que se transforma en el encuentro con lo que conoce, que es atraída por la belleza de la verdad y conmovida por su bondad. Conocer de verdad implica dejarse afectar, dejarse transformar, comprometer la propia existencia con lo conocido. Esta visión afectiva de la conciencia distingue el pensamiento de Hugo del intelectualismo abstracto y lo acerca a tradiciones como el pensamiento cordial de Pascal, la fenomenología de la vida afectiva de Max Scheler o las filosofías contemporáneas que buscan rehabilitar las emociones como formas de conocimiento.

En su comentario a la *Jerarquía celeste* del Pseudo-Dionisio, Hugo desarrolló también la idea de que el amor tiene un poder cognoscitivo propio, una capacidad de penetrar en la realidad que excede las posibilidades del intelecto solo. El amor ve lo que la razón no puede ver, alcanza donde la razón no puede llegar, une al amante con el amado de una manera que ningún concepto puede expresar. Esta doctrina del amor como conocimiento influyó decisivamente en la tradición mística posterior, desde Ricardo de San Víctor hasta los grandes místicos renanos, y constituye una de las aportaciones más originales del pensamiento de Hugo a la comprensión de la conciencia humana.

7.2.9.- Conclusión

Recapitulando las aportaciones fundamentales de Hugo de San Víctor a la filosofía de la conciencia, podemos identificar un conjunto coherente de

intuiciones que configuran una visión integral del conocimiento como transformación interior. Hugo pensó la conciencia como una facultad multidimensional dotada de tres ojos que corresponden a tres niveles de realidad, una facultad que puede expandirse y profundizarse mediante el estudio, la disciplina y la contemplación. Concibió el conocimiento no como acumulación de información sino como proceso de interiorización que transforma al sujeto que conoce. Articuló un método cuádruple de lectura, meditación, oración y contemplación que sigue siendo válido como itinerario de profundización de la conciencia. Entendió el mundo como libro que espera ser leído por una conciencia formada para descifrar sus signos. Clasificó los saberes en un sistema orgánico que refleja y alimenta la estructura de la conciencia. Desarrolló el símbolo del arca como imagen de la conciencia integrada que ha construido un espacio interior protegido del caos exterior. Comprendió la educación como obra de restauración que sana facultades debilitadas y devuelve al ser humano su integridad original. E insistió en la unidad de conocimiento y amor como dimensiones inseparables del itinerario hacia la verdad.

Este conjunto de aportaciones configura lo que podríamos llamar una antropología pedagógica de extraordinaria profundidad y coherencia. Hugo de San Víctor pensó sistemáticamente las condiciones, los métodos y las finalidades de una educación orientada a la transformación de la conciencia, ofreciendo fundamentos filosóficos que siguen siendo relevantes para quienes hoy buscamos articular una pedagogía integral. Su pensamiento constituye un eslabón imprescindible entre la sabiduría antigua de Platón y Agustín y los desarrollos posteriores de la tradición contemplativa, y su redescubrimiento puede aportar recursos valiosos para las pedagogías contemporáneas que entienden la educación como despertar de la conciencia hacia dimensiones de sí misma y de la realidad que permanecían ocultas.

7.3.- Correlatos contemporáneos

El pensamiento de Hugo de San Víctor, formulado hace novecientos años en una abadía parisina, presenta resonancias extraordinarias con desarrollos contemporáneos en campos tan diversos como la filosofía de la conciencia, la psicología transpersonal, la pedagogía crítica, la educación contemplativa y la hermenéutica filosófica. Estas convergencias no son meras coincidencias superficiales, sino que revelan intuiciones profundas sobre la naturaleza de la conciencia humana y los procesos de su transformación que siguen siendo fecundas para el pensamiento actual. Explorar estos correlatos permite no

solo comprender mejor el alcance del legado de Hugo de San Víctor sino también enriquecer las teorías contemporáneas con recursos conceptuales que han sido largamente olvidados.

7.3.1.- La teoría de los tres ojos y la epistemología integral de Ken Wilber

El correlato más evidente y explícitamente reconocido entre el pensamiento de Hugo de San Víctor y las teorías contemporáneas de la conciencia se encuentra en la obra de Ken Wilber, el filósofo estadounidense que ha desarrollado durante más de cuatro décadas lo que denomina "teoría integral" o "visión integral". En su libro *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*, publicado originalmente en 1983 y disponible en español como *Los tres ojos del conocimiento* (Wilber, 1991), Wilber retoma explícitamente la doctrina hugoniana de los tres ojos —el ojo de la carne, el ojo de la razón y el ojo de la contemplación— para articularla con la epistemología contemporánea y proponer una superación del reduccionismo cientificista que domina la cultura moderna.

Wilber argumenta que cada uno de estos tres ojos tiene su propio dominio de realidad y su propio método de verificación. El ojo de la carne (*sensibilia*) accede al mundo físico mediante la percepción sensorial y sus afirmaciones pueden verificarse mediante el método empírico de las ciencias naturales. El ojo de la razón (*intelligibilia*) accede al mundo de las ideas, los conceptos matemáticos, las estructuras lógicas y los significados, mediante la reflexión y la argumentación, y sus afirmaciones se verifican por coherencia lógica y consistencia conceptual. El ojo de la contemplación (*transcendelia*) accede a realidades transpersonales y espirituales mediante prácticas contemplativas, y sus afirmaciones pueden verificarse por quienes hayan desarrollado las capacidades perceptivas correspondientes mediante disciplinas meditativas.

Lo que Wilber denomina “falacia pre/trans” —la confusión entre estados prerracionales y transracionales simplemente porque ambos son no-racionales— encuentra también un antecedente en la cuidadosa distinción hugoniana entre los tres niveles de conocimiento. Hugo nunca confundió la percepción sensorial con la contemplación espiritual, aunque ambas trasciendan la razón discursiva en direcciones opuestas. Esta precisión conceptual, tan necesaria en un momento donde proliferan confusiones entre regresión y trascendencia, entre pensamiento mágico y visión mística,

muestra la actualidad del marco hugoniano para discernir los diferentes niveles de la conciencia.

7.3.2.- Paulo Freire y la concientización como despertar de la conciencia crítica

La pedagogía crítica de Paulo Freire, desarrollada principalmente en su obra fundamental *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1975), presenta correlatos significativos con la visión hugoniana de la educación como proceso de transformación de la conciencia. El concepto freireano de “concientización” (*conscientização*) designa el proceso mediante el cual los seres humanos despiertan a una comprensión crítica de su situación social, económica y política, superando los estados de conciencia “mágica” e “ingenua” para acceder a una conciencia “crítica” capaz de transformar la realidad.

La estructura de la concientización freireana —tránsito de la conciencia mágica a la ingenua y de esta a la crítica— guarda una analogía notable con la progresión hugoniana de los tres ojos del conocimiento. En ambos casos, se trata de un despertar gradual de capacidades de percepción que estaban dormidas u oscurecidas. En ambos casos, la educación genuina no consiste en depositar información en receptáculos pasivos (lo que Freire llama “educación bancaria”) sino en facilitar un proceso de transformación interior que devuelve al sujeto capacidades que le habían sido arrebatadas o que permanecían sin desarrollar. Y en ambos casos, este despertar tiene implicaciones no solo cognitivas sino existenciales y sociales: conocer de verdad significa transformarse y transformar el mundo.

La diferencia principal radica en el horizonte interpretativo: mientras Hugo inscribe el proceso de restauración de la conciencia en un marco teológico de salvación, Freire lo sitúa en un horizonte político de liberación social. Sin embargo, como ha señalado Colin Calleja en su estudio *Jack Mezirow's Conceptualisation of Adult Transformative Learning* (Calleja, 2014), la teoría de Mezirow sobre el aprendizaje transformativo reconoce explícitamente su deuda tanto con Freire como con tradiciones contemplativas más antiguas, sugiriendo que ambos horizontes pueden articularse en una visión más comprehensiva de la transformación de la conciencia.

7.3.3.- El aprendizaje transformativo de Jack Mezirow

La teoría del aprendizaje transformativo (*transformative learning*), desarrollada por Jack Mezirow desde finales de los años setenta, constituye otro correlato contemporáneo significativo del pensamiento hugoniano. Mezirow, profesor emérito de educación de adultos en Teachers College de Columbia University, define el aprendizaje transformativo como la expansión de la conciencia a través de la transformación de la visión básica del mundo y de capacidades específicas del yo, un proceso que es facilitado por procesos conscientemente dirigidos tales como el acceso apreciativo a los contenidos simbólicos del inconsciente y el análisis crítico de las premisas subyacentes (Mezirov, 2010).

La estructura del aprendizaje transformativo según Mezirow comprende diez fases que van desde un “dilema desorientador” inicial que sacude las certezas previas, pasando por la autoexploración crítica, el reconocimiento de que otros han experimentado transformaciones similares, la exploración de nuevos roles y relaciones, hasta la reintegración en la vida sobre la base de las nuevas perspectivas adquiridas. Esta estructura procesual encuentra resonancias con el itinerario de Hugo de la *lectio divina* —lectura, meditación, oración, contemplación— donde cada etapa prepara y hace posible la siguiente en un movimiento de interiorización y transformación progresivas.

Lo que Mezirow llama “transformación de perspectiva” —el cambio fundamental en los marcos de referencia que configuran nuestra manera de percibir, comprender y actuar en el mundo— corresponde a lo que Hugo describía como la sanación y restauración de los ojos interiores oscurecidos. En ambos casos, la educación genuina no añade simplemente información nueva, sino que transforma las estructuras mismas desde las cuales procesamos la información, modificando nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con la realidad en su conjunto (Mezirov, 2010).

7.3.4.- La pedagogía contemplativa y el movimiento de mindfulness en educación

Uno de los desarrollos más significativos en la educación contemporánea es la emergencia de la “pedagogía contemplativa” (*contemplative pedagogy*), un movimiento que busca integrar prácticas de atención plena, meditación y contemplación en los contextos educativos formales. Daniel Barbezat y Mirabai Bush, en su obra *Contemplative Practices in Higher Education: Powerful Methods to Transform Teaching and Learning* (Barbezat; Bush,

2014) documentan cómo estas prácticas están siendo incorporadas en universidades de todo el mundo para profundizar el aprendizaje, desarrollar la autoconciencia y cultivar capacidades de atención y presencia que la educación convencional tiende a ignorar.

La pedagogía contemplativa contemporánea retoma, muchas veces sin saberlo, intuiciones que Hugo de San Víctor articuló hace novecientos años. Como señala la Red de Pedagogía Contemplativa⁹¹, la educación superior está actualmente dominada por enfoques didácticos en 'tercera persona' que se centran en transmitir nueva información a los estudiantes. La pedagogía contemplativa desplaza el foco de la enseñanza y el aprendizaje para incorporar enfoques en 'primera persona' que conectan a los estudiantes con su experiencia vivida y encarnada de su propio aprendizaje. Esta descripción podría aplicarse casi literalmente al contraste que Hugo establecía entre el saber que permanece exterior al alma y el que penetra hasta sus profundidades para transformarla.

El método de la *lectio divina* sistematizado por Hugo —lectura atenta, meditación reflexiva, respuesta personal, contemplación silenciosa— anticipa de manera notable las prácticas de "lectura contemplativa" (*contemplative reading*) que hoy se promueven en contextos educativos. Como documenta el *Center for Contemplative Mind in Society*⁹², fundado en 1997 para promover la integración de prácticas contemplativas en la educación superior, estas técnicas incluyen precisamente la lectura lenta y atenta, la reflexión meditativa sobre lo leído, la respuesta personal al texto y momentos de silencio contemplativo. La coincidencia estructural con el método hugoniano es demasiado precisa para ser casual y sugiere que Hugo identificó principios fundamentales del aprendizaje profundo que siguen siendo válidos independientemente del contexto cultural o religioso.

Arthur Zajonc, físico y contemplativo que ha sido una figura central en el movimiento de pedagogía contemplativa, argumenta que la integración de prácticas contemplativas representa una “revolución silenciosa” que está transformando la manera en que concebimos la enseñanza y el aprendizaje en la universidad. Esta revolución, sostiene Zajonc, responde a una necesidad profunda que la educación moderna ha dejado insatisfecha: la necesidad de

⁹¹ Fuente: Contemplative Pedagogy Network. Disponible en: <https://contemplativepedagogy.network.com/> > Acceso: 06 feb. 2026.

⁹² Fuente: Center for Contemplative Mind in Society. Disponible en: <https://contemplativemind.org/> > Acceso: 06 feb. 2026.

conectar el conocimiento con la interioridad del estudiante, de hacer del aprendizaje no solo una adquisición de información sino una transformación de la persona (Zajonc, 2014).

7.3.5.- La hermenéutica filosófica

La hermenéutica filosófica contemporánea, especialmente en las obras de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, ofrece otro correlato significativo con el pensamiento de Hugo de San Víctor. La concepción gadameriana de la comprensión como "fusión de horizontes" (*Horizontverschmelzung*), desarrollada en su obra magna *Verdad y método* (Gadamer, 1977), presenta notables afinidades con la fenomenología hugoniana de la lectura como encuentro transformador entre el texto y el lector.

Para Gadamer, comprender un texto no es reproducir un significado fijo depositado en él por su autor sino participar en un acontecimiento de sentido donde el horizonte del lector se funde con el horizonte del texto, generando una comprensión nueva que transforma a ambos. Como explica en *Verdad y método*, la intención auténtica de la comprensión es que al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos enseñe algo. Por tanto, una conciencia formada por una actitud hermenéutica tiene que mostrarse receptiva desde el principio a la alteridad del texto. Esta descripción corresponde casi exactamente a la actitud que Hugo prescribía para la *lectio*: una disposición de escucha y receptividad donde el lector se deja interpelar y transformar por lo que lee, en lugar de imponer sus prejuicios al texto.

Paul Ricoeur, por su parte, desarrolló una teoría de la lectura como "apropiación" que también resuena con Hugo. Para Ricoeur, leer genuinamente un texto implica hacerlo propio, integrarlo en la propia existencia de manera que modifique la comprensión que el lector tiene de sí mismo y del mundo. Como señala en *Du texte à l'action* (Ricoeur, 2010), la lectura es un proceso de "refiguración" donde el mundo del texto y el mundo del lector se encuentran y se transforman mutuamente. Esta visión de la lectura como acontecimiento existencial, no como mera decodificación de signos, prolonga intuiciones que Hugo formuló siglos antes cuando describía la meditación como el proceso por el cual lo leído deja de estar ante el lector para estar dentro de él.

7.3.6.- Educación holística y desarrollo integral de la persona

El movimiento contemporáneo de educación holística, que ha cobrado fuerza desde los años noventa, presenta también correlatos significativos con la visión hugoniana. Ron Miller, editor fundador de *Holistic Education Review* y uno de los principales teóricos del campo, define la educación holística como aquella que cultiva una conciencia crítica de los muchos contextos en la vida de los educandos: moral, cultural, ecológico, económico, tecnológico, político y que reconoce que todas las personas poseen vastos potenciales múltiples que solamente ahora estamos empezando a descubrir. (Miller, 2019).

La educación holística parte de una comprensión profunda del ser humano como unidad viva, no como una suma de partes aisladas. Educar, desde esta perspectiva, significa reconocer que el aprendizaje auténtico surge de la interconexión entre pensamiento, emoción, cuerpo, relaciones y sentido. No se trata únicamente de adquirir información, sino de aprender a habitar el mundo con significado, integrando conocimiento y experiencia en una comprensión más amplia de la vida (Miller, 2019).

Históricamente, esta visión no es nueva. Las primeras formas de educación humana fueron esencialmente holísticas porque estaban inseparablemente unidas a la vida comunitaria, a la naturaleza y a la dimensión espiritual de la existencia. Aprender era participar, observar, imitar y asumir responsabilidades dentro de una red de relaciones vivas. El conocimiento no se concebía como dominio, sino como pertenencia y cuidado.

Como hemos visto en el volumen anterior dedicado a la filosofía de la conciencia en la Antigüedad clásica griega, diversas escuela y autores colocaron la transformación interior en el centro del proceso educativo. Educar significaba entonces cultivar la sabiduría, la ética y la conciencia, más que acumular habilidades externas. El autoconocimiento y la formación del carácter eran entendidos como condiciones para una vida buena y justa.

Con la modernidad, sin embargo, se produjo una ruptura profunda. La educación pasó a organizarse en fragmentos, separando razón y emoción, mente y cuerpo, conocimiento y sentido. El aprendizaje quedó progresivamente reducido a la transmisión de contenidos útiles, perdiendo su dimensión existencial. Frente a esta fragmentación, pensadores y pedagogos como Rousseau defendieron una educación acorde con el desarrollo interno

del ser humano, recordando que aprender es un proceso natural que requiere tiempo, experiencia y respeto por los ritmos vitales (Miller, 2019).

Desde esta herencia crítica, la educación holística contemporánea recupera una comprensión ampliada del aprendizaje como proceso significativo, en el que el conocimiento se vincula con valores, relaciones y propósito. La espiritualidad, entendida no como doctrina sino como experiencia de conexión profunda, reaparece como un elemento central de la educación, al favorecer una relación más consciente con uno mismo, con los otros y con el mundo.

En este sentido, la educación holística no es una técnica ni un método alternativo, sino una respuesta ética y cultural a las crisis de nuestro tiempo. Propone una transformación del acto educativo que permita reconciliar conocimiento y vida, individuo y comunidad, humanidad y naturaleza, devolviendo a la educación su función más profunda: acompañar el desarrollo pleno de la conciencia humana (Miller, 2019).

La educación holística contemporánea comparte con Hugo de San Víctor la convicción de que el ser humano es multidimensional y que la educación genuina debe atender todas sus dimensiones —cognitiva, emocional, social, corporal, estética y espiritual— en lugar de reducirse al desarrollo intelectual.

La clasificación de Hugo de los saberes, que integraba las artes mecánicas junto a las liberales y las teológicas en un sistema orgánico donde cada forma de conocimiento contribuye a la restauración del ser humano integral, anticipa esta visión comprehensiva. Hugo no despreciaba ningún saber, sino que los situaba a todos en una arquitectura donde cada uno cumple su función en el desarrollo de la persona completa. Esta valoración de la técnica y el trabajo manual junto al saber contemplativo resulta sorprendentemente actual en un momento donde se busca superar la fragmentación del currículum y recuperar una visión integrada de la formación humana.

Ramón Gallegos Nava, uno de los principales promotores de la educación holística en el mundo hispanohablante, ha desarrollado un modelo de “*educación multinivel-multidimensión*” que reconoce cinco niveles de conciencia —individual, comunitaria, social, planetaria y cósmica— y múltiples dimensiones del desarrollo humano. En sus obras, Gallegos Nava articula una visión de la educación como despertar de la conciencia hacia niveles cada vez más amplios de percepción e integración (Gallegos Nava, 1999), una visión que encuentra resonancias evidentes con la doctrina

hugoniana de los tres ojos y la progresión desde el conocimiento sensible hacia el contemplativo.

7.3.7.- La psicología transpersonal y los estados expandidos de conciencia

La psicología transpersonal, fundada a finales de los años sesenta por figuras como Abraham Maslow, Stanislav Grof y Anthony Sutich, constituye otro campo donde las intuiciones de Hugo de San Víctor encuentran correlatos contemporáneos. Esta corriente de la psicología se define por su interés en los “estados expandidos de conciencia” que trascienden los límites del ego ordinario y que han sido descritos por las tradiciones contemplativas de todas las culturas. Como señala Jorge N. Ferrer en *Espiritualidad creativa: Una visión participativa de lo transpersonal* (Ferrer, 2003), la psicología transpersonal busca integrar las dimensiones espirituales de la experiencia humana en una comprensión científica de la psique.

La teoría de Hugo de los tres ojos encuentra aquí una resonancia directa. El “ojo de la contemplación” de Hugo corresponde a lo que la psicología transpersonal denomina “conciencia transpersonal” o “experiencias cumbre” (en la terminología de Maslow): estados de conciencia donde el sujeto trasciende los límites habituales del ego y accede a percepciones de unidad, significado y realidad que exceden las capacidades del pensamiento ordinario. La diferencia está en que Hugo situaba estas experiencias en un marco teológico cristiano, mientras que la psicología transpersonal busca estudiarlas con métodos científicos y en un contexto secular o interreligioso.

Robert Boyd, citado por los teóricos del aprendizaje transformativo, desarrolló una teoría de la educación transformativa basada en la psicología profunda de Carl Jung que también presenta afinidades con Hugo. Para Boyd, la transformación implica un cambio fundamental en la personalidad que involucra la resolución de un dilema personal y la expansión de la conciencia resultando en una mayor integración de la personalidad (Boyd; Myers, 1988). Esta concepción podría aplicarse casi literalmente al proceso de restauración que Hugo describía, donde los ojos interiores oscurecidos van siendo sanados y la conciencia fragmentada recupera progresivamente su integridad original.

7.3.8.- El mundo como texto: Ecología profunda y lectura de la naturaleza

La concepción hugoniana del mundo como libro escrito por Dios que debe ser leído e interpretado encuentra un correlato inesperado en ciertos desarrollos de la ecología contemporánea y la educación ambiental. La “ecología profunda”, desarrollada por el filósofo noruego Arne Naess (Naess, 2018) y popularizada por pensadores como Fritjof Capra (Capra; Luigi, 2014), propone una visión de la naturaleza no como recurso inerte a explotar sino como totalidad viviente con la que el ser humano está íntimamente conectado y de la que puede aprender. David Abram, en su influyente obra *La magia de lo sensible*, (Kairós, 2000), desarrolla una fenomenología de la percepción que recupera la capacidad de “leer” los signos del mundo natural como un lenguaje significativo.

Aunque los marcos conceptuales son diferentes —Hugo pensaba en términos de creación divina, la ecología contemporánea piensa en términos de sistemas vivos y evolución—, la estructura es análoga: en ambos casos se trata de despertar una capacidad de percepción que la cultura dominante ha atrofiado, una capacidad de ver significados y conexiones donde la mirada superficial solo ve objetos mudos. La educación, en ambos casos, consiste en formar esta capacidad de lectura del mundo, en cultivar una sensibilidad hermenéutica que transforma la percepción y abre la conciencia a dimensiones de la realidad que de otro modo permanecerían invisibles.

Gregory Cajete, educador indígena y autor de *Look to the Mountain: An Ecology of Indigenous Education* (Cajete, 1994), ha desarrollado una pedagogía basada en las tradiciones de los pueblos originarios de América que también resuena con estas intuiciones. Para Cajete, la educación indígena tradicional consistía precisamente en aprender a “leer” el libro de la naturaleza, a descifrar los signos del territorio, los ciclos estacionales, los comportamientos de los animales, como un texto cargado de enseñanzas para quien sabe interpretarlo. Esta visión de la naturaleza como maestra y del conocimiento como lectura participativa del mundo encuentra en Hugo un antecedente medieval europeo que muestra la universalidad de ciertas intuiciones sobre la relación entre conciencia, conocimiento y realidad.

7.3.9.- La actualidad de Hugo de San Víctor para una Educación de la Conciencia

La exploración de estos correlatos contemporáneos revela que el pensamiento de Hugo de San Víctor, lejos de ser una curiosidad histórica, ofrece recursos conceptuales valiosos para las teorías actuales de la conciencia y las pedagogías transformadoras. Sus intuiciones sobre la estructura multidimensional de la conciencia, los procesos de su transformación mediante el conocimiento y la contemplación, la lectura como encuentro transformador, el mundo como texto significativo, y la educación como restauración del ser humano integral, anticipan desarrollos que hoy se formulan con lenguajes diferentes pero que responden a las mismas preguntas fundamentales.

Para quienes estudiamos en el campo de la Educación de la Conciencia, Hugo representa un interlocutor privilegiado que nos permite poner en perspectiva histórica nuestras búsquedas contemporáneas y descubrir que muchas de nuestras intuiciones tienen raíces profundas en la tradición occidental. Al mismo tiempo, el redescubrimiento de Hugo puede enriquecer las teorías actuales con matices y precisiones que se han perdido en el camino. La distinción cuidadosa de los tres ojos, el método cuádruple de la *lectio divina*, la comprensión de la educación como sanación ontológica, la integración de conocimiento y amor, son aportaciones que pueden fecundar las pedagogías contemplativas, transformativas y holísticas de nuestro tiempo.

El diálogo entre Hugo de San Víctor y el pensamiento contemporáneo nos recuerda que la reflexión sobre la conciencia y su educación no comenzó ayer, que podemos aprender de quienes nos precedieron, y que las preguntas fundamentales sobre qué significa conocer, qué significa aprender, qué significa despertar a dimensiones más amplias de la realidad, son preguntas perennes que cada generación debe volver a plantearse con los recursos de su época pero también con la humildad de reconocer que otros las pensaron antes con profundidad y rigor.

8.- Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)

«...No salgas fuera; vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad. Si te vuelves hacia tu interior y allí te hallas, al hallarte a ti mismo hallarás también a Dios; de hecho, puedes confiar en encontrar a Dios por el hallazgo interior. Dentro está la luz, dentro está la delectación, dentro está la paz; dentro está el reino de los cielos...»

Itinerarium mentis in Deum, cap. I

«...La mente humana no consiste únicamente en conocer, sino también en amar; porque el fin del conocimiento es la verdad, pero la verdad es apetecida y celebrada por el afecto; así, pues, la mente es dirigida —por el conocimiento hacia el amor, y por el amor hacia la elevación— hacia aquello que conoce...»

Collationes in Hexaëmeron, Collatio VI.

«...Nadie conoce verdaderamente algo sin antes conocerse a sí mismo; pues la luz del intelecto se antepone y nos aclara interiormente, para que por el conocimiento de la propia naturaleza interior podamos conocer y amar la criatura, y a través de la criatura ascender al conocimiento del Creador...»

Breviloquium

La investigación contemporánea sobre la conciencia enfrenta un desafío fundamental: integrar rigurosamente las dimensiones cognitiva, afectiva, experiencial y transformativa del fenómeno consciente. Mientras la neurociencia avanza en la comprensión de los correlatos neuronales de la conciencia y la filosofía analítica debate sobre la naturaleza de los qualia y la intencionalidad, persiste una fragmentación metodológica que dificulta una comprensión integral del fenómeno. Es precisamente en este contexto donde

el estudio del pensamiento de San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274) adquiere una relevancia especial, no como mero ejercicio de historia de la filosofía, sino como recuperación de una tradición epistemológica que anticipó, con notable creatividad conceptual, problemas centrales de la investigación actual sobre la conciencia.

San Buenaventura, Doctor Seraphicus y Ministro General de la Orden Franciscana, representa un momento crucial en la historia del pensamiento occidental. Su obra se sitúa en la encrucijada del siglo XIII, cuando la recepción del corpus aristotélico amenazaba con hegemonizar la reflexión filosófica bajo el paradigma del intelectualismo abstracto. Frente a esta tendencia, Buenaventura desarrolló una síntesis original que integraba la tradición agustiniana de la iluminación divina con una fenomenología experiencial de la conciencia que, como ha demostrado Etienne Gilson en su clásico estudio *La filosofía de San Buenaventura* (Gilson, 1960), supera tanto el dualismo platónico como el naturalismo aristotélico mediante una antropología que reconoce la unidad sustancial del ser humano y la integralidad de sus modos de conocer. Esta síntesis no fue meramente especulativa, sino que se arraigó en la espiritualidad franciscana, produciendo una filosofía de la conciencia profundamente ligada a la transformación existencial.

La relevancia de Buenaventura para los fundamentos filosóficos de la conciencia se evidencia, en primer lugar, en su teoría epistemológica. En su obra cumbre, *Itinerarium mentis in Deum* ("Itinerario del alma hacia Dios") (1259), Buenaventura desarrolla una cartografía sistemática de los estratos o niveles de la conciencia, desde la percepción sensorial del mundo exterior (*extra nos*) hasta la contemplación mística que trasciende la dualidad sujeto-objeto (*supra nos*), pasando por la auto-reflexividad de la mente que se conoce a sí misma (*intra nos*). Esta estructura no es una mera jerarquía estática sino un itinerario dinámico de transformación consciente que, como analiza Zachary Hayes en *Bonaventure: Mystical Writings* (Hayes, 1999), implica una comprensión procesual de la conciencia que anticipa perspectivas contemporáneas sobre la plasticidad y transformación de los estados mentales. La investigación actual en neurociencia contemplativa, particularmente los trabajos de Francisco Varela y Evan Thompson sobre la cognición encarnada (Varela et. al., 1992) encuentra en Buenaventura un precedente filosófico que reconoce la inseparabilidad entre conocimiento y transformación del conocedor.

Un segundo aspecto de singular importancia es la integración que Buenaventura establece entre razón y afectividad en el proceso cognitivo. Contra el intelectualismo dominante en la escolástica tomista, que privilegiaba el *intellectus* como facultad suprema, Buenaventura sostiene que el conocimiento pleno requiere la participación del *affectus*, la dimensión afectiva del alma. En su *Breviloquium* (“Breviario”) y en *De reductione artium ad theologia* (“Sobre la reducción de las artes a la teología”) argumenta que la sabiduría (*sapientia*) no es mera ciencia (*scientia*) sino conocimiento saboreado, conocimiento que transforma afectivamente al sujeto. Esta intuición fundamental, analizada por Christopher M. Cullen en *Bonaventure* (Cullen, 2006), resuena poderosamente con los descubrimientos contemporáneos de la neurociencia afectiva. Antonio Damasio, en *El error de Descartes* (Damasio, 2004) y *En busca de Spinoza* (Damasio, 2005), ha demostrado empíricamente la imposibilidad de separar razón y emoción en los procesos de toma de decisiones y construcción de significado, reivindicando científicamente una integración que Buenaventura propuso hace ocho siglos desde la reflexión filosófico-teológica.

La teoría de Buenaventura de la iluminación representa un tercer elemento de relevancia crucial. Heredando y transformando la doctrina agustiniana, Buenaventura sostiene que el conocimiento de verdades necesarias y eternas requiere una *lux interna*, una luz interior que no puede reducirse a la mera abstracción desde lo sensible. Esta posición, lejos de ser un mero supuesto teológico, implica el reconocimiento de estructuras cognitivas innatas que posibilitan el conocimiento, anticipando debates contemporáneos sobre innatismo y modularidad mental en la ciencia cognitiva. La teoría de la iluminación de Buenaventura constituye una original epistemología que reconoce tanto la necesidad de la experiencia sensorial como la irreductibilidad del conocimiento a pura empirismo, posición que encuentra ecos en el constructivismo epistemológico contemporáneo.

La concepción del alma como *imago Dei* (imagen de Dios) en Buenaventura fundamenta una antropología de la conciencia con importantes implicaciones ontológicas y pedagógicas. Al sostener que el alma humana refleja la estructura trinitaria divina en sus facultades de memoria, entendimiento y voluntad, Buenaventura no solo establece una psicología tripartita, sino que fundamenta la capacidad de autotranscendencia de la conciencia. El autoconocimiento (*reditio completa*) implica que la mente puede retornar completamente sobre sí misma en el acto de conocer, reconociendo simultáneamente su propia actividad cognitiva y su fundamento ontológico. Esta reflexividad radical, constituye una fenomenología de la

autoconciencia que dialoga productivamente con investigaciones contemporáneas sobre metacognición y redes neuronales de autorreferencia, particularmente los estudios sobre el *default mode network* cerebral⁹³.

La síntesis franciscana de Buenaventura introduce, además, una dimensión que resulta particularmente valiosa para una Pedagogía de la Conciencia: la epistemología de la humildad. La espiritualidad franciscana de la pobreza se traduce filosóficamente en el reconocimiento de los límites del conocimiento racional y en la apertura a formas no-conceptuales de saber. Esta *docta ignorantia*, que Buenaventura desarrolla y que influirá decisivamente en Nicolás de Cusa, no es ignorancia sino sabiduría que reconoce la trascendencia de lo real respecto a nuestras categorías conceptuales. Para la Educación de la Conciencia en el siglo XXI, esta humildad cognitiva representa un correctivo necesario frente a la desmesura y soberbia tecnológica y el reduccionismo cientificista, sin por ello renunciar al rigor del pensamiento.

Finalmente, la relevancia de Buenaventura para la investigación transdisciplinar contemporánea radica en su capacidad de articular una visión integral que atraviesa lo que hoy llamaríamos neurociencia, psicología, pedagogía, filosofía y espiritualidad. Su fenomenología de la transformación consciente, sus reflexiones sobre los modos de atención y percepción en diferentes estados de conciencia, y su metodología contemplativa sistemática, ofrecen recursos conceptuales y prácticos para una Educación de la Conciencia que integre rigurosamente conocimiento científico y sabiduría contemplativa. Como ha señalado Bernard McGinn en *The Flowering of Mysticism* (McGinn, 1998), Buenaventura representa una cumbre del pensamiento místico cristiano precisamente porque logra mantener el rigor especulativo sin sacrificar la profundidad de la experiencia.

En síntesis, el estudio de San Buenaventura para los fundamentos filosóficos de la conciencia se justifica no por nostalgia histórica sino por la

⁹³ Los estudios sobre el *default mode network* (DMN) —en español, red neuronal por defecto— investigan un sistema funcional del cerebro que se activa principalmente cuando no estamos realizando una tarea externa concreta y la mente se encuentra en un estado de actividad interna espontánea. El *default mode network* es una red distribuida de regiones cerebrales que muestra alta actividad cuando la persona está: en reposo, divagando mentalmente, recordando el pasado, imaginando el futuro, reflexionando sobre sí misma y considerando estados mentales propios o ajenos. Disminuye su actividad cuando la atención se dirige a tareas cognitivas externas exigentes (cálculo, percepción focalizada, control ejecutivo).

actualidad de sus intuiciones fundamentales: la integración de razón y afectividad, la naturaleza procesual y transformativa de la conciencia, la irreductibilidad de la experiencia subjetiva a meros procesos físicos sin por ello caer en dualismos insostenibles, y la necesidad de una epistemología humilde que reconozca múltiples modos de conocer. Su pensamiento ofrece recursos para superar la fragmentación metodológica que aqueja a los estudios contemporáneos sobre la conciencia, sugiriendo caminos de integración transdisciplinar que respetan la especificidad de cada dominio de investigación sin renunciar a la unidad del fenómeno estudiado. A continuación, exploraremos sistemáticamente estas dimensiones del pensamiento de Buenaventura, estableciendo puentes con la investigación contemporánea y evaluando su potencial heurístico para una Educación de la Conciencia en el siglo XXI.

8.1.- Apuntes biográficos

El hombre que la historia conocería como san Buenaventura nació con el nombre de Giovanni di Fidanza, probablemente hacia el año 1217, aunque algunas fuentes sitúan su nacimiento en 1218 o incluso en 1221. El lugar fue Bagnoregio, una pequeña villa de los Estados Pontificios, ubicada en el distrito de Viterbo, en la antigua Tuscia Romana, al norte de Roma⁹⁴. La discrepancia en las fechas es un problema que los historiadores no han logrado resolver con certeza. Los cronistas franciscanos del siglo XIII sugieren 1221, mientras que la investigación moderna se inclina por 1217 o 1218⁹⁵.

De la infancia del pequeño Giovanni se conocen muy pocos datos. El propio Buenaventura referirá años después, en el prólogo de su *Legenda maior sancti Francisci*, un episodio decisivo de sus primeros años: siendo niño cayó gravemente enfermo, hasta el punto de que ni siquiera su propio padre, que era médico, albergaba esperanzas de curación. La tradición hagiográfica cuenta que su madre, desesperada, llevó al niño ante Francisco de Asís, quien lo estrechó contra su corazón y exclamó: «¡Buena ventura!», expresión que significa «buena suerte» o «buen éxito». El niño quedó curado milagrosa-

⁹⁴ Fuente: OFM. Hermanos franciscanos. *San Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: <<https://ofm.org/es/san-buenaventura-de-bagnoregio.html>> Acceso: 08 feb. 2026.

⁹⁵ Fuente: Dominicos. *San Buenaventura*. Disponible en: <<https://www.dominicos.org/predicacion/evangelio-del-dia/15-7-2025/san-buenaventura/>> Acceso: 08 feb. 2026.



6 Buenaventura de Bagnoregio. Imaen reconstruida por IA (ChatGPT, 2026) basada en imágenes públicas reconocidas.

mente, y desde entonces el nombre de Juan fue sustituido por el de Buenaventura⁹⁶. Es importante señalar que, aunque este relato tiene un carácter legendario, el mismo Buenaventura lo evocó con agradecido recuerdo, lo cual sugiere que la conexión con Francisco de Asís marcó profundamente su identidad desde la más tierna edad.

Las primeras letras las aprendió Giovanni en el convento franciscano de Bagnoregio, donde fue recibido como oblató (*puer oblatus*), es decir, como niño entregado a la vida conventual para su formación inicial. Fue allí donde el niño tuvo su primer contacto con la espiritualidad franciscana, con la lectura de textos sagrados y con una atmósfera de

vida sencilla y evangélica que dejaría una huella imborrable en su carácter. A los diecisiete años, hacia 1236, el joven Giovanni emprendió un viaje que cambiaría su vida para siempre: se trasladó a París para continuar sus estudios en la célebre Universidad, la institución académica más prestigiosa de la Europa medieval⁹⁷.

La familia de Giovanni di Fidanza pertenecía a un estrato social relativamente acomodado dentro de la modesta villa de Bagnoregio. Su padre, Juan de Fidanza (Giovanni Fidanza), ejercía la profesión de médico, lo cual le confería una posición respetable en la comunidad local. Su madre se llamaba

⁹⁶ Fuente: Eternal Word Television Network (EWTN). *San Buenaventura*. Disponible en: <<https://www.ewtn.com/es/catolicismo/santos/buenaventura-14801>> Acceso: 08 feb. 2026.

⁹⁷ Fuente: MERCABA. Enciclopedia hispano-católica medieval. *San Buenaventura*. Disponible en: <https://mercaba.org/DOCTORES/Buenaventura/san_buenaventura.htm> Acceso: 08 feb. 2026.

María Ritelli⁹⁸. El hecho de que su padre fuese médico sugiere un ambiente familiar donde la formación intelectual era valorada, lo que sin duda contribuyó a que el joven Giovanni tuviera acceso temprano a los estudios y pudiera posteriormente trasladarse a París.

Bagnoregio era en el siglo XIII una pequeña población enclavada en los Estados Pontificios, aquellos vastos territorios del centro de Italia que se encontraban bajo la jurisdicción directa del papa. La Italia de aquel tiempo era un mosaico de ciudades-estado, repúblicas marítimas, ducados y territorios pontificios, atravesada por las luchas entre güelfos (partidarios del papa) y gibelinos (defensores del poder imperial). Los Estados Pontificios, con capital en Roma, abarcaban las regiones del Lacio, Umbria, las Marcas y la Romaña; Bagnoregio, cerca de Orvieto, se encontraba precisamente en el corazón de estos territorios eclesiásticos⁹⁹.

El siglo XIII fue también la época del florecimiento de las órdenes mendicantes. Los franciscanos, fundados por Francisco de Asís apenas unos años antes del nacimiento de Giovanni, habían llegado a París en 1219 y se extendían rápidamente por toda Europa. Su presencia en Bagnoregio fue decisiva para la formación del futuro Doctor Seráfico: el convento franciscano local no solo fue su primera escuela, sino también el lugar donde quedó cautivado por el ideal de vida evangélica que proponía la Orden de los Hermanos Menores. Como el propio Buenaventura confesaría en una carta dirigida a un maestro desconocido, lo que más admiraba de la orden franciscana era que sus orígenes se parecían a los de la Iglesia primitiva, la cual había comenzado con sencillos pescadores de Galilea y había acabado teniendo famosos doctores¹⁰⁰.

La vida de Buenaventura estuvo marcada por una sucesión de acontecimientos que fueron configurando su misión histórica. En 1243, tras obtener el título de *magister artium liberalium* (maestro en artes liberales) en París, tomó la decisión de ingresar en la Orden de los Hermanos Menores,

⁹⁸ Fuente: Dominicos. *San Buenaventura*. Disponible en: <<https://www.dominicos.org/predicacion/evangelio-del-dia/15-7-2025/san-buenaventura/>> Acceso: 08 feb. 2026.

⁹⁹ Fuente: En un viejo libro. *La Italia del Siglo XIII: Una Tierra Disputada de Prosperidad y Comercio*. 2021. Disponible en: <<https://enunviejolibro.com/la-italia-del-siglo-xiii-una-tierra-disputada-de-prosperidad-y-comercio/>> Acceso: 08 feb. 2026.

¹⁰⁰ Fuente: Dominicos. *San Buenaventura*. Disponible en: <<https://www.dominicos.org/predicacion/evangelio-del-dia/15-7-2025/san-buenaventura/>> Acceso: 08 feb. 2026.

asumiendo entonces el nombre religioso de Buenaventura y siendo adscrito a la Provincia Romana¹⁰¹. Esta decisión no fue impulsiva: durante los siete años que dedicó al estudio de las artes liberales —que incluían lecturas de Prisciano, Boecio, Tolomeo, Euclides, Cicerón y, sobre todo, Aristóteles, cuyas obras llegaban a París en la traducción de la Escuela de Toledo—, fue madurando una vocación en la que confluían el amor por el estudio y el ideal de vida evangélica franciscana.

Entre 1253 y 1257, Buenaventura vivió un período de intensa actividad académica y, al mismo tiempo, de considerable turbulencia institucional. La Universidad de París se hallaba sacudida por una agria disputa entre el clero secular y las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) por el control de las cátedras de teología. El líder de la oposición a los mendicantes era Guillermo de Saint-Amour, quien atacó a los franciscanos en su obra *Los peligros de los últimos tiempos*. Buenaventura tuvo que suspender sus clases durante algún tiempo y respondió con un tratado sobre la pobreza evangélica titulado *Sobre la pobreza de Cristo*. Finalmente, el papa Alejandro IV intervino: el libro de Saint-Amour fue quemado públicamente, se restituyeron las cátedras a los franciscanos, y en 1257 Buenaventura y Tomás de Aquino recibieron juntos el título de doctores¹⁰².

El 2 de febrero de 1257, un acontecimiento transformó radicalmente el rumbo de su existencia: fue elegido Ministro General de la Orden de los Hermanos Menores durante el Capítulo celebrado en Roma, presidido por el papa Alejandro IV. Tenía entonces unos cuarenta años. La Orden se encontraba en ese momento desgarrada por una profunda división interna entre los llamados «espirituales» —que defendían una interpretación rigorista de la pobreza franciscana, influidos por las ideas del abad Joaquín de Fiore— y los «relajados», que proponían una observancia más moderada de la regla. Buenaventura asumió el gobierno con profunda humildad: «*Conozco perfectamente mi incapacidad, pero también sé cuán duro es dar coces contra el aguijón*», declaró ante el Capítulo¹⁰³.

Durante diecisiete años gobernó la Orden, visitó personalmente todas las provincias y todos los conventos, presidió seis capítulos generales, corrigió

¹⁰¹ Fuente: OFM. Hermanos franciscanos. *San Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: <<https://ofm.org/es/san-buenaventura-de-bagnoregio.html>> Acceso: 08 feb. 2026.

¹⁰² Fuente: Wikipedia. *Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Buenaventura_de_Bagnoregio> Acceso: 08 feb. 2026.

¹⁰³ Ibidem.

abusos relacionados con el espíritu de pobreza y revisó las constituciones de la Orden. En el Capítulo General de Narbona (1260) se aprobaron las *Constitutiones Generales Narbonenses*, un cuerpo legislativo que tuvo una enorme influencia en la posterior legislación franciscana¹⁰⁴. Se le encomendó también escribir una nueva biografía oficial de san Francisco.

En los años siguientes, su fama alcanzó tal magnitud que en 1265 el papa Clemente IV quiso nombrarlo arzobispo de York, dignidad que Buenaventura rechazó. Sin embargo, en 1273, el papa Gregorio X lo nombró cardenal y obispo de Albano, ordenándole aceptar el cargo por obediencia. La tradición cuenta que cuando los legados papales llegaron a buscarlo al convento franciscano de Mugello, cerca de Florencia, lo encontraron lavando los platos. Buenaventura les pidió que colgaran el capelo cardenalicio en la rama de un árbol y esperaran mientras terminaba su tarea¹⁰⁵. Este episodio, emblema de su humildad, es uno de los más recordados de su vida.

Gregorio X le encomendó la preparación de los temas del Segundo Concilio Ecuménico de Lyon (1274), que debía abordar la reforma de la Iglesia, la situación de Tierra Santa y las relaciones con la Iglesia griega. Buenaventura fue el alma del Concilio. Pero cuando este aún no había concluido, el Doctor Seráfico sintió que le faltaban las fuerzas. Falleció el 15 de julio de 1274, durante la cuarta sesión del Concilio, asistido por el papa en persona. Todos los obispos del mundo asistieron a sus funerales¹⁰⁶. Fue canonizado por el papa Sixto IV en 1482 y proclamado Doctor de la Iglesia por Sixto V en 1588.

Por último, hay que señalar que la producción intelectual de Buenaventura es muy amplia y diversa. Sus obras pueden dividirse en dos grandes períodos: el período del magisterio académico en París y el período del generalato de la Orden. A continuación, presentamos las más significativas con una brevísimas descripción (Gilson, 1960; Chavero, 1998).

1. *Commentaria in IV libros Sententiarum*. Escrito como requisito para acceder a la cátedra de teología, este extenso comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo es considerado por la tradición como la obra maestra más grande de Buenaventura. Con más de cuatro mil

¹⁰⁴ Fuente: OFM. Hermanos franciscanos. *San Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: <<https://ofm.org/es/san-buenaventura-de-bagnoregio.html>> Acceso: 08 feb. 2026.

¹⁰⁵ Fuente: Wikipedia. *Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Buenaventura_de_Bagnoregio> Acceso: 08 feb. 2026.

¹⁰⁶ Fuente: Colegio San Buenaventura. *San Buenaventura*. Disponible en: <<https://www.colegiosanbuenaventura.es/san-buenaventura/>> Acceso: 08 feb. 2026.

páginas divididas en cuatro libros, aborda todas las cuestiones principales de la escolástica: Dios, la creación, la encarnación y los sacramentos.

2. *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Probablemente la obra más célebre de Buenaventura, escrita en el monte Alverna —el mismo lugar donde Francisco de Asís recibió los estigmas—, este breve pero densísimo tratado describe el viaje del alma hacia Dios a través de seis grados de contemplación, que van desde la percepción del mundo exterior hasta el éxtasis místico. Es una síntesis extraordinaria de filosofía, teología y espiritualidad.
3. *Breviloquium* (c. 1254–1257). Compendio teológico que ofrece una visión sintética de toda la doctrina cristiana. Su propósito es presentar de forma clara y ordenada los grandes temas de la fe: la Trinidad, la creación, el pecado, la encarnación, la gracia y los sacramentos. Junto con el *Itinerarium* y el *De reductione artium ad theologiam*, permite una visión sintética franciscana del saber y de la vida cristiana.
4. *De reductione artium ad theologiam* (c. 1254–1255). Opúsculo en el que Buenaventura muestra cómo todas las artes y ciencias humanas pueden ser reconducidas a la teología, es decir, cómo todo saber humano encuentra su sentido último en el conocimiento de Dios. Es un texto fundamental para comprender la concepción de Buenaventura de la unidad del saber.
5. *Quaestiones disputatae*. Bajo este título se agrupan varias colecciones de cuestiones debatidas: las *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, donde desarrolla el ejemplarismo y el iluminacionismo; las *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, dedicadas al misterio trinitario; y las *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, que recogen su posición en la disputa contra Guillermo de Saint-Amour sobre la pobreza evangélica.
6. *Legenda maior y Legenda minor* (c. 1261–1263). La *Legenda maior* es la biografía oficial de san Francisco de Asís, encargada por el Capítulo General de la Orden y aprobada en el Capítulo de Pisa en 1263. Más que una biografía en sentido moderno es una hagiografía que presenta a Francisco como modelo viviente de perfección cristiana y ejemplo concreto de la búsqueda de Dios en sus criaturas. La *Legenda minor* es una versión abreviada con fines litúrgicos. Ambos textos fueron adoptados como oficiales por toda la familia franciscana.

7. *Constitutiones Generales Narbonenses* (1260). Cuerpo legislativo elaborado por Buenaventura a partir de los diversos reglamentos y dictámenes anteriores de la Orden, aprobado en el Capítulo General de Narbona. Estas constituciones representaron una reinterpretación del espíritu de la Regla franciscana y ejercieron una enorme influencia en toda la legislación posterior de la Orden.
8. Opúsculos espirituales. Buenaventura escribió numerosos tratados espirituales de gran belleza y profundidad, entre los que destacan: *De triplici via* (sobre los tres caminos de la vida espiritual: purificación, iluminación y unión); *Lignum vitae* (árbol de la vida, meditación sobre la vida de Cristo); *Soliloquium* (diálogo del alma consigo misma); *Vitis mystica* (la viña mística, interpretación alegórica de la comparación empleada por Jesús); *De quinque festivitibus pueri Iesu* (meditaciones sobre la infancia de Cristo); y *De perfectione vitae ad sorores* (sobre la perfección de la vida, dirigido a religiosas).
9. *Collationes* (Conferencias). Entre sus últimas obras se cuentan las grandes series de conferencias pronunciadas en París: las *Collationes de decem praeceptis* (sobre los diez mandamientos, 1267); las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (sobre los siete dones del Espíritu Santo, 1268); y las *Collationes in Hexaëmeron* (sobre el Hexámeron o los seis días de la creación, 1273), esta última su obra más ambiciosa, que quedó inconclusa debido a su nombramiento como cardenal.
10. Comentarios bíblicos. Buenaventura compuso extensos comentarios a diversos libros de la Escritura, entre los que se encuentran el *Commentarius in librum Ecclesiastes*, el *Commentarius in Evangelium S. Lucae* y el *Commentarius in Evangelium Ioannis*, todos ellos terminados antes de 1257 y representativos de su período de enseñanza universitaria.

8.2.- Aportaciones fundamentales

En el amplio panorama de la filosofía y la teología medievales del siglo XIII, San Buenaventura de Bagnoregio ocupa un lugar singular e irrenunciable para toda investigación seria sobre la naturaleza de la conciencia y las vías de su desarrollo. El Doctor Seráfico representa una de las síntesis más profundas entre razón filosófica, experiencia mística y rigor teológico que la historia del pensamiento occidental haya producido. Discípulo de Alejandro de Hales en la Universidad de París, contemporáneo de Tomás de Aquino, y

Ministro General de la Orden Franciscana desde 1257, Buenaventura construyó un edificio intelectual en el que el conocimiento no es nunca un fin en sí mismo, sino un itinerario de transformación interior que conduce a la plenitud de la conciencia humana.

La pertinencia de San Buenaventura para un proyecto de Educación de la Conciencia radica en que su pensamiento anticipó, con extraordinaria lucidez, algunos de los principios que hoy la psicología transpersonal, la pedagogía contemplativa y las ciencias de la complejidad reconocen como fundamentales. La idea de que el ser humano posee potencias escalonadas de conciencia; que el conocimiento verdadero implica una transformación afectiva y no solo intelectual; que la totalidad de los saberes debe articularse en una visión unitaria, y que la conciencia se desarrolla mediante un itinerario progresivo que va de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior. EL Doctor Seráfico nos enseña, que el conocimiento intelectual y el amor espiritual deben ir de la mano y que el objetivo último de la vida humana es la unión con Dios.

8.2.1.- La Teoría de la Iluminación

Una de las aportaciones más originales y perdurables de San Buenaventura al problema del conocimiento y la conciencia es su Teoría de la Iluminación, que reelabora y profundiza la herencia agustiniana a la luz de la tradición franciscana y del neoplatonismo cristiano. Según esta doctrina, el entendimiento humano no puede alcanzar por sí solo la certeza del conocimiento verdadero, sino que necesita una cooperación activa de la luz divina que lo ilumine desde dentro, la luz interior del entendimiento, cuyo dinamismo lógico conduce al hombre, a través de verdades fundamentales sobre sí mismo y sobre el mundo. Esta luz interior, lleva a una comprensión unitaria primero del ser en general y luego, siguiendo el proceso racional de la *reductio*, a la verdad del ser primero¹⁰⁷.

Es importante comprender que Buenaventura no defiende un ontologismo ingenuo según el cual el alma vería directamente a Dios. En este sentido, Buenaventura nos dice que conocemos a Dios por medio de las criaturas, que son sus efectos, y que Dios no puede ser conocido por nuestro entendimiento en su propia espiritualidad o pureza, de modo que el alma

¹⁰⁷ Fuente: MERCABA. Enciclopedia hispano-católica medieval. *San Buenaventura*. Disponible en: <https://mercaba.org/DOCTORES/Buenaventura/san_buenaventura.htm> Acceso: 08 feb. 2026.

necesita un acceso mediado a través de lo creado. Al mismo tiempo, Buenaventura acepta con Aristóteles que el alma es como una *tabula rasa* respecto al conocimiento sensible, que se adquiere mediante los sentidos y la experiencia. La iluminación divina, por tanto, no sustituye el trabajo del entendimiento humano, sino que lo eleva y lo orienta hacia verdades que trascienden la mera captación empírica.

La metáfora central de esta doctrina es la de la luz solar. San Buenaventura emplea una imagen de extraordinaria potencia: del mismo modo que vemos los objetos a la luz del sol sin necesariamente advertir que es la luz la que nos permite ver, así también conocemos las cosas a la luz de las verdades eternas sin ser siempre conscientes de esa iluminación. Algunos no advierten que ven la luz, escribe; otros, de espaldas al sol, no saben que es a su luz como ven las cosas. Y paradójicamente, el ojo ve la luz pura, y le parece no ver nada, lo que evoca la *docta ignorantia* del Pseudo-Dionisio. Esta observación tiene una relevancia directa para la comprensión de la conciencia: el conocimiento más profundo y radical puede presentarse inicialmente como oscuridad, como no-saber, porque la intensidad de la luz excede la capacidad receptiva ordinaria de la mente.

Buenaventura desarrolla esta teoría principalmente en sus *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (1254), donde articula el iluminacionismo con su doctrina del ejemplarismo, y en las *Collationes in Hexaemeron* (1273), donde presenta la visión más madura de la ciencia a la luz de la Palabra divina, afirmando que el Verbo constituye el *medium faciens scire*, es decir, el medio que hace posible el saber auténtico¹⁰⁸. Para la Educación de la Conciencia, esta doctrina implica que todo acto de conocimiento genuino es al mismo tiempo un acto de apertura a una dimensión que trasciende al sujeto individual.

8.2.2.- El itinerario de la mente a Dios

La obra que mejor condensa la visión de Buenaventura de la conciencia y su desarrollo es, sin duda, el *Itinerarium mentis in Deum* (1259), escrito en el monte Alvernia, lugar donde San Francisco de Asís recibió los estigmas. Este breve pero denso tratado constituye un verdadero mapa de la conciencia humana en sus diferentes niveles de profundidad y apertura. Se trata de una obra donde Buenaventura analiza los seis grados o niveles, con un séptimo de

¹⁰⁸ Fuente: Wikipedia. *Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Buenaventura_de_Bagnoregio> Acceso: 08 feb. 2026.

disfrute extático, por los que el hombre puede y debe ascender desde el mundo creado hasta la contemplación de Dios (Salvador, 2010).

Los seis grados del itinerario corresponden a seis potencias del alma que Buenaventura describe con gran precisión en el prólogo de la obra: «...*Seis son los grados de las potencias del alma, por los cuales subimos de lo ínfimo a lo sumo, de lo externo a lo íntimo, de lo temporal a lo eterno, a saber: el sentido y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis*¹⁰⁹...»¹¹⁰ Esta clasificación merece una atención detenida porque revela una psicología de la conciencia sorprendentemente diferenciada y coherente.

En los dos primeros grados, el alma contempla a Dios a través de las cosas sensibles (*per vestigia* e *in vestigiis*): el mundo material, con su belleza, orden y proporción, funciona como un espejo o vestigio de la realidad divina. El ser humano emplea aquí sus sentidos y su imaginación para captar las huellas del Creador en lo creado. En los grados tercero y cuarto, el alma se vuelve hacia sí misma como imagen de Dios (*per imaginem* e *in imagine*): descubre en la memoria, el entendimiento y la voluntad una estructura trinitaria que refleja al Creador. El alma ve que se ama a sí misma y, sin embargo, que ella no podría realizar ese amor a menos que se autoconociera. Tampoco podría conocerse a sí misma a no ser que se replegase por completo en la memoria consciente, siguiendo la huella del *De Trinitate* de San Agustín.

En los grados quinto y sexto, la mente se eleva por encima de sí misma para contemplar al ser divino en sus atributos esenciales (el Ser y el Bien), entrando ya en el terreno propiamente místico. Finalmente, el séptimo momento no es ya propiamente un grado de conocimiento, sino una experiencia de éxtasis mental y mística en la que, como señala un estudio publicado en la revista digital *Espíritu y Vida*, hay una superación del intelecto

¹⁰⁹ En la tradición filosófico-teológica medieval, la sindéresis designa el hábito natural e innato del intelecto práctico por el cual el ser humano conoce de modo inmediato los primeros principios morales universales (por ejemplo, “*hay que hacer el bien y evitar el mal*”). No es una facultad discursiva ni una potencia volitiva, sino una disposición intelectual estable, anterior a la deliberación de la conciencia (*conscientia*), que no yerra en cuanto a los principios, aunque su aplicación concreta pueda fallar por ignorancia o pasión. En la escolástica franciscana —de modo destacado en Buenaventura de Bagnoregio— la sindéresis se integra en una antropología iluminativa: es el punto de arraigo natural de la ley moral en el alma, ordenado a la reforma por la gracia.

¹¹⁰ Fuente: Documenta Catholica Omnia. *San Buenaventura. Itinerario de la mente a Dios*. Disponible en: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274_Bonaventura_Itinerarium_Mentis_in_Deum_ES.pdf> Acceso: 08 feb. 2026.

y una transformación del afecto, una experiencia siempre gratuita, ya que el deseo de hacerla esta infundido por el Espíritu Santo.

El *Itinerarium* no es una mera taxonomía abstracta, sino una propuesta pedagógica y experiencial. Buenaventura subraya que «...*estos grados los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría...*» (Buenaventura de Bagnoregio, 2024). El desarrollo de la conciencia es, por tanto, una tarea que involucra simultáneamente la dimensión moral (purificación), la dimensión cognitiva (ejercicio) y la dimensión sapiencial (perfeccionamiento), lo cual constituye una anticipación notable de las aproximaciones integrales y transdisciplinarias a la educación.

8.2.3.- La triple vía

Complementaria al esquema del *Itinerarium*, la obra *De triplici via* (también conocida como *Incendium amoris*) desarrolla la dinámica del crecimiento espiritual y consciente a través de tres vías interrelacionadas: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva. Esta enumeración es de extraordinario valor porque revela que para Buenaventura la conciencia no es una facultad aislada, sino que opera en sinergia con la razón, la sindéresis y la voluntad.

Cada una de las tres vías se despliega a través de tres ejercicios fundamentales: la meditación (*meditatio*), la oración (*oratio*) y la contemplación (*contemplatio*). Lo que resulta especialmente relevante para una comprensión educativa de la conciencia es que Buenaventura concibe la meditación con un carácter marcadamente intelectual, ya que en ella todas las potencias del alma se encuentran presentes y atentas, pero con predominio de cuatro de ellas: la razón, la sindéresis, la conciencia y la voluntad propiamente dicha (Bougerol, 1984). La meditación no es, pues, un vaciamiento de la mente, sino una activación plena y ordenada de todas las fuerzas del alma hacia el conocimiento de la verdad.

Buenaventura escribe en esta obra una frase que sintetiza admirablemente su concepción del conocimiento como proceso integral: la meditación encierra «...*el fin de todo conocimiento y de toda operación, como también la verdadera sabiduría, en la que nos es dado conocer por verdadera experiencia...*» (*De triplici via*, I, 4, 18). El conocimiento verdadero, para el Doctor Seráfico, no es nunca puramente teórico ni

puramente práctico, sino *sapiencial*: una forma de saber que integra comprensión intelectual y experiencia vivida, que transforma al sujeto que conoce. Esta concepción anticipa con notable claridad lo que hoy llamamos aprendizaje transformador o educación integral de la conciencia.

8.2.4.- El ejemplarismo: la conciencia como espejo de lo real

El ejemplarismo constituye el nervio metafísico central del pensamiento de Buenaventura y tiene implicaciones directas para la comprensión de la conciencia. Según esta doctrina, todas las criaturas son expresiones parciales, vestigios o imágenes de las ideas ejemplares que existen en la mente divina. Las cosas, escribe Buenaventura, están en Dios como ideas ejemplares, pero las ideas son distintas de las cosas. Para Dios, la semejanza produce la cosa, mientras que para el hombre la semejanza deriva de la cosa. Esto significa que toda criatura lleva en sí la huella de una idea divina, y el ser humano, en tanto criatura dotada de intelecto, es *imagen* de Dios en un sentido fuerte: no solo refleja a su Creador, sino que posee la capacidad de reconocer ese reflejo y, a través de él, ascender al conocimiento de lo divino.

La metafísica de Buenaventura al ser fundamentalmente ejemplarista, toda verdad descubierta en el encuentro del hombre consigo mismo, con el mundo, o incluso con Dios, a partir de un método que no es explícitamente teológico, es fruto de la revelación de la verdad del Logos divino. El ejemplarismo implica, por tanto, que la conciencia humana, cuando se ejercita rectamente, participa ya de una verdad que la trasciende. El conocimiento no es una construcción arbitraria del sujeto, sino un descubrimiento de las razones ejemplares que estructuran la realidad. Y ese descubrimiento es, al mismo tiempo, un proceso de autoconocimiento, porque el alma que conoce lo real se descubre a sí misma como imagen del Creador.

La articulación del ejemplarismo con la iluminación produce una de las tesis más fecundas del pensamiento de Buenaventura: la existencia de una triple verdad (*triplex veritas*) que se manifiesta como verdad de las cosas (*veritas rerum*), verdad de los signos o las palabras (*veritas signorum seu vocum*) y verdad de las costumbres (*veritas morum*). Esta triple verdad constituye, una clave sistemática y hermenéutica para su pensamiento total, pero de modo especial para el filosófico. La conciencia, en su ejercicio pleno, abarca estas tres dimensiones: el conocimiento de la realidad objetiva, la comprensión del lenguaje como mediación significativa, y la orientación moral de la vida práctica.

8.2.5.- La sindéresis y la conciencia moral

Uno de los conceptos más singulares y profundos de la antropología de Buenaventura es el de *sindéresis*, que el Doctor Seráfico define como la centella de la conciencia (*scintilla conscientiae*) o, más exactamente, como el ápice de la mente (*apex mentis*). En el *Itinerarium*, la sindéresis aparece como el sexto y más elevado de los grados de las potencias del alma, coronando la serie que va del sentido a la inteligencia.

La distinción entre sindéresis y conciencia es de gran importancia. La conciencia (*conscientia*), en el sentido moral que le da Buenaventura, es la capacidad de juzgar sobre la bondad o maldad de los actos concretos. Pero la conciencia, por sí sola, es una potencia inerte: necesita de la sindéresis como de un motor interior que la impulse y la oriente. La sindéresis es así el principio dinámico que asegura que la conciencia no permanezca pasiva ante la realidad moral, sino que se sienta interpelada, movida, estimulada a buscar el bien y rechazar el mal.

Para la Educación de la Conciencia, el concepto de sindéresis resulta extraordinariamente fecundo. Indica que en lo más profundo del ser humano existe una orientación constitutiva hacia el bien, una especie de brújula moral innata que no puede ser totalmente destruida ni anulada. La educación, en esta perspectiva, no consiste en imponer desde fuera normas ajenas al sujeto, sino en despertar, cultivar y refinar esa centella interior que ya está presente en toda persona. El desarrollo de la conciencia moral es, en términos de San Buenaventura, un proceso de purificación por la justicia, ejercicio por la ciencia y perfeccionamiento por la sabiduría de esa chispa originaria.

8.2.6.- Unidad del saber y conciencia integral

En su opúsculo *De reductione artium ad theologiam* (ca. 1254-1255), San Buenaventura despliega una visión unitaria del conocimiento humano que anticipa de forma sorprendente las aspiraciones contemporáneas de la transdisciplinariedad. La obra parte de una clasificación de los saberes en función de las diferentes luces que los iluminan: la luz exterior del arte mecánico, la luz inferior del conocimiento sensible, la luz interior de la filosofía y la luz superior de la gracia y la Escritura. Buenaventura sostiene que todas estas formas de conocimiento, lejos de ser compartimentos estancos, constituyen manifestaciones graduales de una única luz fontal (*lux fontalis*) que las atraviesa y les confiere sentido.

El concepto clave de este tratado es el de *reductio* (reducción), que no significa eliminación o empobrecimiento, sino reconducción, retorno a la fuente. Todas las ciencias, artes y saberes pueden y deben ser reducidos a la teología, no porque esta anule su autonomía, sino porque ella revela el fundamento último del que todos proceden.

Esta concepción tiene una relevancia directa para la Educación de la Conciencia en clave transdisciplinar. Buenaventura nos enseña que una conciencia verdaderamente desarrollada no es aquella que se especializa en un único dominio del saber, sino aquella que es capaz de percibir los hilos comunes que conectan las diferentes formas de conocimiento y de reconducirlas a su fuente común. El *Breviloquium* (1254-1257) completa esta visión al ofrecer, una visión sintética franciscana del saber y de la vida en la que el ser humano puede elaborar todo un completo sistema de ciencias recurriendo solo a las fuerzas de su razón natural y llegar incluso hasta el conocimiento de Dios como *causa essendi*, *ratio intelligendi* et *ordo vivendi*, es decir, causa del ser, razón del entender y orden del vivir¹¹¹.

8.2.7.- La dimensión afectiva del saber

Una de las aportaciones más distintivas de San Buenaventura frente a la tradición aristotélico-tomista es su insistencia en la primacía del bien sobre la verdad y, consiguientemente, de la voluntad y el afecto sobre el puro intelecto. Mientras que Tomás de Aquino otorga un papel preferencial a la contemplación de la verdad, Buenaventura concede cierta primacía al bien y entiende que la teología busca el desarrollo moral de uno mismo y la transmisión de esa moralidad. La noción clave que articula esta primacía es la de *sapientia* (sabiduría), que Buenaventura distingue cuidadosamente de la mera *scientia* (ciencia).

Siguiendo a San Agustín, Buenaventura define la sabiduría como conocimiento de las cosas eternas, mientras que la ciencia tiene por objeto las cosas creadas. Pero la sabiduría no es solo un conocimiento intelectual superior: es un conocimiento que implica la totalidad de la persona, incluida su dimensión afectiva y volitiva. El concepto de sabiduría recoge reductivamente cuatro significados con distintos matices que delimitan el ámbito del desarrollo filosófico y teológico, desde el descubrimiento de la realidad según sus causas últimas hasta el acceso a lo divino por medio de la

¹¹¹ Fuente: Wikipedia. *Buenaventura de Bagnoregio*. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Buenaventura_de_Bagnoregio Acceso: 08 feb. 2026.

piedad, es decir, en una relación justa santificada por la. La sabiduría, en su sentido más propio, es principalmente unitaria y corresponde en primer lugar a Dios: su significado principal es reductivo y se identifica con el sumo bien para los hombres, siendo su acceso siempre por participación en la luz.

Buenaventura presenta así una concepción de la conciencia que no se limita a la dimensión cognitiva, sino que abarca la dimensión afectiva como componente esencial del desarrollo humano. El concepto de caridad, mejor que el de felicidad para representar la realidad del fin del ser humano, expresa esta convicción de que el desarrollo pleno de la conciencia culmina no en un saber abstracto, sino en un amor transformador. Buenaventura no tiene reparos en fundir la mística con la filosofía y, al exponer el séptimo grado de subida hacia Dios, deja el entendimiento para atribuir la llegada solo al corazón, al éxtasis. El *apex affectus*, es decir, el ápice del afecto es para Buenaventura el lugar donde la conciencia alcanza su máxima realización.

8.2.8.- Vigencia y relevancia para la Educación de la Conciencia

La obra de San Buenaventura de Bagnoregio ofrece un modelo de comprensión y desarrollo de la conciencia que, lejos de haber perdido su vigencia, resulta de extraordinaria actualidad para los enfoques transdisciplinarios, integrales y transformadores de la educación. Su pensamiento aporta, en primer lugar, una concepción *escalonada y progresiva* de la conciencia, organizada en grados que van de la percepción sensorial más básica hasta la experiencia extática más elevada, pasando por el autoconocimiento, la reflexión intelectual y la contemplación del ser. Esta concepción dialoga de manera fecunda con las modernas teorías del desarrollo de la conciencia, desde las etapas de desarrollo cognitivo de Piaget hasta los niveles de conciencia de Ken Wilber o las etapas del desarrollo moral de Kohlberg (Piaget, 1984; Kohlberg, 1992).

En segundo lugar, Buenaventura nos ofrece una visión *integral* del conocimiento, en la que razón, afecto, voluntad y experiencia mística no se oponen sino que se articulan en un proceso unitario de crecimiento. Su insistencia en que el conocimiento verdadero es siempre *sapiencial*, es decir, transformador del sujeto que conoce, anticipa las críticas contemporáneas al racionalismo reduccionista y la apuesta por una educación que no se limite a la transmisión de información, sino que promueva la transformación profunda de la persona.

En tercer lugar, el concepto de *sindéresis* como centella del alma ofrece un fundamento antropológico para la educación moral y de la conciencia: la convicción de que en todo ser humano existe una orientación constitutiva hacia el bien que puede y debe ser cultivada pedagógicamente. La Educación de la Conciencia es, en la perspectiva de Buenaventura, un encuentro entre la gracia que trasciende al sujeto y la libertad humana que se dispone a recibirla: ni puro voluntarismo, ni pura pasividad, sino sinergia creativa entre lo que nos es dado y lo que nosotros ponemos de nuestra parte.

Finalmente, la *reductio* de San Buenaventura, es decir, la reconducción de todos los saberes a su fuente unitaria, ofrece un precedente medieval de lo que hoy llamamos transdisciplinariedad: la convicción de que la fragmentación del conocimiento en disciplinas incomunicadas empobrece tanto el saber como la conciencia, y que solo una visión capaz de percibir los vínculos profundos entre las diferentes formas de conocer puede hacer justicia a la complejidad de lo real y a la dignidad del ser humano como sujeto cognoscente.

8.3.- Correlatos contemporáneos

Como hemos señalado en el apartado anterior, San Buenaventura elaboró una comprensión del conocimiento humano como ascenso contemplativo de la conciencia, desde la percepción sensorial hasta la unión mística con lo divino. Esta perspectiva lo convierte en un autor de extraordinario interés para los estudios contemporáneos de la conciencia, porque su obra anticipa con notable lucidez cuestiones que hoy ocupan a neurocientíficos, psicólogos transpersonales y filósofos de la mente.

Su obra principal, el *Itinerarium mentis in Deum* (El itinerario de la mente hacia Dios, 1259), constituye un verdadero mapa de los estados y niveles de conciencia humana, organizado en seis grados que conducen desde la percepción del mundo exterior hasta la experiencia contemplativa más elevada. A diferencia de un tratado puramente especulativo, Buenaventura concibió este itinerario como una guía práctica de transformación interior, lo que lo conecta directamente con las preocupaciones contemporáneas sobre la Educación de la Conciencia y el desarrollo integral del ser humano.

En este sentido, el estudio de los correlatos contemporáneos de la concepción de la conciencia en San Buenaventura no responde a un mero ejercicio de analogía histórica, sino a una justificación epistemológica y filosófica sólida. En un contexto actual marcado por la fragmentación del

saber —entre neurociencia, psicología, filosofía de la mente y estudios de la espiritualidad—, la propuesta de Buenaventura ofrece un marco integrador capaz de iluminar debates aún abiertos sobre la naturaleza, el origen y la estructura de la experiencia consciente.

En primer lugar, la pertinencia de este diálogo se fundamenta en el carácter no reduccionista del pensamiento de Buenaventura. Su comprensión de la conciencia como realidad unitaria, que articula cognición, afectividad, corporalidad e interioridad, converge con los esfuerzos contemporáneos por superar modelos exclusivamente computacionales o fisicalistas de la mente. Lejos de ser un anacronismo, esta visión anticipa la necesidad, hoy ampliamente reconocida, de enfoques holísticos que expliquen la conciencia sin disolverla en meros correlatos neuronales.

8.3.1.- La conciencia como fenómeno multinivel

Una de las contribuciones más influyentes de la neurociencia contemporánea al estudio de la conciencia es la propuesta de Antonio Damasio de que el yo no es una entidad monolítica sino un fenómeno estratificado en varios niveles. En su obra *Y el cerebro creó al hombre* (Damasio, 2010), Damasio distingue tres niveles fundamentales: el *proto-self*, ligado a la representación neural del estado corporal y a las sensaciones más básicas; el *core self*, que emerge cuando el organismo registra el impacto de un objeto sobre el proto-self y genera así una conciencia del momento presente; y el *autobiographical self*, que integra memoria, identidad personal y proyección temporal en una narrativa continua del yo. Para Damasio, la conciencia humana plena solo se comprende como la interacción dinámica entre estos tres estratos.

Este modelo estratificado encuentra un correlato sorprendente en los seis grados del *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura. Los dos primeros grados —la contemplación de Dios a través de las huellas en el mundo material (*per vestigium*) y en la actividad de los propios sentidos (*in vestigio*)— corresponden funcionalmente a lo que Damasio describe como el dominio del *proto-self* y las primeras emergencias del *core self*: la conciencia enraizada en la percepción corporal y en la interacción sensorial con el entorno. Los grados tercero y cuarto —la reflexión sobre las propias facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad como imagen natural y restaurada— se corresponden con el *autobiographical self* de Damasio: la conciencia que se vuelve sobre sí misma reconoce su propia estructura y se experimenta como identidad continua. Los grados quinto y sexto del itinerario de Buenaventura,

sin embargo, trascienden el modelo de Damasio al describir estados de conciencia contemplativa que superan la construcción autobiográfica del yo, un territorio que la neurociencia apenas comienza a explorar.

Esta organización multinivel de la conciencia diferencia a Buenaventura de otros pensadores medievales. Nicolás de Cusa, con su principio de la *docta ignorantia*, enfatizó el límite superior del conocimiento —la conciencia que reconoce su propia finitud ante lo infinito—, pero no elaboró una fenomenología tan detallada de los niveles inferiores. Giovanni Pico della Mirandola, en su *Oratio de hominis dignitate*, subrayó la libertad radical del ser humano para ascender o descender en la escala del ser, pero sin detallar la secuencia experiencial de ese ascenso. Buenaventura ofreció lo que ninguno de ellos logró con igual sistematicidad: una descripción paso a paso de cómo la conciencia se experimenta a sí misma en cada nivel de su desarrollo, algo que Damasio, con los recursos de la neurociencia contemporánea, ha comenzado a cartografiar desde la perspectiva de tercera persona.

8.3.2.- La cognición corporizada

La corriente de la *embodied cognition* (cognición corporizada o encarnada) constituye uno de los giros más significativos de las ciencias cognitivas contemporáneas. Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, argumentaron que la cognición no es la manipulación de representaciones abstractas en un cerebro aislado, sino que emerge de la acción corporizada de un organismo completo inmerso en un mundo. La conciencia, desde esta perspectiva, está profundamente enraizada en la experiencia corporal, en la motricidad, en la percepción sensorial activa y en la interacción continua con el entorno (Varela et. al, 1992). Evan Thompson profundizó estas ideas en *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind* (Thompson, 2007), donde además estableció puentes explícitos entre la fenomenología filosófica y las tradiciones contemplativas.

El primer grado del itinerario de San Buenaventura ofrece un correlato medieval notable a estas propuestas. A diferencia de muchas tradiciones místicas que desvalorizaron la experiencia sensorial como obstáculo para el conocimiento superior, Buenaventura otorgó a los sentidos un papel fundante e irrenunciable. El mundo material, lejos de ser una cárcel para el alma, es un libro abierto cuyas páginas revelan las huellas del Creador. Los sentidos no engañan: proporcionan un acceso legítimo a la realidad y constituyen el punto de partida necesario de todo el camino ascendente de la conciencia. Esta afirmación del cuerpo como lugar de conocimiento es algo que Varela,

Thompson y Rosch habrían reconocido como profundamente afín a su propia perspectiva.

8.3.3.- Neurociencia afectiva

El neurocientífico Jaak Panksepp dedicó su carrera a demostrar que las emociones no son subproductos tardíos de la cognición sino sistemas primarios de la conciencia, enraizados en estructuras cerebrales subcorticales profundas compartidas con otros mamíferos. Panksepp identificó varios sistemas emocionales básicos —búsqueda, cuidado, juego, miedo, rabia, duelo, deseo— y argumentó que constituyen las formas más primitivas y fundamentales de la conciencia. Antes de que haya pensamiento abstracto, hay sentimiento: la afectividad es el suelo originario de la experiencia consciente (Panksepp, 1998).

Esta tesis encuentra un aliado inesperado en San Buenaventura. Un rasgo definitorio de su pensamiento, fiel a la espiritualidad franciscana, es la centralidad que otorgó al amor y a la afectividad en el proceso de conocimiento y expansión de la conciencia. Frente a la tradición aristotélico-tomista que privilegió el intelecto —Tomás de Aquino sostuvo que el conocimiento precede al amor—, Buenaventura afirmó que el amor es una forma de conocimiento superior al concepto, porque penetra más profundamente en la realidad de lo conocido. En los grados superiores del *Itinerarium* (VII, 6), es el afecto —no el intelecto— el que conduce a la unión contemplativa final. La idea de que la afectividad no es un complemento accesorio de la cognición sino un estrato fundamental de la conciencia es algo que Panksepp habría podido suscribir.

En una línea complementaria, la psicóloga Barbara Fredrickson ha desarrollado la *broaden-and-build theory* (teoría de la ampliación y construcción), según la cual las emociones positivas —especialmente el amor, la gratitud y la compasión— no solo producen bienestar subjetivo sino que amplían literalmente el campo de la conciencia, expandiendo la atención, la creatividad y la capacidad de conexión social (Fredrickson, 2015). Los estados afectivos positivos, según sus investigaciones, ensanchan la percepción y permiten formas de cognición más integradas y flexibles. Esta ampliación de la conciencia por medio del amor es exactamente lo que Buenaventura describió como la dinámica del itinerario: a medida que el amor crece, la conciencia se expande y se hace capaz de captar dimensiones de la realidad que permanecen inaccesibles a la pura razón.

La comparación con Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz es aquí especialmente fecunda. Teresa, en *Las Moradas*, describió un itinerario interior en el que el amor es la fuerza motriz del avance hacia las moradas más interiores, y la transformación afectiva —no el esfuerzo intelectual— es la clave del progreso. San Juan de la Cruz, en *Noche oscura* y *Llama de amor viva*, llevó esta intuición aún más lejos al describir cómo la purificación afectiva —la travesía de las «noches» del sentido y del espíritu— conduce a estados de conciencia cualitativamente diferentes, marcados por una intensificación radical de la capacidad amorosa. En Buenaventura está ya el fundamento teórico de esta primacía del afecto que Teresa y Juan desarrollarían después con la riqueza de la experiencia personal, y que Panksepp y Fredrickson han comenzado a documentar con los instrumentos de la ciencia empírica.

8.3.4.- Memoria autobiográfica

El psicólogo cognitivo Endel Tulving propuso una distinción que ha resultado decisiva para la comprensión contemporánea de la conciencia: la diferencia entre memoria semántica (conocimiento general del mundo) y memoria episódica (recuerdo de experiencias personales situadas en el tiempo y el espacio). Lo más relevante de su contribución fue el concepto de *autonoetic consciousness* (conciencia autonoética): una forma de conciencia que permite al sujeto «viajar mentalmente» en el tiempo, revivir experiencias pasadas y proyectar escenarios futuros, experimentándose a sí mismo como una entidad continua a lo largo de la historia de su vida (Tulving, 1985). Esta conciencia autonoética es lo que hace posible que un ser humano se reconozca como la misma persona que fue ayer y que será mañana.

En el tercer grado del *Itinerarium*, Buenaventura ofreció una fenomenología de la memoria que resuena poderosamente con estas investigaciones. La memoria, tal como él la concibió, no es un mero almacén de recuerdos sino la facultad que permite a la conciencia retener, representar y reconocer, constituyendo así la base de la identidad personal y de la continuidad del yo. Mediante la memoria, la mente hace presente lo ausente, conserva el pasado, anticipa el futuro y se reconoce a sí misma a través del tiempo. Es, en la terminología de Buenaventura, una de las tres potencias del alma —junto con el entendimiento y la voluntad— que conforman una imagen de la Trinidad divina. Lo que Tulving describió empíricamente como conciencia autonoética, Buenaventura lo comprendió teológicamente como el poder del alma para trascender el instante presente y habitar una temporalidad extendida.

La vinculación de memoria, entendimiento y voluntad como estructura trinitaria de la conciencia, inspirada en San Agustín pero reformulada con originalidad propia, anticipa también los modelos contemporáneos que conciben la conciencia como un fenómeno que involucra simultáneamente procesos cognitivos, afectivos y volitivos.

8.3.5.- La Teoría de la Información Integrada

Giulio Tononi ha propuesto una de las teorías formales más ambiciosas del panorama contemporáneo: la Teoría de la Información Integrada (IIT, por sus siglas en inglés), según la cual la conciencia es información integrada de manera irreducible a sus partes. Un sistema es consciente en la medida en que genera información que no puede descomponerse en la suma de la información generada por sus subsistemas independientes. Tononi formalizó esta intuición mediante la medida matemática Φ (phi), que cuantifica el grado de integración informacional de un sistema (Tononi, 2004). La conciencia, según la IIT, no reside en ningún componente particular sino en la integración del todo.

Esta concepción de la conciencia como integración irreducible conecta de manera profunda con la visión de Buenaventura al señalar que las tres potencias del alma —memoria, entendimiento y voluntad— no operan como facultades aisladas que se suman mecánicamente, sino que constituyen una unidad dinámica e indisoluble, una «imagen» cuya riqueza no puede reducirse a ninguna de sus dimensiones por separado. Del mismo modo, los seis grados del itinerario no son compartimentos estancos sino niveles de una integración creciente: a medida que la conciencia asciende, no abandona los niveles inferiores, sino que los incorpora y los trasciende en una síntesis cada vez más amplia. El grado sexto —la experiencia contemplativa culminante— es el punto de máxima integración, donde percepción, memoria, intelecto, voluntad y afecto confluyen en una conciencia unitaria. Si pudiéramos aplicar la medida Φ de Tononi a los estados descritos por Buenaventura, los grados superiores del itinerario corresponderían a los niveles más altos de integración informacional.

8.3.6.- Neurociencia contemplativa

Las investigaciones neurocientíficas sobre meditación y prácticas contemplativas han generado, en las últimas dos décadas, un corpus de evidencia empírica que ofrece correlatos directos con la descripción de San

Buenaventura del itinerario de la conciencia. Cuatro líneas de investigación resultan especialmente relevantes.

En primer lugar, Richard Davidson y su equipo en la Universidad de Wisconsin-Madison han demostrado que la práctica contemplativa sostenida produce cambios mensurables en la estructura y función cerebral, incluyendo mayor actividad en la corteza prefrontal izquierda (asociada a emociones positivas), mayor conectividad interhemisférica y alteraciones significativas en los patrones de actividad cerebral (Davidson; Begley, 2012). Estos hallazgos confirman la intuición de San Buenaventura de que la práctica contemplativa no es una mera disposición subjetiva sino un proceso transformador con efectos reales y duraderos sobre las capacidades del sujeto.

En segundo lugar, Antoine Lutz y colaboradores han mostrado que la meditación compasiva —una práctica centrada en el cultivo del amor y la compasión— produce patrones específicos de actividad gamma de alta amplitud, asociados a estados de conciencia particularmente integrados y coherentes (Lutz, A. et al., 2004). Estos resultados son especialmente significativos a la luz de Buenaventura, para quien el amor no es solo un sentimiento sino una forma superior de conciencia integradora. Los patrones gamma descritos por Lutz pueden interpretarse como el correlato neural de aquella integración de la conciencia que Buenaventura atribuyó al amor como fuerza ascendente del itinerario.

En tercer lugar, Judson Brewer y su equipo han documentado que la meditación produce una desactivación significativa de la *default mode network* (red neuronal por defecto), el conjunto de regiones cerebrales asociado a la rumiación autocentrada, la divagación mental y la construcción narrativa del yo (Brewer et al., 2011). La reducción de esta actividad autocentrada corresponde a lo que Buenaventura describió como el paso de los grados reflexivos (tercero y cuarto) a los contemplativos (quinto y sexto), donde la conciencia deja de orbitar en torno a sí misma para abrirse a algo que la trasciende. La teoría de San Buenaventura de la iluminación divina —según la cual el conocimiento más profundo requiere no la intensificación del esfuerzo egocéntrico sino una receptividad que permita a la mente ser «iluminada» por una luz que la trasciende— anticipa con notable precisión la dinámica de reducción de la actividad del yo narrativo que Brewer ha documentado en los meditadores experimentados.

En cuarto lugar, Andrew Newberg, en el campo de la neuroteología, ha documentado cómo la práctica contemplativa intensiva produce una

desactivación progresiva del lóbulo parietal superior, la región cerebral asociada a la distinción espacial yo/no-yo y a la construcción de los límites corporales del sujeto (Newberg; D'Aquili, 2002). Cuando esta región reduce su actividad, el sujeto experimenta una disolución de las fronteras habituales entre el yo y el mundo, lo que corresponde a la experiencia de los estados de conciencia unitiva que Buenaventura describió en el grado sexto del itinerario: el éxtasis donde la conciencia, siguiendo a Pseudo-Dionisio, accede a una *docta ignorantia*, un saber que se realiza más allá del concepto y de la distinción sujeto-objeto.

El conjunto de estas investigaciones sugiere que los grados del itinerario de Buenaventura pueden leerse como una fenomenología medieval de lo que la neurociencia contemporánea comienza a cartografiar empíricamente. Santa Teresa de Jesús, con sus siete moradas del *Castillo interior*, y San Juan de la Cruz, con sus noches y su subida del Monte Carmelo, enriquecieron posteriormente esta cartografía con las sutilezas de la experiencia personal. Pero la arquitectura básica —la progresión gradual desde la conciencia ordinaria hasta la unión contemplativa, pasando por etapas de purificación, iluminación e integración— estaba ya articulada en el *Itinerarium* buenaventuriano, y es esta misma arquitectura la que las investigaciones de Davidson, Lutz, Brewer y Newberg están comenzando a documentar con los instrumentos de la neuroimagen.

8.3.7.- Fenomenología de la receptividad

La tradición fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl colocó la conciencia en el centro de la investigación filosófica, no como un objeto más entre otros sino como la condición de posibilidad de toda experiencia. Dentro de esta tradición, Michel Henry desarrolló una fenomenología radical centrada en la noción de *auto-afcción*: antes de toda intencionalidad dirigida hacia objetos exteriores, la conciencia se experimenta a sí misma en una receptividad originaria, un dejarse afectar por la vida que la constituye. Para Henry, la conciencia no es primariamente actividad constructiva —como en buena parte de la tradición racionalista— sino pasividad, receptividad, apertura a lo que se da antes de toda operación del sujeto (Henry, 2001).

Esta concepción fenomenológica de la conciencia como receptividad tiene un correlato notable en la teoría de San Buenaventura de la iluminación divina. Para Buenaventura, heredero de San Agustín pero reconstructor original de su legado, el conocimiento verdadero no es producto exclusivo de la actividad racional autónoma sino que requiere una iluminación divina que

hace posible la captación de las verdades eternas. La mente humana, en esta visión, es constitutivamente receptiva: no produce la verdad por sí sola, sino que se abre a una luz que la trasciende. El conocimiento más profundo no se conquista mediante un mayor esfuerzo de la razón, sino mediante una mayor disponibilidad de la conciencia para recibir lo que excede sus propias capacidades constructivas.

Esta convergencia distingue a Buenaventura de otros pensadores medievales. Marsilio Ficino, en su neoplatonismo renacentista, también concibió el alma como receptora de la luz divina, pero su enfoque fue más cosmológico y estético: el alma participa de la belleza universal a través de una simpatía cósmica. Buenaventura subrayó la dimensión moral y transformadora de la iluminación: no se trata solo de contemplar la belleza del cosmos, sino de que la conciencia sea purificada y elevada mediante un proceso que transforma las disposiciones interiores del sujeto. Esta insistencia en la transformación conecta a Buenaventura más estrechamente tanto con la fenomenología de Henry como con los modelos contemporáneos de desarrollo psicológico que incluyen una dimensión ética y madurativa, como los propuestos por Robert Kegan (Kegan, 1994a) y Ken Wilber (Wilber, 1994).

8.3.8.- Biosemiótica y ecología de la mente

El biólogo y semiótico danés Jesper Hoffmeyer propuso, en su obra *Signs of Meaning in the Universe* (Hoffmeyer, 1996), que la vida misma es un proceso semiótico: una producción continua de signos, interpretaciones y significados que no se limita al lenguaje humano, sino que atraviesa todos los niveles de la organización biológica. Desde la célula que responde a señales químicas hasta el animal que interpreta los indicios del entorno, pasando por el ser humano que construye universos simbólicos, la vida es semiosis: lectura de signos. Más ampliamente, la tradición biosemiótica inaugurada por Charles Sanders Peirce concibe toda la realidad como un tejido de relaciones significativas susceptible de interpretación.

En una dirección convergente, Gregory Bateson desarrolló en *Steps to an Ecology of Mind* (Bateson, 1972) la noción de una «ecología de la mente», según la cual los procesos mentales no están confinados dentro del cráneo sino que se extienden a través de las relaciones entre el organismo y su entorno. La mente, para Bateson, no es una sustancia encerrada en un cuerpo sino un patrón de relaciones que atraviesa las fronteras entre lo interior y lo exterior, lo individual y lo colectivo, lo humano y lo natural.

Estas perspectivas encuentran un antecedente medieval notable en el ejemplarismo de Buenaventura, la doctrina central de su metafísica. Según el ejemplarismo, todas las criaturas son expresiones, vestigios o semejanzas de las ideas divinas (*exemplaria*), de modo que el universo entero es un sistema de signos que remite a su fuente creadora. Conocer verdaderamente algo no es solo captarlo en su materialidad, sino descubrir en él su significado más profundo, su condición de signo. La conciencia, para Buenaventura, es esencialmente una capacidad de lectura simbólica de la realidad: leer las criaturas como palabras de un texto cósmico. La biosemiótica de Hoffmeyer y la ecología de la mente de Bateson proporcionan versiones contemporáneas y científicamente informadas de esta intuición de San Buenaventura: el universo es un tejido de significados que la conciencia está llamada a descifrar, y la conciencia misma se expande y profundiza al reconocer los vínculos significativos que conectan todas las cosas.

El ejemplarismo conecta también con la «ecología profunda» de Arne Naess y con los enfoques contemporáneos de la conciencia ecológica que sostienen que la crisis ambiental es, en su raíz, una crisis de la conciencia: una incapacidad para percibir los vínculos que nos unen al resto de la vida (Naess, 2018). Buenaventura habría comprendido inmediatamente esta diagnosis: para él, la conciencia que no sabe leer los signos del mundo está empobrecida, encerrada en una percepción superficial que no alcanza a captar el significado profundo de las criaturas.

8.3.9.- Transdisciplinariedad y pensamiento complejo

Basarab Nicolescu formuló en su *Manifiesto de la Transdisciplinariedad* (Nicolescu, 1996) los principios de un enfoque del conocimiento que trasciende las fronteras disciplinares sin abolirlas, trabajando con la noción de «niveles de realidad» y reconociendo que la comprensión integral de cualquier fenómeno complejo requiere la articulación de perspectivas múltiples e irreducibles entre sí. Edgar Morin, por su parte, desarrolló en *Introducción al pensamiento complejo* (Morin, 1994) y en obras posteriores una epistemología que rechaza el reduccionismo y la simplificación, proponiendo en su lugar un pensamiento capaz de religar lo que la ciencia moderna ha separado: sujeto y objeto, naturaleza y cultura, razón y emoción, análisis y síntesis.

El opúsculo de Buenaventura *De reductione artium ad theologiam* anticipa de manera sorprendente estos planteamientos. En él, Buenaventura expuso una visión del conocimiento en la que todas las disciplinas —las artes

mecánicas, la filosofía natural, la filosofía moral y la teología— están interconectadas y encuentran su unidad última en la sabiduría contemplativa. No se trata de que una ciencia absorba a las demás, sino de que cada una aporta una dimensión irremplazable del conocimiento que solo se completa en su integración. La «reducción» que Buenaventura propone no es eliminación sino reconducción: llevar cada saber parcial a su significado más pleno. Como la transdisciplinariedad de Nicolescu, la *reductio* de Buenaventura busca la articulación, no la fusión indiferenciada de los saberes; como el pensamiento complejo de Morin, reconoce que la comprensión integral requiere atravesar las fronteras entre dominios sin destruir la especificidad de cada uno.

La noción de San Buenaventura de que la ciencia natural, la filosofía y la contemplación no son compartimentos estancos sino escalones de una misma escalera del conocimiento es, en esencia, una versión medieval de la transdisciplinariedad.

8.3.10.- Educación contemplativa y desarrollo integral

El movimiento contemporáneo de educación contemplativa, impulsado por instituciones como el *Mind & Life Institute*, fundado por Francisco Varela y el Dalai Lama¹¹², y por autores como Arthur Zajonc (Zajonc, 2014), propone integrar prácticas contemplativas en los contextos educativos como forma de desarrollar no solo capacidades cognitivas sino también atención, presencia, empatía y discernimiento ético. La educación contemplativa no se limita a añadir «módulos» de meditación al currículo convencional, sino que busca transformar la relación del estudiante con el conocimiento, cultivando una forma de aprender que integra pensamiento crítico y receptividad, análisis y contemplación, rigor intelectual y sensibilidad afectiva.

El pensamiento de Buenaventura ofrece una fundamentación filosófica y pedagógica particularmente rica para estas propuestas. Su itinerario de seis grados proporciona un modelo pedagógico implícito: la Educación de la Conciencia no consiste en un salto instantáneo hacia estados superiores, sino en un camino gradual y sistemático que respeta la secuencia evolutiva de las capacidades humanas, desde la percepción sensorial hasta la reflexión introspectiva y la apertura contemplativa. Esta gradualidad es precisamente

¹¹² Ver *Mind & Life Institute*. Disponible en: <<https://www.mindandlife.org/>> Acceso: 08 feb. 2026.

lo que la educación contemplativa contemporánea busca implementar: un desarrollo secuencial y progresivo de las capacidades de la conciencia.

Además, la insistencia de San Buenaventura en que el conocimiento verdadero requiere tanto actividad intelectual como receptividad contemplativa ofrece un correctivo fundamental a los modelos educativos que privilegian unilateralmente la cognición analítica. Y su valoración de la afectividad como vía de conocimiento refuerza los argumentos contemporáneos a favor de una educación emocional que no sea un añadido cosmético sino una dimensión constitutiva del proceso formativo. Finalmente, la *reductio artium* proporciona una justificación filosófica profunda para los enfoques transdisciplinarios en educación: si todos los saberes están internamente conectados, la fragmentación disciplinar no es solo una limitación organizativa sino un obstáculo epistemológico para el desarrollo pleno de la conciencia.

8.3.11.- Complementariedad entre primera y tercera persona

Uno de los debates centrales de los estudios contemporáneos de la conciencia es la relación entre la perspectiva en primera persona —la experiencia vivida desde dentro— y la perspectiva en tercera persona —la observación y medición desde fuera—. Francisco Varela propuso una «neurofenomenología» que articulase ambas perspectivas, argumentando que ni la fenomenología sola ni la neurociencia sola pueden dar cuenta de la conciencia, y que se necesita un diálogo metódico entre ambas. Evan Thompson desarrolló estas ideas en *Mind in Life* (Thompson, 2007), mostrando cómo la biología, la fenomenología y las tradiciones contemplativas pueden iluminarse mutuamente.

Buenaventura comprendió y practicó esta complementariedad hace más de siete siglos, aunque con un vocabulario muy diferente. Su itinerario no es un tratado puramente especulativo: es una guía práctica que invita al lector a recorrer él mismo los grados de la conciencia, a verificar en su propia experiencia lo que el texto describe. Buenaventura fue a la vez teórico y practicante: su comprensión de la conciencia no procedía solo de la lectura de Aristóteles, Agustín y el Pseudo-Dionisio, sino también de una práctica contemplativa personal vivida en el seno de la tradición franciscana. La idea de que la conciencia no es un objeto que pueda estudiarse exclusivamente desde fuera, sino una realidad que se conoce también —y quizás, sobre todo— desde dentro, mediante la práctica transformadora, es una lección de

Buenaventura que la ciencia de la conciencia contemporánea está redescubriendo.

La neurociencia puede mapear los correlatos cerebrales de los estados contemplativos, la psicología puede medir sus efectos sobre el bienestar y la cognición, la filosofía puede analizar sus estructuras lógicas, pero la comprensión plena de lo que estos estados significan para la conciencia que los experimenta requiere además la perspectiva de quien los ha vivido. Esta complementariedad constituye, como han señalado Varela y Thompson, uno de los desafíos centrales de la ciencia de la conciencia (Varela et. al., 1992), y es algo que Buenaventura, a su manera, articuló de forma magistral en el *Itinerarium*.

8.3.12.- Conclusiones

El recorrido por las principales teorías y modelos contemporáneos del estudio de la conciencia revela que San Buenaventura, lejos de ser una mera curiosidad histórica reservada a los especialistas en filosofía medieval, constituye un interlocutor de sorprendente actualidad. La estratificación multinivel de la conciencia descrita por Antonio Damasio, la cognición corporizada de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, la neurociencia afectiva de Jaak Panksepp, la conciencia autoconsciente de Endel Tulving, la información integrada de Giulio Tononi, las investigaciones contemplativas de Richard Davidson, Antoine Lutz, Judson Brewer y Andrew Newberg, la fenomenología de la receptividad de Edmund Husserl y Michel Henry, la biosemiótica de Jesper Hoffmeyer, la ecología de la mente de Gregory Bateson y la transdisciplinariedad de Basarab Nicolescu y Edgar Morin encuentran, cada una a su modo, anticipaciones significativas en la obra del Doctor Seráfico.

No se trata, conviene subrayarlo, de una coincidencia meramente formal o superficial. Lo que estos correlatos revelan es algo más profundo: que las preguntas fundamentales sobre la conciencia humana —qué es, cómo se estructura, cómo se transforma, qué relación guarda con el cuerpo, con la afectividad, con el conocimiento y con la totalidad de lo real— son preguntas perennes que atraviesan las épocas y los vocabularios, y que un pensador medieval de la talla de Buenaventura pudo formular respuestas que, traducidas al lenguaje de nuestro tiempo, resultan no solo inteligibles sino iluminadoras. El hecho de que una cartografía de la conciencia elaborada en el siglo XIII desde el seno de la tradición franciscana converja en tantos puntos con los hallazgos de la neurociencia, la fenomenología, la psicología cognitiva

y las ciencias de la complejidad del siglo XXI no puede atribuirse al azar: indica la existencia de estructuras profundas de la experiencia consciente que se manifiestan con independencia del marco cultural e histórico en que se formulan.

La multiplicidad de correlatos contemporáneos que hemos identificado plantea una cuestión epistemológica de primer orden: ¿cómo es posible que un teólogo franciscano del siglo XIII haya podido anticipar, siquiera parcialmente, hallazgos producidos por disciplinas que no existían en su tiempo? La respuesta más plausible no apela a una genialidad sobrenatural ni a una coincidencia fortuita, sino a algo que las propias ciencias de la conciencia están comenzando a reconocer: que la conciencia humana posee estructuras profundas que se manifiestan de manera recurrente en contextos culturales e históricos muy diversos.

Estas convergencias no demuestran, por supuesto, que Buenaventura tuviera razón en todos los detalles de su sistema teológico y metafísico. Lo que demuestran es algo más modesto, pero también más significativo: que su exploración sistemática y rigurosa de la experiencia consciente, realizada desde dentro mediante la práctica contemplativa y desde fuera mediante la reflexión filosófica y teológica, logró captar dimensiones reales de la conciencia que la investigación empírica contemporánea está confirmando con otros métodos y otros lenguajes. La validez de sus intuiciones no depende de la aceptación de su marco teológico, del mismo modo que la validez de los hallazgos neurocientíficos no depende de la aceptación del materialismo filosófico que a menudo los acompaña. Lo que importa es el fenómeno descrito, y es en el nivel de los fenómenos donde las convergencias resultan más elocuentes.

Si las convergencias son significativas, no menos significativas son las diferencias, y es en ellas donde el pensamiento de Buenaventura revela su aportación más original e irreductible a los estudios contemporáneos de la conciencia. La neurociencia puede mapear los correlatos cerebrales de los estados contemplativos, pero no puede, por definición, captar el significado existencial de esos estados para quien los vive. La psicología cognitiva puede describir las funciones de la memoria y la atención, pero no puede, por sí sola, responder a la pregunta de para qué sirve recordar, a dónde conduce la atención cuando se profundiza más allá de sus objetos habituales. La teoría de la información integrada puede medir el grado de integración de un sistema, pero no puede decir qué se integra ni por qué la integración importa. La

transdisciplinaria puede articular los saberes, pero necesita una visión de conjunto que dé sentido a la articulación.

Lo que Buenaventura ofrece, y lo que la ciencia contemporánea no puede proporcionar por sí sola, es precisamente esa visión de conjunto: una comprensión de la conciencia humana como realidad orientada, como camino que va de algún lugar a algún lugar, como proceso que no solo ocurre, sino que tiene un sentido y una finalidad. El *Itinerarium mentis in Deum* no es un catálogo de estados de conciencia yuxtapuestos, sino un itinerario: un camino con dirección, con etapas que se suceden en un orden significativo, con un punto de partida y un horizonte de llegada. La conciencia, para Buenaventura, no es un fenómeno neutro que simplemente «está ahí»: es una capacidad que puede crecer o atrofiarse, que puede quedarse en la superficie o penetrar hasta la hondura de lo real, que puede encerrarse en sí misma o abrirse a lo que la trasciende. Esta dimensión teleológica —la conciencia como realidad orientada hacia su plenitud— es algo que ningún modelo neurocientífico o cognitivo puede ofrecer por sus propios medios, porque pertenece al orden del sentido, no al orden de los hechos empíricos.

Esto no implica que la ciencia deba subordinarse a la teología, como en el esquema medieval. Implica algo más sutil y más fecundo: que el estudio integral de la conciencia requiere una pluralidad de perspectivas que no se reducen unas a otras, y que entre esas perspectivas, las que provienen de las tradiciones contemplativas y filosóficas —como la de Buenaventura— tienen algo insustituible que aportar. La neurociencia aporta la perspectiva de tercera persona; la fenomenología, la perspectiva de primera persona; las tradiciones contemplativas, la perspectiva del practicante que ha recorrido el camino; y la filosofía y la teología, la perspectiva del significado y la orientación. Ninguna de estas perspectivas es completa por sí sola; todas son necesarias para una comprensión que esté a la altura de la complejidad del fenómeno. Es exactamente lo que Buenaventura sostuvo en su *De reductione artium ad theologiam*: todos los saberes están internamente conectados y cada uno aporta una dimensión irremplazable que solo se completa en la integración.

Para quienes trabajan hoy en la Educación de la Conciencia, el pensamiento de Buenaventura ofrece lecciones que van mucho más allá de la erudición histórica. La primera y más fundamental es que la conciencia no se educa fragmentariamente —solo la razón, o solo la emoción, o solo la contemplación, o solo el cuerpo— sino integralmente, recorriendo cada uno de los niveles que la constituyen y articulando los saberes que cada nivel requiere. El itinerario de San Buenaventura es, en este sentido, un modelo

pedagógico de extraordinaria vigencia: propone que la Educación de la Conciencia debe comenzar por la percepción sensorial y la relación con el mundo material (lo que hoy llamaríamos educación corporal, sensorial y ecológica), continuar con el desarrollo de las facultades reflexivas (pensamiento crítico, autoconocimiento, memoria autobiográfica), profundizar en la transformación afectiva (educación emocional, cultivo de la compasión, desarrollo de la capacidad de amar), y abrirse finalmente a la dimensión contemplativa (prácticas de atención, meditación, apertura a lo que trasciende las categorías habituales del pensamiento).

La segunda lección es que este itinerario no puede recortarse sin empobrecerse. Un modelo educativo que cultive el pensamiento crítico, pero ignore la afectividad producirá intelectos brillantes, pero emocionalmente inmaduros. Un modelo que desarrolle la inteligencia emocional, pero descuide la reflexión producirá personas sensibles pero acríticas. Un modelo que promueva la meditación, pero desconecte la contemplación de la acción y del compromiso ético producirá contemplativos desencarnados. Y un modelo que valore el cuerpo y los sentidos, pero no los integre en una comprensión más amplia del conocimiento producirá una cultura sensorialista incapaz de acceder a las dimensiones más profundas de la experiencia. La genialidad de Buenaventura consistió en comprender que todos estos niveles están orgánicamente conectados y que el desarrollo pleno de la conciencia requiere recorrerlos todos, no como compartimentos estancos sino como momentos de un único itinerario ascendente.

La tercera lección, quizás la más desafiante para la mentalidad contemporánea, es que la Educación de la Conciencia no es un proceso meramente técnico —un conjunto de ejercicios o protocolos que producen resultados predecibles— sino un camino de transformación personal que involucra a la totalidad del sujeto. Buenaventura insistió en que los grados superiores del itinerario no se alcanzan por la mera acumulación de conocimientos ni por la repetición mecánica de prácticas, sino por una transformación interior que incluye la purificación moral, el cultivo del amor y la apertura a una realidad que excede las capacidades constructivas del yo. Esta dimensión transformadora conecta con las investigaciones contemporáneas que muestran que las prácticas contemplativas más efectivas no son simples técnicas de relajación o concentración, sino procesos que implican una reestructuración profunda de la relación del sujeto consigo mismo, con los demás y con el mundo. Los cambios cerebrales documentados por Davidson, Lutz y Brewer no son meros efectos colaterales de una técnica: son la huella neural de una transformación existencial.

La cuarta lección se refiere a la estructura misma del conocimiento necesario para educar la conciencia. Si la conciencia es un fenómeno multinivel que involucra el cuerpo, la percepción, la cognición, la afectividad, la voluntad y la apertura contemplativa, entonces el saber necesario para comprenderla y educarla no puede estar confinado en ninguna disciplina particular. La neurociencia no basta, porque no puede captar el significado de la experiencia desde dentro. La psicología no basta, porque tiende a reducir la conciencia a sus funciones cognitivas y emocionales. La filosofía no basta, porque puede quedarse en la reflexión abstracta sin conectar con la experiencia vivida y con los datos empíricos. La teología no basta, porque puede encerrar la comprensión de la conciencia en categorías dogmáticas que la limitan. Y las prácticas contemplativas no bastan por sí solas, porque sin un marco teórico que las ilumine pueden degenerar en técnicas descontextualizadas o en experiencias subjetivas sin anclaje crítico.

Lo que se necesita es, precisamente, lo que Buenaventura propuso en su *De reductione artium ad theologiam*: una articulación de los saberes que respete la especificidad de cada uno, pero los reconduzca a una comprensión más amplia y más profunda. Esta es la esencia de la transdisciplinariedad tal como la han formulado Nicolescu y Morin en nuestro tiempo: no la fusión indiferenciada de las disciplinas sino su articulación en diferentes niveles de realidad, reconociendo que cada nivel requiere sus propios métodos y conceptos, pero que la comprensión integral solo se alcanza cuando los niveles se comunican y se iluminan mutuamente. La *reductio* de Buenaventura y la transdisciplinariedad contemporánea comparten esta convicción fundamental: que la fragmentación del saber no es solo un problema organizativo sino un obstáculo epistemológico que impide el acceso a las dimensiones más complejas y más significativas de la realidad, y de manera muy especial, de esa realidad que es la conciencia humana.

En este sentido, una Educación de la Conciencia inspirada en Buenaventura y articulada con los hallazgos contemporáneos sería necesariamente transdisciplinar: integraría la neurociencia y la fenomenología, la psicología cognitiva y las tradiciones contemplativas, la educación emocional y el pensamiento crítico, la ecología y la estética, la ética y la práctica meditativa, en un currículo que no yuxtaponga estos elementos como asignaturas separadas sino que los articule como dimensiones complementarias de un único proceso formativo orientado al desarrollo integral de la persona.

Un aspecto del pensamiento de Buenaventura que resulta especialmente relevante para los estudios contemporáneos de la conciencia es su insistencia en que el itinerario no es una teoría que se comprende desde fuera, sino un camino que se verifica desde dentro. El *Itinerarium mentis in Deum* no fue concebido como un tratado académico destinado a ser leído y comentado en las aulas —aunque también cumplió esa función—, sino como una guía práctica para la transformación interior, escrita por alguien que había recorrido el camino y dirigida a quienes deseaban recorrerlo. Buenaventura fue, simultáneamente, teórico y practicante de la conciencia: su comprensión procedía tanto de la lectura de Aristóteles, Agustín y el Pseudo-Dionisio como de una práctica contemplativa personal vivida en el seno de la tradición franciscana.

Esta complementariedad entre teoría y práctica, entre perspectiva de tercera persona y perspectiva de primera persona, es precisamente lo que Francisco Varela propuso bajo el nombre de «neurofenomenología» y lo que Evan Thompson ha desarrollado en su proyecto de una ciencia de la mente que integre la biología, la fenomenología y las tradiciones contemplativas. La idea de que la conciencia no es un objeto que pueda estudiarse exclusivamente desde fuera —mediante instrumentos, mediciones y modelos formales—, sino una realidad que se conoce también, y quizás, sobre todo, desde dentro —mediante la práctica transformadora y la atención sostenida a la propia experiencia—, constituye uno de los desafíos centrales de la ciencia de la conciencia contemporánea. Y es algo que Buenaventura comprendió y articuló con extraordinaria lucidez hace más de siete siglos.

La neurociencia puede documentar que la meditación compasiva produce patrones de actividad gamma de alta amplitud. Pero saber qué se siente al experimentar esos estados, qué transformaciones produce en la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo, qué significado tiene para la vida de quien los experimenta: eso solo puede saberlo quien ha recorrido el camino. Buenaventura lo sabía, y por eso su itinerario no es solo un mapa sino una invitación.

Llegados al final de este recorrido, conviene subrayar que los correlatos identificados entre Buenaventura y las teorías contemporáneas no constituyen un ejercicio de arqueología intelectual sino un recurso vivo para el presente y el futuro. La ciencia de la conciencia se encuentra hoy en un momento de extraordinaria riqueza empírica pero también de notable fragmentación teórica: abundan los datos, los modelos, las técnicas de investigación, pero falta todavía una visión integradora capaz de articular coherentemente las

dimensiones neurobiológica, cognitiva, afectiva, fenomenológica, ética y contemplativa de la conciencia. Esta carencia no es casual: es el resultado de siglos de especialización disciplinar que han producido conocimientos parciales de enorme valor pero que carecen de un marco común que los ponga en diálogo.

Buenaventura no puede proporcionar, obviamente, ese marco común en los términos que la ciencia contemporánea necesita. Pero puede hacer algo igualmente valioso: recordar que ese marco existió, que fue posible pensar la conciencia integralmente, y que los elementos para una nueva síntesis están disponibles si se tiene la voluntad y la audacia de buscarla. Su *Itinerarium* demuestra que es posible pensar la conciencia como un fenómeno unitario que atraviesa niveles cualitativamente distintos —desde lo sensorial hasta lo contemplativo—, sin reducir ninguno de ellos a los demás y sin perder de vista la unidad del camino. Su *De reductione artium* demuestra que es posible articular saberes diversos sin abolir sus diferencias, en una integración que enriquece a cada uno. Y su práctica contemplativa personal demuestra que es posible unificar la comprensión teórica y la experiencia vivida en una forma de conocimiento que es, al mismo tiempo, rigurosa y transformadora.

Para quienes se sitúan en el cruce de caminos entre neurociencia, fenomenología, psicología contemplativa, complejidad y transdisciplinariedad, y especialmente para quienes trabajan en una Educación de la Conciencia, Buenaventura ofrece algo que no se encuentra fácilmente en la literatura contemporánea: la convicción fundamentada de que la conciencia puede ser educada integralmente, de que este proceso educativo tiene una estructura y una dirección, y de que requiere no solo el desarrollo de competencias cognitivas y emocionales sino también la práctica de una apertura contemplativa que permita a la conciencia ir más allá de sus propios límites habituales. Esta convicción no es un artículo de fe que deba aceptarse sin examen: es una hipótesis que las investigaciones contemporáneas están comenzando a confirmar empíricamente, y que la experiencia de los contemplativos de todas las tradiciones ha sostenido durante milenios.

La conciencia se amplía no solo comprendiendo más, sino amando más y dejándose afectar más profundamente por una realidad que nos excede y nos convoca. Este es, tal vez, el mensaje más profundo y más desafiante que Buenaventura dirige a nuestro tiempo: que el conocimiento más elevado no es el más abstracto ni el más técnico, sino el más integrado, el más encarnado y el más amoroso. Que la Educación de la Conciencia no consiste en acumular información ni en dominar técnicas, sino en aprender a ver, a sentir y a amar

con una amplitud y una profundidad crecientes. Y que este aprendizaje es, en último término, un itinerario: un camino que tiene sus etapas, sus dificultades, sus noches oscuras y sus iluminaciones, y que solo se recorre caminando. Esta lección, formulada hace más de siete siglos en el lenguaje de la teología franciscana, resuena hoy con fuerza renovada en el cruce de caminos entre todas las disciplinas que se ocupan de comprender, cultivar y transformar la conciencia humana.

9.- Tomás de Aquino (1225-1274)

«...Pues uno conoce que tiene alma, que vive y que existe, por el hecho de que percibe que siente, que entiende y que ejecuta otras operaciones vitales de este tipo...»

Summa Theologiae

«...Conciencia significa ciencia con otra cosa. Ahora bien, la aplicación de la ciencia a algo se realiza mediante un acto. De donde es manifiesto que la conciencia es un acto...»

Quaestiones Disputatae De Veritate

«...La sindéresis no es una potencia, sino un hábito [...] Los principios de lo operable que son naturalmente conocidos pertenecen a un hábito natural especial al que llamamos sindéresis...»

Summa Theologiae

Ningún pensador medieval resulta más imprescindible para comprender los fundamentos filosóficos de la conciencia que Tomás de Aquino (1225-1274). El Doctor Angélico construyó un sistema filosófico que, siete siglos después, sigue iluminando como entendemos la autoconciencia, el conocimiento de sí mismo y la capacidad humana de reflexionar sobre sus propios actos mentales. Su originalidad consistió en realizar una síntesis monumental entre la filosofía aristotélica —que llegaba a Europa a través de las traducciones árabes— y la tradición cristiana, creando un marco conceptual que transformaría para siempre la comprensión occidental de la mente humana, como documenta ampliamente la obra de María del Rosario Neuman sobre metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino (Neuman, 2014).

Lo que hace a Tomás especialmente relevante para el estudio de la conciencia es su teoría del “*reditio completa*” o “retorno completo sobre sí mismo”, una operación mediante la cual el intelecto humano no solo conoce objetos externos, sino que puede volverse completamente sobre sí mismo para

conocerse conociendo. Esta capacidad de autoconciencia reflexiva distingue al ser humano de otros seres vivos y constituye, según Tomás, el fundamento de la dignidad personal. Como explica en su *Summa Theologiae*, el alma humana “conoce que ella misma existe”, estableciendo así uno de los primeros desarrollos sistemáticos de lo que hoy llamaríamos conciencia reflexiva

Tomás distingue entre dos modos fundamentales de autoconciencia que resultan cruciales para cualquier comprensión filosófica de la conciencia. Por un lado, existe un conocimiento habitual o existencial del propio ser —lo que el filósofo llama “memoria de sí”— mediante el cual el alma está siempre presente a sí misma de modo intelectual, aunque no reflexione explícitamente sobre ello. Esta autopresencia constituye el fundamento mismo de toda vida intelectual: sin conciencia de sí, argumenta Tomás, no podría haber conocimiento consciente de ninguna otra cosa. Por otro lado, existe el conocimiento actual o reflexivo, mediante el cual el intelecto se vuelve explícitamente sobre sus propios actos para conocerse conociendo.

Esta distinción supone un avance revolucionario respecto a la filosofía griega. Mientras Aristóteles había explorado el intelecto y sus operaciones, Tomás profundiza en la dimensión reflexiva y autoconsciente del conocimiento humano de una manera sin precedentes. La conciencia no es para Tomás de Aquino una potencia o facultad añadida al alma, sino un acto —un acto de aplicación del conocimiento a sí mismo— que manifiesta la “riqueza entitativa” de la existencia humana.

Pero la contribución de Tomás a los fundamentos filosóficos de la conciencia no se limita al ámbito del conocimiento teórico. Su teoría de la conciencia moral representa una de las elaboraciones más sofisticadas y duraderas en la historia del pensamiento occidental. Aquí introduce una distinción fundamental entre dos dimensiones complementarias: la *synderesis* (sínderesis) y la *conscientia* (conciencia moral propiamente dicha).

Para comprender con rigor la teoría tomista de la conciencia, resulta imprescindible situarla en el contexto de su teoría general del conocimiento. Siguiendo a Aristóteles, pero profundizando sus intuiciones, Tomás distingue entre el intelecto agente (*intellectus agens*) y el intelecto posible (*intellectus possibilis*). El intelecto agente es aquella luz natural del alma que, análoga a la luz física que hace visibles los colores, hace inteligibles las esencias presentes en las imágenes sensibles. Esta doctrina, lejos de ser una pieza arqueológica

del pensamiento medieval, sigue resonando en debates contemporáneos sobre la naturaleza de la abstracción y el conocimiento conceptual.

La capacidad del intelecto humano para volverse sobre sí mismo —lo que hace posible la autoconciencia— se explica precisamente por su inmaterialidad. Mientras los sentidos solo pueden conocer lo corpóreo y están limitados por órganos físicos, el intelecto, siendo inmaterial, puede realizar la “*reditio completa*”, el retorno completo sobre su propia esencia. Como señala Tomás en la *Summa contra Gentiles* (IV, c. 11), «...*hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque éste puede volver sobre sí mismo y puede entenderse...*». Esta autoconciencia, lejos de ser una cualidad añadida, es “*lo propio de su ser*”: volver sobre su esencia significa simplemente que la cosa subsiste en sí misma.

A ocho siglos de distancia, ¿por qué seguir estudiando a Tomás de Aquino en una investigación sobre los fundamentos filosóficos de la conciencia? La respuesta es múltiple y contundente. En primer lugar, porque su trabajo representa el punto de inflexión donde la tradición occidental logra articular filosóficamente —sin recurrir exclusivamente a la teología— los mecanismos de la autoconciencia, la reflexividad y el conocimiento de sí.

En segundo lugar, porque las distinciones conceptuales que introduce siguen siendo instrumentos analíticos de primer orden. La diferencia entre *sindéresis* y *conscientia*, entre conocimiento habitual y actual de sí, entre intelecto agente y posible, ofrecen un vocabulario preciso y matizado para discutir fenómenos que la filosofía contemporánea de la mente y los estudios sobre la conciencia siguen intentando comprender. No en vano, pensadores de la talla de Edith Stein, Jacques Maritain, Bernard Lonergan y, más recientemente, teóricos neotomistas como Juan José Sanguinetti, han encontrado en Tomás de Aquino herramientas conceptuales valiosas para dialogar con la fenomenología, la psicología cognitiva y las neurociencias.

En tercer lugar, y quizá más importante para un proyecto transdisciplinar de Educación de la Conciencia, porque Tomás ofrece una visión integrada donde la conciencia no es solo cognición pura ni mera subjetividad, sino que incluye dimensiones éticas, volitivas y existenciales inseparables. La conciencia moral no es un añadido externo al conocimiento de sí, sino su culminación práctica.

Finalmente, su pensamiento mantiene una actualidad sorprendente en debates contemporáneos sobre ética aplicada, derechos humanos, ley natural

y formación de la conciencia en contextos educativos, como reconocen estudios recientes sobre la vigencia de Tomás de Aquino en el debate contemporáneo. Su concepción de la persona como ser consciente, capaz de conocerse, de discernir moralmente y de orientar su vida hacia fines libremente elegidos, resuena profundamente con preocupaciones actuales sobre la autonomía, la dignidad humana y el desarrollo integral de la conciencia.

Incluir a Tomás de Aquino en el estudio de los fundamentos filosóficos de la conciencia no es, pues, un ejercicio de erudición académica, sino una necesidad intelectual. Es imposible comprender el desarrollo posterior del concepto de conciencia —desde Descartes y Locke hasta Husserl y la fenomenología contemporánea— sin pasar por la sofisticada arquitectura conceptual que Tomás construyó.

9.1.- Apuntes biográficos

Tomás de Aquino nació entre 1224 y 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, en el Reino de Sicilia, territorio que actualmente pertenece a la región italiana de Lazio. Desde su más tierna infancia, la vida de Tomás estuvo marcada por una profunda inclinación religiosa que sus primeros biógrafos, Guillermo de Tocco, Bernardo Guido y Pedro Calo, destacaron como algo excepcional y temprano, señalando que incluso siendo bebé mostraba signos de una singular devoción¹¹³. A los cinco años de edad, siguiendo la costumbre de las familias nobles de la época, Tomás fue enviado como oblató al prestigioso monasterio benedictino de Montecassino, donde su tío ejercía como abad, y allí recibió su primera formación en gramática, latín, música, moral y religión, permaneciendo hasta 1239 cuando el emperador Federico II decretó la expulsión de los monjes¹¹⁴.

Tras este acontecimiento disruptivo, Tomás se trasladó a la Universidad de Nápoles, una de las instituciones académicas más avanzadas de su tiempo, donde completó sus estudios de artes liberales —el trivium (gramática, retórica y lógica) y el quadrivium (geometría, aritmética, música y

¹¹³ Fuente: Webdianoia. *Tomás de Aquino*. Disponible en: <https://www.webdianoia.com/medieval/aquinate/aquino_bio.htm> Acceso: 08 feb. 2026.

¹¹⁴ Fuente: Historia. National Geographic. *Santo Tomás de Aquino, Doctor de la Iglesia y Patrón de los estudiantes*. 2024. Disponible en: <https://historia.nationalgeographic.com.es/a/santo-tomas-aquino-doctor-iglesia-patron-estudiantes_20964> Acceso: 08 feb. 2026 .

astronomía)— y, crucialmente, tuvo su primer contacto significativo con la filosofía aristotélica y con la recién fundada Orden de Predicadores, los dominicos, contacto que se produjo a través del fraile dominico Juan de San Juliano¹¹⁵. Este encuentro con los frailes mendicantes resultaría decisivo para el rumbo de su vida: en 1244, a sus diecinueve años y contra los deseos explícitos de su familia aristocrática, Tomás ingresó como novicio en la Orden Dominicana, decisión que desencadenaría un dramático conflicto familiar¹¹⁶.

Según Abbagnano (Abbagnano, 1994):

«...Santo Tomás era alto, moreno, grueso, algo calvo, tenía el aspecto pacífico y suave del sabio sedentario. A causa de su carácter cerrado y silencioso, sus condiscípulos de París le llamaban el buey mudo. “Vir miro modo contemplativas”, lo llama Guillermo de Tocco, y, en efecto, toda su vida la pasó dedicado a la actividad intelectual. Incluso su vida mística, atestiguada por las actas del proceso de santificación, refleja exclusivamente sus estudios y meditaciones...» (Abbagnano, 1994, p. 457).

9.1.1.- Contexto familiar y local

La familia de Tomás pertenecía a la alta nobleza de ascendencia germana, lombarda y normanda. Su padre, Landolfo de Aquino, descendiente directo de los condes de Aquino, había prestado servicios al poderoso emperador Federico II Hohenstaufen del Sacro Imperio Romano Germánico, llegando a ostentar la dignidad de Justicia de la Tierra de Labor del Reino de Sicilia, título nobiliario equivalente a Gran Canciller con autoridad sobre toda la administración civil y judicial de la región¹¹⁷. Su madre, Teodora de Teate (o Teodora Galluccio según otras fuentes), era hija de los condes de Taete y Chieti, lo que confirmaba la posición social privilegiada de la familia. Tomás fue el menor de nueve hermanos, entre los cuales se encontraba Reinaldo, que sería reconocido como uno de los primeros poetas en lengua italiana, aunque

¹¹⁵ Fuente: Dominicos. *Biografía resumida de Santo Tomás de Aquino*. Disponible en: <<https://www.dominicos.org/quienes-somos/grandes-figuras/santo-tomas-de-aquino/biografia-tomas-de-aquino/>> Acceso: 09 feb. 2026.

¹¹⁶ Fuente: Mucha Historia. *Santo Tomás de Aquino*. Disponible en: <<https://muchahistoria.com/santo-tomas-de-aquino/>> Acceso: 09 feb. 2026.

¹¹⁷ Ibidem.

posteriormente sería ejecutado en 1246 por órdenes del emperador Federico II tras enemistarse con él¹¹⁸.

La familia de Tomás tenía planes bien definidos para su futuro: esperaban que sucediera a su tío como abad del influyente monasterio de Montecasino, lo que habría asegurado prestigio, poder político y riqueza para el linaje. La decisión de Tomás de ingresar en una orden mendicante —los dominicos, que hacían voto de pobreza— representaba no solo una renuncia personal a las riquezas y al poder, sino una afrenta a las expectativas familiares. Enterados de que Tomás se dirigiría a Roma para iniciar su noviciado, sus hermanos lo secuestraron por órdenes de su madre y lo retuvieron durante más de un año en los castillos familiares de Monte San Giovanni y Roccasecca, en un intento desesperado por hacerlo abandonar su vocación religiosa¹¹⁹. Durante este confinamiento forzoso, Tomás pasó el tiempo dando clases particulares a sus hermanas y manteniéndose en comunicación secreta con miembros de la Orden Dominica. Según las tradiciones biográficas, en un momento de desesperación, dos de sus hermanos llegaron al extremo de contratar a una prostituta para intentar seducirlo y quebrar su determinación de permanecer célibe; la leyenda cuenta que Tomás las alejó empuñando un hierro de fuego, y que posteriormente dos ángeles se le aparecieron en sueños para fortalecer su resolución¹²⁰.

9.1.2.- Acontecimientos, eventos y circunstancias existenciales

Tras escapar finalmente del cautiverio familiar, probablemente en el verano de 1245, Tomás se dirigió a París, donde permanecería hasta 1248 como estudiante. En la capital francesa tuvo la fortuna de estudiar bajo la guía de dos de las mentes más brillantes de su época: Alejandro de Hales y, especialmente, Alberto Magno, quien reconoció rápidamente las extraordinarias capacidades intelectuales de su joven discípulo y se convirtió en su maestro y

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Fuente: Encyclopaedia Britannica. *St. Thomas Aquinas — Biography*. Encyclopaedia Britannica Online. Disponible en: <<https://www.britannica.com/biography/Saint-Thomas-Aquinas>>. Acceso: 09 feb. 2026.

¹²⁰ Fuente: Catholic Encyclopedia. *St. Thomas Aquinas*. New York: Robert Appleton Company, 1912. Disponible en: <<https://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm>>. Acceso: 09 feb. 2026.

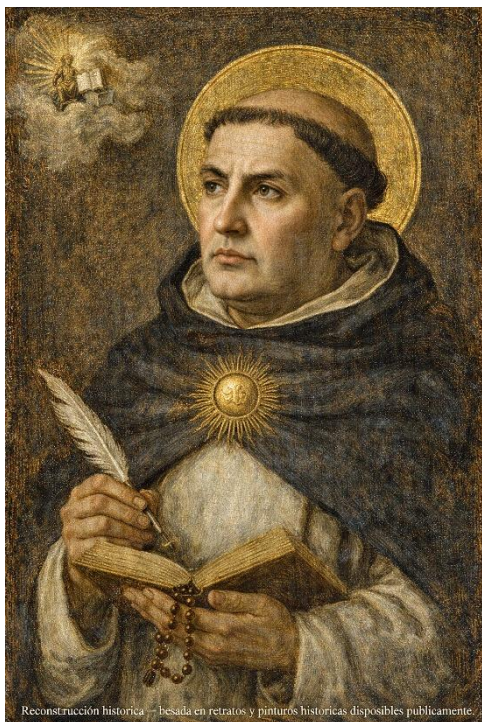


Ilustración 7 Imagen de Santo Tomás de Aquino
reconstruida por IA (chat Gpt 5.2.)

culares de la Universidad, quienes veían con recelo el éxito académico de las órdenes mendicantes. El punto álgido de este conflicto llegó cuando el doctor Guillermo de Saint-Amour publicó tratados virulentos contra los frailes mendicantes, cuestionando su derecho a enseñar en la universidad. A pesar de estas dificultades, Tomás alcanzó el doctorado en teología a la temprana e inusual edad de 31 años, en 1256, tras un agrio altercado académico que finalmente se resolvió a su favor¹²³.

Entre 1259 y 1268, Tomás vivió un periodo itinerante por Italia, enseñando en diversas ciudades como Nápoles, Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo, siendo invitado a dar conferencias en las universidades de Nápoles y Bolonia. Durante estos años, el papa Urbano IV lo nombró consejero personal y le encargó importantes trabajos litúrgicos, incluyendo la composición del

mentor decisivo¹²¹. Por indicación del Maestro de la Orden, Juan Teutónico, Tomás acompañó a Alberto Magno a Colonia en 1248, cuando este fue enviado a fundar una casa de estudios para la orden dominicana. Durante su estancia en Colonia, Tomás fue ordenado sacerdote y profundizó intensamente en el estudio de las obras de Aristóteles, cuya filosofía tanto Alberto como él mismo defenderían posteriormente ante las resistencias del grupo de poder académico y eclesiástico¹²².

En 1252, Tomás regresó a París como bachiller para iniciar el camino hacia el grado de Maestro en Teología, el título académico más alto de la época. Sin embargo, se encontró con una oposición feroz por parte de los profesores seculares de la Universidad, quienes veían con recelo el éxito académico de las órdenes mendicantes. El punto álgido de este conflicto llegó cuando el doctor Guillermo de Saint-Amour publicó tratados virulentos contra los frailes mendicantes, cuestionando su derecho a enseñar en la universidad. A pesar de estas dificultades, Tomás alcanzó el doctorado en teología a la temprana e inusual edad de 31 años, en 1256, tras un agrio altercado académico que finalmente se resolvió a su favor¹²³.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem.

Oficio y la misa propia para la nueva festividad del Corpus Christi. En Orvieto conoció a Guillermo de Moerbeke, el célebre traductor de obras aristotélicas, quien puso a su disposición varias traducciones directas del griego, incluyendo algunas que se encontraban prohibidas en la época, como *De Anima*, *De Sensu et Sensato* y *De Memoria et Reminiscentia*, todas las cuales Tomás comentaría posteriormente (Torrell, 2002).

En 1268, Tomás regresó a París para su segundo y último periodo de magisterio en la capital francesa, que se extendería hasta 1272. Esta etapa, siendo la más madura y fecunda de su producción intelectual, estuvo marcada por intensas polémicas en tres frentes simultáneos: contra los idealistas agustinistas encabezados por Juan Peckham, contra los seculares antimendicantes dirigidos por Gerardo de Abbeville, y especialmente contra los averroístas, cuya figura más visible era Sigerio de Brabante. Su tratado *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270) representó la refutación más contundente del averroísmo, defendiendo la inmortalidad individual del alma contra la teoría de un único intelecto para toda la humanidad (Torrell, 2002).

En 1272, Tomás fue enviado de vuelta a Nápoles con el encargo de establecer un *studium generale*. Durante esta última etapa napolitana, según refieren sus biógrafos, experimentó una profunda transformación mística. El 6 de diciembre de 1273, mientras celebraba misa, tuvo una experiencia espiritual tan intensa que abandonó completamente su actividad de escritura, dejando inconclusa la *Summa Theologiae*. Cuando su secretario y compañero, Reginaldo de Piperno, le preguntó por qué había dejado de escribir, Tomás respondió: “*No puedo continuar... todo lo que he escrito me parece paja comparado con lo que me ha sido revelado*” (Torrell, 2002).

A pesar de este estado contemplativo, Tomás accedió a la invitación del papa Gregorio X de asistir al Concilio de Lyon II. Durante el viaje hacia el concilio, enfermó gravemente. Fue acogido de emergencia en la abadía cisterciense de Fossanova, cerca de Terracina, en los Estados Pontificios, donde falleció el 7 de marzo de 1274, a los 48 o 49 años de edad. Fue canonizado el 18 de julio de 1323 por el papa Juan XXII, declarado Doctor de la Iglesia el 11 de abril de 1567 por san Pío V, y proclamado patrón de todas las universidades y escuelas católicas el 4 de agosto de 1880 por León XIII (Torrell, 2002).

9.1.3.- Formación cultural, filosófica y teológica

La formación intelectual de Tomás de Aquino representa una síntesis única de múltiples tradiciones filosóficas y teológicas. Su educación inicial en Montecasino le proporcionó una base sólida en la tradición benedictina y la liturgia, mientras que su paso por la Universidad de Nápoles le abrió las puertas al mundo del pensamiento aristotélico, que en aquel momento comenzaba a penetrar en Occidente a través de las traducciones desde el árabe realizadas en la Escuela de Traductores de Toledo. Tal como señala el historiador James A. Weisheipl en su obra de referencia *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Weisheipl, 1994), la genialidad de Tomás consistió en situar todas las tesis de su sistema filosófico-teológico en el momento de su vida en que fueron formuladas, mostrando su génesis concreta.

La influencia más determinante en la formación de Tomás fue Alberto Magno, quien lo introdujo sistemáticamente en el corpus aristotélico y lo convenció de la necesidad de profundizar en la filosofía del Estagirita, pues “la razón es don de Dios y a él debe ordenarse”. Sin embargo, la síntesis tomista no se limitó a Aristóteles: integró también el neoplatonismo cristiano a través del Pseudo-Dionisio Areopagita y especialmente la tradición agustiniana, que había dominado el pensamiento occidental durante siglos. Como ha señalado el filósofo Étienne Gilson, «...santo Tomás introdujo una filosofía irreductible a cualquier sistema del pasado, y que por sus principios permanece perpetuamente abierta al porvenir...» (Gilson, 1978, pp. 13-40).

Tomás también recibió influencias significativas del pensamiento judío y musulmán medieval, particularmente de Maimónides y Avicena, a quienes consideraba autoridades filosóficas respetables. Su apertura intelectual le permitió dialogar críticamente con Averroes, cuyo comentario aristotélico era ampliamente conocido en las universidades europeas.

La metodología escolástica que Tomás perfeccionó no fue meramente una técnica académica, sino un modo de integrar razón y fe, filosofía y teología, tradición y novedad. Su formación le permitió desarrollar lo que él mismo denominaba la “ciencia sagrada”, una teología apoyada en la fe cuyos artículos son sus principios, pero que dialoga constantemente con la filosofía natural y la razón humana.

91.4.- Obras: producción literaria y principales tratados

La obra escrita de Tomás de Aquino es descomunal si consideramos que murió con apenas 49 años y que su producción académica se concentró en apenas veinte años intensos (1252-1272), durante los cuales también recorrió aproximadamente 10,000 kilómetros a pie en sus desplazamientos entre ciudades. Sus obras pueden clasificarse, siguiendo el catálogo de Gilles Emery publicado por Torrell, en varios géneros literarios característicos de la enseñanza universitaria medieval: síntesis teológicas o “Summas”, comentarios bíblicos y filosóficos, cuestiones disputadas, cuestiones quodlibetales y opúsculos (Torrell, 2002).

1. **Síntesis teológicas:** Las tres grandes obras sistemáticas de Tomás son el *Scriptum super Sententiis* (Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, 1252-1256), primera gran obra fruto de su enseñanza como “bachiller sentenciario”¹²⁴ en París, donde ya muestra un pensamiento plenamente aristotélico; la *Summa contra Gentiles* (1259-1265), concebida originalmente como manual apologético para la conversión de musulmanes, judíos y herejes, dividida en cuatro libros que desarrollan un método racional para demostrar las verdades cristianas accesibles a la razón natural, redactada probablemente a petición de san Raimundo de Peñafort y que consta de 410 capítulos; y la monumental *Summa Theologiae* (1265-1273), su obra maestra y la más reconocida, concebida específicamente como manual didáctico para estudiantes de teología, estructurada en tres partes (la segunda subdividida en dos secciones) que abarcan toda la doctrina cristiana siguiendo el esquema neoplatónico de “*exitus-reditus*” (procesión de todas las cosas desde Dios y retorno a Él), tratando 495 cuestiones divididas en artículos, donde se encuentran sus famosas “cinco vías” para demostrar la existencia de Dios, aunque quedó inconclusa al llegar a la cuestión 90 de la Tercera Parte.
2. **Comentarios a Aristóteles:** Tomás comentó sistemáticamente las principales obras del Estagirita, no como meras paráfrasis sino como interpretaciones originales que revelan su comprensión personal del aristotelismo. Entre estos comentarios destacan: *Sententia super Physicam* (Comentario a la Física), *Sententia super Metaphysicam* (Comentario a la Metafísica), *Sententia libri Ethicorum* (Comentario a la Ética a Nicómaco), *Sententia super Peri hermeneias* (Comentario

¹²⁴ En el siglo XIII, los estudios universitarios de Teología seguían una jerarquía progresiva y altamente estructurada, que culminaba en el magisterio teológico. Tras el ciclo de Artes Liberales (trivium y quadrivium), el estudiante accedía a la Facultad de Teología y recorría los siguientes grados: (1) *Baccalaureus biblicus*, encargado de la lectura y comentario público de la Sagrada Escritura; (2) *Baccalaureus sententiarum* (o *sententiarus*), dedicado a la lectura, explicación y disputa de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, texto normativo de la formación teológica; (3) *Baccalaureus formatus*, etapa avanzada que habilitaba para disputas públicas (*quaestiones disputatae* y *quodlibetales*) bajo supervisión magistral; (4) *Licentiatius in theologia*, grado concedido por el canciller eclesiástico que otorgaba la *licentia docendi* (permiso oficial para enseñar); y finalmente (5) *Magister in sacra pagina* o *Doctor theologiae*, grado supremo que confería plena autoridad docente y doctrinal en la Iglesia y la universidad. Esta jerarquía reflejaba no solo un progreso académico, sino también una creciente responsabilidad intelectual y eclesial, especialmente en la interpretación autorizada de la Escritura, la doctrina y las cuestiones relativas al alma, la razón y la conciencia.

a Sobre la interpretación), *Sententia libro Politicorum* (Comentario a la Política), *Sententia super De generatione et corruptione* (Comentario sobre la generación y la corrupción), y el fundamental comentario *In De Anima* (Sobre el alma).

3. **Cuestiones disputadas:** Este género académico representaba disputas públicas donde se abordaban problemas específicos con mayor profundidad técnica que en las síntesis. Entre las más importantes se encuentran: *Quaestiones Disputatae De Veritate* (Sobre la verdad, 1256-1259), que explora la naturaleza de la verdad y el conocimiento; *Quaestiones Disputatae De Potentia* (Sobre la potencia divina), que examina el poder creador de Dios; *Quaestiones Disputatae De Malo* (Sobre el mal), tratado fundamental sobre la naturaleza y origen del mal; *Quaestio Disputata De Anima* (Sobre el alma), que desarrolla su teoría antropológica; y *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis* (Sobre las criaturas espirituales), dedicada a los ángeles y sustancias inmateriales.
4. **Opúsculos:** Pequeñas obras especializadas de gran profundidad filosófica y teológica, entre las que destacan: *De ente et essentia* (Sobre el ente y la esencia), escrito antes de 1256, obra fundamental para comprender su metafísica del ser; *De principiis naturae* (Sobre los principios de la naturaleza), consideraciones filosóficas basadas en la *Física* de Aristóteles; *De unitate intellectus contra Averroistas* (Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas, 1270), refutación contundente del averroísmo latino; *De aeternitate mundi contra murmurantes* (Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes), donde defiende la posibilidad racional de un mundo sin principio temporal; *Compendium Theologiae* (Compendio de teología), síntesis breve de su pensamiento teológico; y *De Regno ad Regem Cypri* (Del gobierno de los príncipes), tratado político dirigido al rey de Chipre.
5. **Comentarios bíblicos:** Tomás escribió extensos comentarios a diversos libros de la Sagrada Escritura, destacando sus exposiciones sobre el Evangelio de Juan, las Epístolas de San Pablo y el libro de Job. También compiló la *Catena Aurea* (Cadena de oro), una colección de glosas de los Padres de la Iglesia sobre los cuatro Evangelios, obra encargada por el papa Urbano IV.
6. **Obras litúrgicas:** Por encargo del papa Urbano IV, Tomás compuso el Oficio completo y la misa propia para la festividad del Corpus Christi, incluyendo himnos que todavía hoy se cantan en la liturgia

católica, como el *Pange Lingua* (cuyos dos versos finales son el famoso *Tantum Ergo*), el *Panis Angelicus* y el *Adoro Te Devote*. La erudición moderna ha confirmado definitivamente que Tomás fue el autor de estos textos litúrgicos de extraordinaria belleza teológica y poética.

7. **Cuestiones quodlibetales:** Doce series de disputas académicas especiales llamadas "*de quolibet*" ("sobre lo que se quiera"), eventos públicos a los que asistía toda la universidad y donde el maestro defendía sus tesis respondiendo a cualquier cuestión que se le plantease, demostrando así su dominio universal del saber teológico y filosófico.

9.2.- Aportaciones fundamentales

Aportaciones fundamentales de Tomás de Aquino al estudio de la conciencia

Resumen introductorio y justificativo

Las aportaciones de Tomás de Aquino al estudio filosófico de la conciencia constituyen uno de los legados conceptuales más duraderos y originales de la filosofía medieval. Más allá de su valor histórico, estas contribuciones representan herramientas analíticas de primer orden que siguen operando en debates contemporáneos sobre autoconciencia, conocimiento reflexivo, discernimiento moral y desarrollo de la persona.

Como hemos señalado anteriormente, la genialidad de Santo Tomás radicó en su capacidad para articular sistemáticamente lo que hasta entonces permanecía disperso o intuitivo: los mecanismos mediante los cuales el ser humano se conoce a sí mismo, juzga sus propios actos y orienta su conducta hacia el bien. No se limitó a describir fenómenos de conciencia, sino que construyó una arquitectura conceptual rigurosa capaz de distinguir niveles, modalidades y funciones de la vida consciente, desde la autopresencia básica hasta las formas más complejas de autorreflexión moral.

Tres son las aportaciones nucleares que justifican plenamente su inclusión en cualquier estudio serio sobre los fundamentos filosóficos de la conciencia:

1. Primero, su teoría de la autoconciencia reflexiva (*reditio completa*), que explica cómo el intelecto humano puede volverse sobre sí mismo

para conocerse conociendo, estableciendo las bases filosóficas de lo que hoy llamamos metacognición y conciencia de segundo orden.

2. Segundo, su distinción entre *sindéresis* y *conscientia*, que ofrece un modelo preciso para comprender la conciencia moral como interacción entre principios universales innatos y juicios particulares aplicativos, anticipando discusiones contemporáneas sobre intuiciones morales y razonamiento ético.
3. Tercero, su integración de conocimiento, voluntad y ser en una visión unitaria de la persona consciente, superando dualismos reduccionistas y ofreciendo un marco coherente para una educación integral de la conciencia que atienda simultáneamente dimensiones cognitivas, afectivas, morales y existenciales.

Estas aportaciones no son meras piezas de museo intelectual. Como veremos a continuación, constituyen fundamentos vivos que iluminan tanto la genealogía histórica del concepto de conciencia como sus posibilidades futuras en contextos educativos, psicológicos y filosóficos contemporáneos. Comprender a Tomás es comprender los cimientos sobre los cuales se edificó buena parte del pensamiento occidental sobre la interioridad humana.

9.2.1.- El *Sensus Communis*

La pregunta sobre cómo nuestra percepción de objetos, personas y eventos es unitaria y coherente se remonta a Aristóteles, quien propuso un sentido común o “*sensus communis*” responsable de monitorear y coordinar los cinco sentidos, del cual surge la experiencia consciente unificada. Aristóteles postuló el *sensus communis* como un sexto sentido; uno que no depende de aparatos sensoriales específicos, sino que está enraizado en la posibilidad o potencialidad del movimiento.

El concepto de “*sensus communis*” en Santo Tomás de Aquino constituye una pieza fundamental de su psicología filosófica, heredada de Aristóteles, pero desarrollada con notable profundidad sistemática. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, postula además de los sentidos externos o corporales la existencia de los “sentidos” interiores, por cuyo medio el hombre consigue una síntesis de los datos aportados por los diferentes sentidos externos.

En la *Suma Teológica* (I, Cuestión. 78; Aquino; 2001), Tomás establece la doctrina de los cuatro sentidos internos: el sentido común, la imaginación, la cognición y la memoria.

La función primordial del sentido común es la integración de los datos sensoriales dispersos. El sentido común es el sentido interno que distingue y reúne los datos de los sentidos externos. Así distingue el color del sonido, algo que el ojo por sí mismo no podría hacer ni el oído tampoco, ya que el oído no ve y el ojo no oye. El sentido común (*sensus communis*) permite al hombre distinguir y confrontar los diversos datos aportados o captados por los distintos sentidos u órganos corporales.

Santo Tomás distingue tres tipos de sensibles: propios, comunes y accidentales. El objeto del sentido común es lo sensible, que comprende bajo sí, lo visible y lo audible, de donde el sentido común, siendo una potencia única, se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos. Los sensibles comunes (movimiento, reposo, número, figura, magnitud, tiempo) son percibidos por varios sentidos, pero integrados unitariamente por el sentido común.

Una función crucial del *sensus communis* es hacer posible la percatación reflexiva: el sujeto no solo percibe objetos, sino que percibe que percibe. El intelecto ve relaciones y síntesis, conexiones y unidad donde la razón no alcanza a componer armonía y correspondencias. El intelecto percibe lo diferente unido, la unidad en la multiplicidad, pero en otra perspectiva más alta que la de las ciencias particulares.

Para comprender el lugar del *sensus communis* en la arquitectura cognitiva tomista, es necesario situarlo en relación con los demás sentidos internos.

La teoría de los sentidos internos se desarrolló a partir de la teoría de la fantasía de Aristóteles. Los filósofos medievales distinguieron entre sentidos internos como el sentido común, la imaginación, la cogitativa y la memoria. El sentido común unifica las percepciones sensoriales en representaciones mentales. La imaginación conserva estas representaciones. La cogitativa asocia las representaciones con las valoraciones emocionales. Y la memoria conserva las valoraciones una vez que concluyó la experiencia.

Estos sentidos internos se pueden dividir en dos grupos: los que algunos tomistas llaman “formales”, y los “intencionales”. Los sentidos formales se dirigen a la captación de las formas sensibles, y los sentidos intencionales están ordenados al conocimiento de las *intentiones insensatae*. Entre los primeros se cuentan el sentido común y la imaginación; entre los segundos, la *vis estimativa* o cogitativa y la memoria (Echevarría; 2002).

El problema que Tomás intentaba resolver con el *sensus communis* corresponde en neurociencia contemporánea al llamado problema del vínculo (*binding problem*), es decir, al problema de cómo se integra la información inicialmente representada de manera distribuida por billones de neuronas, cuando las diferentes características de un estímulo son procesadas de manera completamente separada por diferentes unidades, categorías o modalidades de representación.

9.2.2.- El Intellectus Agens

El *intellectus agens* (intelecto agente o entendimiento agente) constituye uno de los hallazgos filosóficos más significativos de la tradición aristotélico-tomista, representando la cumbre de la teoría del conocimiento humano según Tomás de Aquino. Para él, este intelecto es personal en cada hombre; uno con el ser de cada persona; separado del cuerpo, sin mezcla con él; impassible y siempre en acto; luz cognoscitiva innata. Procede directamente de Dios (Sellés; 2002).

La doctrina tomista se fundamenta en el célebre pasaje aristotélico del *De Anima* (III, 5), donde se describe este intelecto como separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Aristóteles añade que una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Tomás de Aquino elaboró decisivamente esta distinción aristotélica en sus “Cuestiones disputadas sobre el alma” y en su “Comentario sobre el De anima de Aristóteles”, argumentando, contra Averroes, que el intelecto agente es parte de la personalidad humana individual¹²⁵.

Para Santo Tomás la autoconciencia propia de la persona explica que tenga también conciencia moral. La define como un acto de la inteligencia, un juicio o dictamen de la razón práctica en el que se ha aplicado los principios universales del bien a un hecho particular y concreto. La autoconciencia, la conciencia de sí, tiene un papel fundamental en la intelección. La autopresencia intelectual, aunque sea mínima, como en el alma humana, es necesaria para explicar la intelectualidad propia del entendimiento humano.

Así pues, gracias al intelecto agente somos libres y responsables, y por ello es condición de posibilidad de la ética y política. Permite conocer todo,

¹²⁵ Fuente: Wikipedia. *Intelecto agente*. Disponible en: <[Intelecto agente - Wikipedia, la enciclopedia libre](#)> Acceso: 30 nov. 2025.

porque activa las distintas facultades cognoscitivas humanas. Usa los hábitos cognoscitivos innatos como instrumentos. El entendimiento agente que posee toda alma humana es, según Santo Tomás, aquella facultad por la que más nos aproximamos a los ángeles.

9.2.3.- La Conciencia Acompañante

El término *conscientia* en Tomás de Aquino posee una riqueza semántica que revela su naturaleza esencialmente relacional. Proviene del latín *conscientia*: de “cum” (con) y “scire” (saber). Santo Tomás hace notar que “conciencia” deriva del verbo *conscire*, vinculado a un saber compartido, concomitante, ordenado a otro acto, “ciencia con otro”. Esta etimología nos sitúa ante el núcleo del concepto: la conciencia no es un saber aislado, sino un conocimiento que acompaña a otros actos cognitivos y volitivos. Como explicita la *Summa Theologiae* (I, Cuestión 79, a. 13; Aquino;): “*conscientia dicitur cum alio scientia*” — la conciencia se dice ciencia con otro.

Santo Tomás distingue dos tipos fundamentales de conciencia. La primera es la conciencia psicológica: por ella la persona es capaz de percibirse a sí misma, sus actos y el mundo exterior. La segunda es la conciencia moral, que es la involucración de un conocimiento nuestro en cada acto humano, para juzgar su rectitud, antes, durante y después de realizado.

La conciencia ejerce su función acompañante en tres momentos:

1. *Conscientia antecedens* (antes del acto): el juicio de la conciencia tiene como función propia y primaria la de juzgar el acto que se va a realizar aquí y ahora. Santo Tomás dice que “liga o incita”, porque según nuestra conciencia, juzgamos que una cosa debe o no debe hacerse.
2. *Conscientia concomitans* (durante el acto): es el acompañamiento propiamente dicho, donde la conciencia permanece presente *in actu* durante la ejecución de la acción, proporcionando una autopresencia reflexiva.
3. *Conscientia consequens* (después del acto): una segunda función, secundaria, es la de testificar y juzgar sobre el acto ya realizado, lo que reconoce aquello que hicimos o no hicimos y la que acusa, culpabiliza o reprende por la acción realizada o no realizada."

Para Tomás la naturaleza acompañante de la conciencia se fundamenta en una distinción capital del conocimiento que el alma puede tener de sí misma, que él denomina conocimiento “*habitu*” y “*actu*”. Podríamos traducir en términos modernos el conocimiento “*habitu*” por conciencia funcional, y el conocimiento “*actu*” por conciencia intencional. Entendemos por conciencia funcional el conocimiento que la mente tiene de su propia existencia mientras está conociendo cualquier otra cosa. Es una conciencia que ordinariamente pasa desapercibida, por lo mismo que no es una conciencia refleja intencional donde se da la plena consciencia.

Esta “conciencia funcional” es precisamente la conciencia acompañante en su sentido más propio: un conocimiento de fondo que persiste mientras el alma o la mente realiza otras operaciones cognitivas. Santo Tomás observa que el conocimiento habitual de la propia existencia, o memoria existencial, no es idéntico al de los hábitos cognoscitivos del entendimiento. El alma por su misma presencia tiene una disposición para conocerse conscientemente en su existir.

9.3.- Correlatos Contemporáneos

Tomás de Aquino desarrolló una original y singular teoría del conocimiento y la conciencia que, lejos de quedar relegada a la historia del pensamiento, mantiene sorprendentes correlatos con las teorías contemporáneas de la ciencia cognitiva, la neurociencia y la filosofía de la mente. Su síntesis aristotélico-cristiana ofrece un marco comprehensivo para entender los procesos cognitivos que anticipa, en muchos aspectos, descubrimientos y modelos teóricos de la psicología y neurociencia actuales. A continuación, analizamos sistemáticamente estas convergencias, estructurándolas según las principales teorías contemporáneas de la conciencia.

9.3.1.- Teoría de la intencionalidad y representación mental

La teoría de la intencionalidad de Tomás de Aquino, articulada a través de los conceptos de *intentio*, *esse intentionale* y *species cognitiva*, presenta notables paralelismos con las teorías contemporáneas sobre la direccionalidad de la conciencia. Como analiza Juan José Sanguinetti en su estudio “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, Santo Tomás concibe la intencionalidad no como mera representación inmanente al estilo de Francisco Brentano, sino

como una posesión formal que remite al ser real¹²⁶. La *species intelligibilis* funciona como principio informante pre-operativo de la inteligencia, mientras que el *verbum mentis* constituye su término consciente y manifestativo.

Patricia Moya Cañas, en su investigación *Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino* (Moya, 2013), subraya que la posesión cognoscitiva tomista no implica una reduplicación de la cosa conocida, sino un peculiar incremento de la inteligencia, una actualización y perfección. Esta concepción supera la dicotomía interno-externo del representacionismo moderno, ofreciendo una alternativa al problema mente-mundo que caracteriza al dualismo cartesiano. La intencionalidad cognoscitiva permite dar cuenta de que la concurrencia entre forma esencial y formas cognoscitivas no significa “trasladar” la cosa extramental al interior del sujeto, sino una posesión formal que remite al ser real.

La distinción tomista entre *esse naturale* y *esse intentionale* resuena profundamente con las discusiones actuales sobre el estatuto ontológico de los contenidos mentales. Como desarrolla Fernando Gabriel Hernández en *Intencionalidad, inmaterialidad y conocimiento sensible en Tomás de Aquino* (Hernández, 2018), para Tomás de Aquino la inmaterialidad constituye la característica distintiva de los seres cognoscitivos. Este planteamiento contrasta con el representacionismo moderno¹²⁷, pero converge con propuestas fenomenológicas contemporáneas que enfatizan el carácter directo del conocimiento perceptivo.

La teoría tomista del *verbum mentis* anticipa aspectos del debate contemporáneo sobre los vehículos del pensamiento. El verbo mental, como término consciente de la operación intelectual, se aproxima a lo que en ciencia

¹²⁶ Para Franz Brentano, la intencionalidad es el rasgo distintivo de lo psíquico: todo acto mental “contiene” su objeto en la conciencia (*inexistencia intencional*). El objeto conocido es, ante todo, un contenido inmanente del acto mental, no algo a lo que la mente salga realmente. En cambio, para Tomás de Aquino, la intencionalidad no se reduce a una representación interna, sino que es la apertura del conocimiento a la realidad misma: el entendimiento conoce las cosas según su forma, sin que el objeto quede encerrado en la mente. Así, conocer no es “tener una imagen dentro”, sino estar formalmente referido al ser de lo conocido.

¹²⁷ El representacionismo es el concepto filosófico según el cual la mente no conoce directamente la realidad, sino representaciones mentales internas (ideas, contenidos o estados representacionales) que *median* entre el sujeto y el mundo. El conocimiento se explica, así, como relación entre la mente y sus representaciones, no como acceso inmediato a las cosas mismas. Este enfoque, característico de la modernidad (de René Descartes a John Locke), influye decisivamente en la filosofía contemporánea de la mente y en las teorías cognitivistas, pero es criticado por generar problemas como el escepticismo y el encierro de la mente en sus propios contenidos (Putnam, 1981).

cognitiva actual se denomina “representaciones simbólicas” o “formato de pensamiento”, sin caer en el computacionalismo reduccionista¹²⁸. Sanguineti observa que «...*el paso de la especie al verbo es el tránsito de eso oscuro y no consciente que acontece en el estructurarse interior de nuestra inteligencia y cerebro, día tras día, hasta la claridad de nuestros pensamientos explícitos, conscientes...*» (Sanguineti, 2011), anticipando la distinción contemporánea entre procesamiento subliminal y consciente.

9.3.2.- Teoría del procesamiento jerárquico y abstracción

La distinción tomista entre *intellectus agens* (entendimiento agente) e *intellectus possibilis* (entendimiento posible) presenta sorprendentes analogías con los modelos contemporáneos de procesamiento jerárquico de la información. El entendimiento agente, opera como un principio activo que transforma la información sensible en contenido inteligible.

Este proceso de abstracción guarda paralelismo con los modelos computacionales actuales de extracción de características¹²⁹. La neurociencia cognitiva contemporánea ha demostrado que el procesamiento visual, por ejemplo, progresa desde la detección de características simples en áreas primarias hasta representaciones categoriales abstractas en córtex temporal inferior y áreas prefrontales, un proceso que recuerda la elevación desde lo sensible particular a lo inteligible universal que describe Tomás.

La teoría tomista de los sentidos internos (*sensus communis*, imaginación, memoria sensitiva y *vis cogitativa*) anticipa concepciones modulares de la arquitectura cognitiva. Estos sentidos internos constituyen

¹²⁸ El computacionalismo representacional es la posición filosófica (filosofía de la mente) según la cual los estados mentales se reducen a procesos computacionales realizados por el cerebro, entendido como un sistema físico que manipula representaciones simbólicas conforme a reglas formales. Pensar, percibir o decidir equivale, en último término, a ejecutar algoritmos, de modo que la mente queda explicada exhaustivamente en términos de computación, sin apelar a propiedades irreducibles como la conciencia fenomenal o la intencionalidad entendida ontológicamente. Esta versión “fuerte” del computacionalismo ha sido influyente en la ciencia cognitiva clásica, pero también ampliamente criticada (Putnam, 1988).

¹²⁹ Los modelos computacionales de extracción de características son sistemas que convierten datos brutos (imágenes, sonidos, textos) en rasgos relevantes que facilitan su tratamiento automático. En lugar de trabajar directamente con la información original, el modelo selecciona y organiza patrones significativos, simplificando los datos para que una máquina pueda reconocer, comparar o decidir con mayor eficacia.

un sistema jerarquizado de procesamiento que va desde la integración sensorial básica hasta el juicio particular concreto.

La *cogitativa*, en particular, presenta similitudes con lo que en neuropsicología actual se denomina “funciones ejecutivas” y “cognición social”. Esta potencia, que Tomás describe como capaz de realizar juicios concretos sobre lo particular, se asemeja a los procesos de evaluación rápida y automática que estudia la neurociencia afectiva contemporánea. Martín Echavarría, en su análisis sobre “La anticipación de Tomás de Aquino a la terapia cognitiva” (Echevarría, 2021), señala que la *potencia cogitativa*, asentada en el cerebro, requiere tiempo para modificar sus juicios habituales, anticipando el descubrimiento moderno de la neuroplasticidad.

9.3.3.- Teoría de la percepción y cognición encarnada

La concepción hilemórfica tomista de la persona como unidad sustancial de cuerpo y alma presenta notables convergencias con las teorías contemporáneas de la cognición encarnada (*embodied cognition*). Tomás rechaza el dualismo radical platónico, insistiendo en que el alma es forma del cuerpo y que el conocimiento intelectual depende esencialmente de la sensibilidad corporal. Esta visión anticipa los hallazgos de la neurociencia que demuestran la inseparabilidad entre procesos cognitivos y experiencia corporal.

La intuición central de la cognición encarnada o de que la constitución corporal y la interacción del cuerpo con el mundo configura la mente, encuentra precedente en la antropología tomista. Para Tomás, el conocimiento humano necesariamente comienza en la experiencia sensible: “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” (nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos).

Por otro lado, la teoría tomista de la *immutatio spiritualis* (inmutación espiritual) en la percepción sensible presenta correlatos con las teorías contemporáneas del procesamiento sensorial. Tomás distingue entre la recepción física de estímulos y su recepción intencional-cognitiva.

Esta distinción anticipa la comprensión neurocientífica actual de que la percepción no es mera recepción pasiva de información, sino construcción activa de representaciones. La diferencia tomista entre sentidos “más espirituales” (vista, oído) y “más materiales” (tacto, gusto, olfato) correlaciona

con hallazgos neurocientíficos sobre la diferente modalidad de procesamiento de información exteroceptiva versus interoceptiva.

9.3.4.- Teoría de la autoconciencia y metacognición

La doctrina tomista de la *reditio completa in seipsum* (retorno completo sobre sí mismo) constituye una teoría de la autoconciencia que anticipa desarrollos contemporáneos en metacognición. Para Tomás el alma humana posee una forma de conocimiento de sí misma que no requiere especies intencionales mediadoras (Neuman, 2014). Esta autoconciencia inmediata presenta similitudes con lo que en psicología cognitiva contemporánea se denomina “conciencia fenomenal” o “perspectiva de primera persona”.

La teoría tomista del conocimiento reflexivo, donde el intelecto puede conocer su propio acto de conocer, anticipa la investigación contemporánea sobre metacognición. Tomás distingue entre el acto directo de conocer (*cognitio directa*) y el conocimiento reflexivo de ese acto (*cognitio reflexa*), diferenciación que resuena con la distinción actual entre cognición y metacognición. Esta capacidad de monitoreo y regulación de los propios procesos cognitivos es considerada fundamental en la psicología educativa contemporánea.

9.3.5.- Teoría de los hábitos y neuroplasticidad

La teoría tomista de los hábitos (*habitus*) presenta notables correlatos con el descubrimiento contemporáneo de la neuroplasticidad. Tomás concibe los hábitos como disposiciones estables que perfeccionan las potencias, facilitando y mejorando la ejecución de sus actos. Como señala Martín Echavarría en su análisis sobre terapia cognitiva, aunque Tomás de Aquino no tenía conocimiento de las neuronas, sí sabía que la potencia cogitativa estaba asentada en el cerebro y que éste, al ser físico, no podía alterarse instantáneamente (Echevarría, 2002).

Esta intuición anticipa el descubrimiento de que el cerebro es altamente adaptable y maleable a lo largo de toda la vida (neuroplasticidad). La formación de hábitos corresponde, en términos neurobiológicos, al fortalecimiento de conexiones sinápticas y la formación de circuitos neuronales estables mediante la práctica repetida.

Por otro lado, la doctrina tomista de las virtudes intelectuales (entendimiento, ciencia, sabiduría, arte y prudencia) ofrece un marco para

comprender el desarrollo de capacidades cognitivas superiores. La noción tomista de que las virtudes intelectuales perfeccionan las potencias cognitivas correlaciona con investigaciones contemporáneas sobre el desarrollo de habilidades complejas. La neurociencia actual ha demostrado que la práctica deliberada produce cambios estructurales y funcionales en regiones cerebrales específicas, confirmando la intuición tomista de que los hábitos intelectuales modifican establemente las capacidades cognitivas.

9.3.6.- Teoría de las emociones y neurociencia afectiva

La teoría tomista de las pasiones (*passiones animae*) anticipa aspectos centrales de las teorías contemporáneas de las emociones basadas en evaluación cognitiva. Tomás distingue entre el apetito concupiscible y el apetito irascible, identificando once emociones básicas organizadas según los juicios evaluativos que las suscitan.

Esta concepción cognitiva de las emociones converge notablemente con teorías contemporáneas como la de Richard Lazarus y la terapia cognitiva de Aaron Beck.

La concepción tomista de las pasiones como movimientos del apetito sensitivo que implican cambios corporales, anticipa la comprensión neurocientífica contemporánea de las emociones como fenómenos que integran componentes cognitivos, fisiológicos y experienciales. Tomás reconoce que las emociones implican modificaciones orgánicas (*transmutatio corporalis*), anticipando los descubrimientos de la neurociencia afectiva sobre la activación del sistema nervioso autónomo y cambios en marcadores somáticos.

9.3.7.- Teoría del conocimiento habitual y procesamiento implícito

Uno de los aspectos más innovadores de la teoría tomista es la distinción entre la *species cognitiva* (especie cognitiva) como estructura pre-consciente y el *verbum mentis* como pensamiento explícito y consciente. Esta distinción anticipa la investigación contemporánea sobre procesamiento implícito versus explícito, y sobre el papel del conocimiento tácito en la cognición.

A su vez, la doctrina tomista del *habitus principiorum* (hábito de los primeros principios) presenta correlatos con debates contemporáneos sobre conocimiento a priori y estructuras cognitivas innatas. Tomás sostiene que

ciertos principios fundamentales del conocimiento (como el principio de no contradicción) son naturalmente conocidos por el entendimiento humano. Esta noción resuena con propuestas contemporáneas sobre “conocimiento nuclear” (*core knowledge*)¹³⁰ y estructuras cognitivas básicas que posibilitan el aprendizaje posterior.

9.3.8.- Teoría de la verdad y coherencia representacional

La famosa definición tomista de la verdad como "*adaequatio rei et intellectus*" (adecuación del entendimiento con la cosa) constituye una formulación clásica de la teoría correspondentista de la verdad¹³¹ que mantiene relevancia en epistemología contemporánea. Para Tomás de Aquino, la verdad del intelecto humano se basa en la verdad de las cosas (verdad ontológica).

Esta concepción evita tanto el idealismo (que niega acceso a la realidad extramental) como el realismo ingenuo (que ignora el papel constructivo del sujeto cognoscente). La verdad tomista requiere una correlación real entre el contenido mental y la realidad conocida, anticipando debates contemporáneos sobre realismo científico y acceso epistémico al mundo.

La teoría tomista del conocimiento por connaturalidad, especialmente en el contexto del conocimiento moral y estético, presenta similitudes con investigaciones contemporáneas sobre conocimiento experiencial y expertise perceptual¹³². Este tipo de conocimiento, que no procede por razonamiento

¹³⁰ En psicología cognitiva y ciencias del desarrollo, el *core knowledge* designa un conjunto de estructuras cognitivas innatas o tempranamente emergentes, dominio-específicas, que organizan la experiencia desde los primeros meses de vida y posibilitan el aprendizaje posterior. Estas estructuras proporcionan expectativas y principios básicos sobre dominios fundamentales —como objetos físicos, número, agentes intencionales y espacio—, funcionando como “andamiajes” conceptuales sobre los que se construyen conocimientos más complejos mediante aprendizaje, cultura y lenguaje.

¹³¹ En epistemología contemporánea, la teoría correspondentista de la verdad sostiene que una proposición es verdadera si y solo si existe un estado de cosas o hecho en el mundo con el que corresponde; la verdad consiste en una relación de adecuación entre el contenido proposicional y la realidad, independientemente de creencias, consensos o prácticas lingüísticas.

¹³² En psicología cognitiva y de la percepción, el *expertise perceptual* se refiere a la capacidad adquirida, mediante práctica intensiva y experiencia prolongada, para discriminar, categorizar y reconocer con alta precisión estímulos dentro de un dominio específico (p. ej., rostros, aves, letras, radiografías), apoyándose en procesos perceptivos afinados y representaciones más eficientes, y no únicamente en reglas conceptuales explícitas.

discursivo sino por inclinación afectiva o familiaridad experiencial, correlaciona con estudios sobre intuición experta y procesamiento automático en dominios especializados.

9.3.9.- Valoración crítica para la Educación y Pedagogía de la Conciencia

Los correlatos entre la teoría tomista de la conciencia y las ciencias cognitivas contemporáneas poseen profundas implicaciones para la Educación de la Donciencia. La convergencia entre ambas tradiciones ofrece un marco integrador que puede enriquecer significativamente las prácticas pedagógicas actuales como:

1. **Pedagogía integral del conocimiento.** La insistencia tomista en la unidad sustancial de cuerpo y alma fundamenta una pedagogía que no separa artificialmente lo cognitivo de lo afectivo, lo intelectual de lo corporal. Esta visión holística resuena con los hallazgos contemporáneos sobre cognición encarnada y aprendizaje multisensorial, sugiriendo estrategias educativas que integren experiencia corporal, emocional e intelectual.
2. **Cultivo sistemático de hábitos cognitivos.** La teoría tomista de los hábitos intelectuales, validada por descubrimientos sobre neuroplasticidad, fundamenta una pedagogía centrada en la formación progresiva de disposiciones cognitivas estables. Esto implica diseñar ambientes educativos que faciliten la práctica deliberada y la consolidación de hábitos de pensamiento crítico, creatividad y sabiduría.
3. **Desarrollo de la autoconciencia reflexiva.** La teoría tomista de la *reditio completa* fundamenta estrategias pedagógicas de desarrollo metacognitivo. Educar la capacidad de monitorear y regular los propios procesos de pensamiento —objetivo central de la metacognición contemporánea— encuentra sólido fundamento en la antropología tomista que reconoce la reflexividad como característica esencial del espíritu humano.

Otro aspecto sumamente interesante de las aportaciones de Tomás es su teoría de las pasiones, correlacionada con la neurociencia afectiva y la terapia cognitiva en cuanto que ofrece un marco comprehensivo para la educación emocional. Esto educativamente implicaría:

1. **Educación de la evaluación cognitiva.** Reconocimiento de que las emociones surgen de juicios evaluativos, la pedagogía tomista enfatiza la educación del juicio práctico y la *cogitativa*. Esto supone cultivar la capacidad de evaluar adecuadamente situaciones, percibir correctamente bienes reales y desarrollar sensibilidad moral refinada.
2. **Formación de virtudes como hábitos afectivos.** La teoría de las virtudes morales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) ofrece un programa sistemático de educación del carácter que integra dimensión cognitiva, afectiva y volitiva. La neuroplasticidad confirma que estos hábitos pueden efectivamente cultivarse mediante práctica guiada.

Otro aspecto trascendental de los correlatos tomistas es su capacidad para superar reduccionismos que empobrecen la comprensión educativa de la conciencia:

1. **Más allá del dualismo mente-cuerpo.** El hilemorfismo tomista ofrece alternativa al dualismo cartesiano que separa artificialmente razón de emoción, mente de cuerpo. Esta visión integrada fundamenta pedagogías holísticas que educan a la persona completa.
2. **Más allá del materialismo eliminativo**¹³³. Si bien Tomás reconoce la dependencia del conocimiento humano respecto a condiciones neurobiológicas, mantiene la irreductibilidad de lo intencional a lo físico. Esto preserva espacio conceptual para educar dimensiones específicamente humanas (reflexividad, libertad, responsabilidad moral) sin negar su base biológica.
3. **Más allá del representacionismo moderno.** La teoría tomista de la intencionalidad evita el solipsismo representacionista, fundamentando una pedagogía que confía en la capacidad humana de conocer genuinamente la realidad y no meramente representaciones subjetivas.

¹³³ En filosofía de la mente, el materialismo eliminativo sostiene que ciertos conceptos centrales de la *psicología popular* (p. ej., *creencias, deseos, intenciones*) no corresponden a entidades reales y que, conforme avance la neurociencia, deberán ser eliminados y sustituidos por un vocabulario científico neurobiológico más adecuado para explicar y predecir la conducta.

La antropología tomista, validada por correlatos contemporáneos, ofrece un fundamento robusto para una educación verdaderamente transformadora de la conciencia:

1. **Perfectibilidad humana.** La noción de que las potencias humanas pueden perfeccionarse mediante hábitos virtuosos fundamenta la confianza educativa en la posibilidad de desarrollo personal. La neuroplasticidad confirma científicamente esta intuición antropológica fundamental.
2. **Dimensión comunitaria del conocimiento.** La teoría tomista del conocimiento, que requiere comunicación entre personas mediante el lenguaje y la enseñanza, fundamenta una pedagogía dialógica y comunitaria. El conocimiento no es mera adquisición individual de información, sino participación en una tradición de investigación compartida.
3. **Apertura a la trascendencia.** Más allá de correlatos científicos, la antropología tomista reconoce que la conciencia humana posee apertura constitutiva a la totalidad del ser y, en última instancia, a lo trascendente. Esta dimensión, irreducible a explicación neurocientífica, fundamenta la educación como búsqueda de sentido último y no mera adaptación funcional.

Por último, es de suma importancia reconocer límites en las analogías entre Tomás de Aquino y la ciencia cognitiva contemporánea en cuanto que existen:

- **Diferencias de método y epistemología.** Tomás opera mediante análisis metafísico de esencias, mientras la neurociencia utiliza métodos experimentales. Los correlatos identificados no implican identidad de afirmaciones, sino convergencias funcionales que requieren cuidadosa interpretación.
- **Compromisos ontológicos divergentes.** Muchos neurocientíficos adoptan el materialismo metodológico o eliminativo que Tomás rechazaría. Los correlatos son compatibles con diversos marcos metafísicos.
- **Necesidad de actualización conceptual.** Aplicar conceptos tomistas a la educación contemporánea requiere traducción conceptual cuidadosa, evitando anacronismos y reconociendo que el desarrollo

histórico del conocimiento ha refinado y en algunos casos corregido formulaciones medievales.

En conclusión, los correlatos identificados entre la teoría tomista de la conciencia y las ciencias cognitivas contemporáneas revelan la notable profundidad y vigencia del pensamiento de Santo Tomás. Lejos de constituir mero ejercicio de historia de las ideas, estos paralelos fundamentan una Pedagogía de la Conciencia que integra sabiduría perenne y hallazgos científicos contemporáneos. La Educación de la Conciencia, informada por esta síntesis integradora, reconoce:

1. La unidad psicosomática de la persona y consecuente necesidad de pedagogías que integren dimensiones corporales, afectivas e intelectuales del aprendizaje.
2. La capacidad de perfeccionamiento mediante cultivo sistemático de hábitos cognitivos y virtudes morales, fundamentado tanto en la antropología tomista como en la neuroplasticidad contemporánea.
3. La importancia de la metacognición y autoconciencia reflexiva, capacidad específicamente humana que requiere cultivo educativo deliberado.
4. La dimensión comunitaria y dialógica del conocimiento, que trasciende modelos individualistas del aprendizaje.
5. La apertura constitutiva de la conciencia humana a la verdad, el bien y la belleza, dimensión que fundamenta la educación como búsqueda de plenitud humana integral.

Esta convergencia entre tradición tomista y ciencia contemporánea ofrece recursos teóricos y prácticos excepcionales para desarrollar una auténtica “Educación de la Conciencia” que prepare personas capaces de conocer con profundidad, juzgar con sabiduría, sentir con sensibilidad refinada y actuar con virtud, contribuyendo así a la transformación personal y social que nuestro tiempo urgentemente requiere.

10.- Ramon Llull (1232-1316)

«...El alma racional ha sido creada para que se conozca a sí misma y, conociéndose, conozca a Dios. Pues cuando el alma entiende su propio ser, reconoce que no existe por sí misma, sino por aquel que le dio el ser. Y en este conocimiento interior el alma alcanza su mayor dignidad, porque conoce lo que es y para qué ha sido creada, y en ello consiste su verdadera perfección...»

Llibre de contemplació en Déu

«...El entender y el querer son actos por los cuales el alma se mueve a sí misma. Pues cuando el hombre entiende lo que hace y quiere lo que entiende, es consciente de su acto y de su ser. Y en esta unión del entendimiento y la voluntad el alma se reconoce como principio de sus operaciones, y por ello el hombre es responsable de sus obras...»

Ars magna

Ramon Llull (Raimundo Lulio) ocupa una posición singular en la cultura del Mediterráneo bajomedieval. Es, al mismo tiempo, místico, pensador del conocimiento, escritor en lengua vernácula y estratega de una “razón misionera” que busca el entendimiento y la persuasión antes que la mera imposición. Su proyecto intelectual aspira a una síntesis práctica: formar una conciencia que se ordene a la verdad (*verum*) y al amor (*caritas*) mediante un ejercicio metódico de las potencias del alma y de la contemplación.

10.1.- Apuntes biográficos

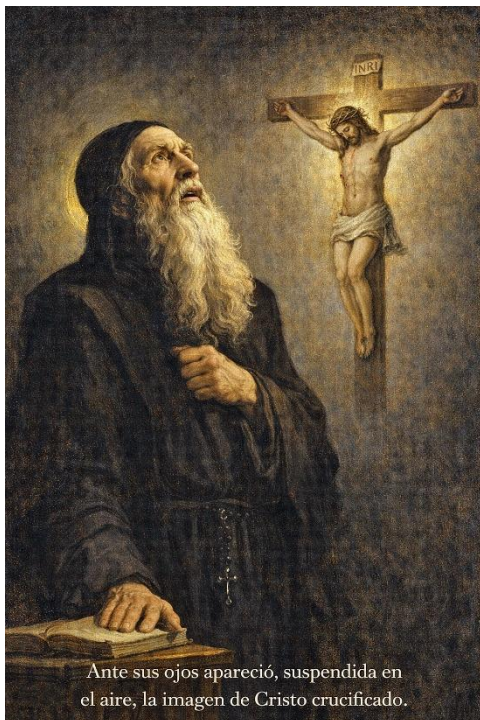
Ramon Llull nace en Palma de Mallorca pocos años después de la conquista cristiana (1229). La isla es entonces un espacio de frontera: conviven —con tensiones— cristianos, musulmanes y judíos; circulan lenguas (catalán, latín, árabe), saberes y tradiciones religiosas. Este pluralismo conflictivo no es un telón de fondo neutro: configura desde temprano la intuición luliana de que la verdad debe poder ser dicha y comprendida por todos, y de que el desacuerdo exige razones compartibles, no solo autoridad.

En su juventud, Llull vive como laico cortesano, vinculado a la administración real. Conoce la poesía trovadoresca, la retórica del amor profano y los hábitos de una élite letrada. Este aprendizaje retórico y literario reaparecerá transfigurado en su obra: la capacidad de persuadir será tan importante como la de demostrar. El correlato biográfico es claro: quien ha habitado el mundo de la corte entiende que la voluntad (afecto, deseo) es decisiva para mover a la acción; por eso, su filosofía nunca será solo lógica, sino también pedagógica y afectiva.

La tradición biográfica sitúa hacia 1263 una experiencia de conversión que reordena por completo su vida. Más allá del relato hagiográfico, lo decisivo es el cambio de orientación existencial: Llull abandona la carrera cortesana y formula un programa triple que guiará toda su obra (Hillgarth; 2018):

1. Buscar un método para conocer y argumentar la verdad.
2. Escribir libros que sirvan a ese método.
3. Formar personas (especialmente en lenguas) para el diálogo y la misión.

Aquí emerge un primer correlato central entre vida y pensamiento: la conversión no conduce a un misticismo intimista, sino a una unificación interior orientada a la acción. El resultado inmediato es el *Libro de contemplación en Dios*, donde la experiencia espiritual se traduce en ejercicio sistemático de atención, análisis de las potencias del alma (memoria, entendimiento, voluntad) y pedagogía de la interioridad. La biografía muestra así un tránsito desde



Ante sus ojos apareció, suspendida en el aire, la imagen de Cristo crucificado.

Ilustración 8 Imagen de Ramón Llull reconstruida por IA (ChatGPT, 2026) y basada en cuadros históricos y retratos públicos.

la vida dispersa a la vida unificada, que será el núcleo ético de su concepción de la conciencia (Hillgarth; 2018).

En 1257 se casó con Blanca Picany, una unión conveniente que le dio dos hijos, Domingo y Magdalena. Pero el matrimonio no frenó su vida licenciosa. Como trovador, componía versos de amor en la tradición provenzal para las damas de la corte, y sus aventuras amorosas eran conocidas por todos. Años después, ya convertido, confesaría con dolor estas experiencias juveniles, reconociendo que la lujuria lo había dominado y que nunca se sentía satisfecho, buscando siempre nuevas conquistas.

Una noche de 1263, mientras componía un poema de amor para una dama mallorquina, algo extraordinario ocurrió. Ante sus ojos apareció, suspendida en el aire, la imagen de Cristo crucificado. Llull intentó ignorar la visión y continuar con su poema, pero la imagen regresó una segunda vez. Y luego una tercera, una cuarta y una quinta noche consecutiva.

Estas cinco apariciones no fueron simplemente un fenómeno místico aislado. Representaban, como él mismo comprendería después, cinco peldaños de una escalera espiritual. El primer peldaño fue cuando su razón se abrió a una verdad superior a la que ofrecían los placeres mundanos. El segundo, cuando sintió despertar en su interior un deseo ardiente de vivir esa

nueva verdad. El tercero llegó con la convicción de que ese deseo debía traducirse en acción concreta. El cuarto se manifestó cuando la práctica continuada de esa nueva vida hizo crecer en él una voluntad renovada. Y el quinto y último peldaño lo alcanzó cuando logró superar todo egoísmo y desarrollar la capacidad de amar de manera completamente gratuita (Hillgarth; 2018).

Tras estas experiencias, Llull tomó tres decisiones que cambiarían radicalmente su vida. Primera: escribiría el mejor libro del mundo para demostrar racionalmente la verdad del cristianismo a musulmanes y judíos. Segunda: iría personalmente a tierras del Islam para convertir a los infieles. Tercera: convencería a papas y reyes para que fundaran escuelas donde se enseñaran las lenguas orientales necesarias para la misión.

Para cumplir estos propósitos, abandonó la corte, dejó a su familia — aunque siempre mantuvo contacto con ellos y les aseguró su sustento— y se dedicó durante nueve años a una intensa formación autodidacta. Compró un esclavo musulmán que le enseñó árabe, peregrinó a Santiago de Compostela y Rocamadour, y se retiró al monasterio cisterciense de La Real, donde los monjes le enseñaron latín, gramática y filosofía tanto cristiana como islámica.

El momento culminante de este período llegó cuando se retiró a una cueva en el monte Randa, cerca de Palma. Allí, entregado a la meditación y la contemplación, experimentó lo que describiría como una iluminación divina. En esta experiencia mística comprendió cómo debía ser ese mejor libro del mundo que había prometido escribir. Dios mismo le había revelado los principios de lo que llamaría el Arte, un sistema lógico universal capaz de demostrar las verdades de la fe mediante la razón (Hillgarth; 2018).

Con el apoyo del rey Jaime II, Llull impulsa el monasterio de Miramar (Mallorca), concebido para la formación lingüística (especialmente en árabe) de misioneros. Este episodio biográfico es crucial para entender su pensamiento: Llull no cree que la verdad se imponga, debe ser comprendida. De ahí su convicción de que el diálogo interreligioso exige entrar en el lenguaje del otro.

El correlato filosófico es doble. Por un lado, su confianza en un lenguaje racional común, expresado en su *Arte* y por otro, una ética de la conciencia que presupone respeto a la inteligencia ajena. En términos contemporáneos, podríamos decir que Llull anticipa una conciencia intersubjetiva y reflexiva, entrenada para traducir y dejarse interpelar.

A partir de finales del siglo XIII, Llull desarrolla y reformula su *Ars* (hasta la *Ars generalis ultima*). No es un juego abstracto: nace de una urgencia vital. Ha visto el fracaso de disputas puramente autoritarias y la esterilidad de polémicas sin método común. Su vida itinerante —viajes a París, Roma, Génova, Chipre, el norte de África— refuerza esta convicción. En universidades y cortes constata la fragmentación del saber y la dificultad de comunicar entre tradiciones. El *Arte* pretende ser un instrumento de unificación cognitiva: reducir la complejidad a principios combinables que disciplinen el entendimiento. El correlato biográfico es transparente: un hombre que vive entre mundos necesita una mente entrenada para no perderse. Así, la combinatoria luliana puede leerse como una técnica de conciencia: hace explícitas las operaciones del pensar para que la mente se gobierne a sí misma.

Llull busca el reconocimiento académico en París, centro de la Escolástica. El resultado es ambivalente: admiración por su originalidad y, a la vez, resistencias ante un método no aristotélico en sentido estricto. Esta fricción biográfica explica rasgos decisivos de su obra:

- Su independencia frente a escuelas consolidadas.
- Su decisión de escribir también en lengua vernácula, ampliando el público del saber.
- Su insistencia en que la verdad debe ser operativa (capaz de transformar la vida), no solo disputable.

Aquí se refuerza el vínculo entre contexto y pensamiento: Llull percibe que una conciencia formada solo para la disputa técnica corre el riesgo de desvincularse del amor y de la vida moral. Por eso insiste en la unidad entre razón y caridad.

En la última etapa de su vida, Llull intensifica su actividad misionera en el norte de África. Más allá de los detalles legendarios sobre su muerte¹³⁴, lo

¹³⁴ Según una tradición hagiográfica tardía, Ramon Llull habría sido apedreado en Bugía (actual Béjaïa, Argelia) por predicar el cristianismo ante musulmanes; gravemente herido, habría sido rescatado por mercaderes genoveses y murió durante el viaje de regreso, o poco después, en Mallorca (ca. 1315–1316). La historiografía crítica considera estos relatos legendarios y no comprobables, y suele sostener que Llull murió de forma natural en

cierto es que muere anciano, tras una vida marcada por el riesgo asumido en coherencia con su pensamiento. Este final ilumina su concepción de la conciencia: no basta con conocer y amar la verdad en el interior, la voluntad debe sostener la fidelidad hasta las últimas consecuencias. Vida y obra convergen en una misma tesis existencial: la unidad interior se prueba en la perseverancia.

10.2.- Aportaciones fundamentales

Ramón Llull es una figura singular en la historia intelectual y espiritual de Occidente por haber intentado articular, con una ambición explícitamente universal, una vía de acceso a la verdad que integrase razón, contemplación y vida moral en un mismo movimiento: conocer para amar, y amar para conocer. Su proyecto —misionero, filosófico y teológico a la vez— no se limita a proponer ideas “religiosas”, sino que diseña un método (su *Arte*) para ordenar el pensamiento, purificar la interioridad y orientar la acción hacia una forma de plenitud que hoy describiríamos, con propiedad, en términos de conciencia: atención interior, discernimiento, unificación de facultades, examen moral y transformación de los afectos¹³⁵.

Lo más característico de Llull no es un conjunto de tesis sueltas, sino la convicción de que la verdad —especialmente la verdad divina— exige un itinerario de interiorización y clarificación: un modo de pensar que, sin renunciar a la fe, someta el discurso a una *forma* rigurosa, capaz de mostrar razones, conexiones y consecuencias. De ahí su empeño en el *Ars* (en sus distintas versiones: *Ars demonstrativa*, *Ars generalis*, *Ars generalis ultima*, etc.), concebido como un instrumento para descubrir (*inventio*) y demostrar (*demonstratio*) mediante combinaciones ordenadas de principios. La dimensión “trascendental” aquí es doble: (a) pretende señalar condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero (orden, relaciones, principios), y (b)

Mallorca, subrayando la falta de testimonios contemporáneos fiables sobre un martirio efectivo. (Fuente: GARCÍAS PALOU, Sebastián. Sobre el origen de la supuesta leyenda martirial de Ramón Llull. *Scripta Theologica*, Pamplona, v. 16, n. 1-2, p. 307-322, 1984).

¹³⁵ Fuente: Biblioteca Digital des Illes Balears. **Ramon Llull y las tres potencias del alma**. Disponible en: <[Ramón Llull y las tres potencias del alma](#)> Acceso: 31 dic. 2025

vincula esas condiciones al estado del sujeto que conoce (sus potencias, sus hábitos, su orientación amorosa)¹³⁶.

En este marco, la “conciencia” no aparece solo como introspección psicológica, sino como estructura operativa del conocer y del querer: la mente debe aprender a distinguir, combinar, jerarquizar y verificar; y el corazón debe aprender a desear lo más digno. La consecuencia práctica es decisiva: para Llull, el método no es neutral; tiene una finalidad espiritual y ética, es decir, unidad interior, conversión del deseo y reforma de vida. (Fidora; 2018).

Uno de los núcleos del pensamiento de Ramón Llull, donde se cruzan de manera más clara la reflexión filosófica sobre el sujeto y la teología, es su doctrina de las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Llull no las concibe como facultades separadas que actúan de forma independiente, sino como un movimiento interior único, una dinámica viva que sostiene y orienta la experiencia interior de la persona. Según subrayan los estudios clásicos sobre su obra, estas tres potencias intervienen siempre juntas, tanto cuando el ser humano conoce como cuando ama, y la contemplación no es otra cosa que el ejercicio ordenado y metódico de estas potencias a lo largo de la escala del ser.

En este contexto aparece una imagen especialmente expresiva de la experiencia contemplativa. En un pasaje citado por *Studia Lulliana*, Llull describe un momento en el que el entendimiento parece llegar a su límite y deja paso a la memoria y a la voluntad. Para Llull cuando la inteligencia ya no puede avanzar por sí sola, la conciencia no se detiene ni se oscurece, sino que se reorganiza interiormente, apoyándose en la memoria de lo ya conocido y en la voluntad que sigue orientada por el amor y la confianza en la verdad (Pring-Mill; 1968).

Llull concibe la mística —en sus grandes textos contemplativos— como un sistema de contemplación minuciosa y escalonada: se asciende “de un escalón en otro” recorriendo las criaturas y sus principios hasta Dios. Un pasaje sintético en *Studia Lulliana* enumera como ejes de su mística el *Llibre de contemplació*, el *Art de contemplació* y el *Llibre d'amic e amat* (integrado en *Blanquerna*), y resume el núcleo como “contemplación metódica y minuciosa” de la escala de las criaturas (Pring-Mill; 1968).

¹³⁶ Fuente: Universidad de Barcelona. Estudios franciscanos. *Ramon Llull visto por Xavier Zubiri: el Ars Magna como lógica espiritual y como método de misión*. Disponible en: <[PDF Printing 600 dpi](#)> Acceso: 31 dic. 2025.

Desde el punto de vista de la conciencia, esto equivale a entrenar tres capacidades:

1. Atención: sostener la mente sobre un objeto sin dispersión (contemplar “minuciosamente”).
2. Discernimiento: ordenar lo múltiple por relaciones (subir/bajar, comparar, distinguir).
3. Conversión afectiva: transformar el deseo para que el saber culmine en amor.

Esta comprensión de las potencias del alma resulta decisiva para interpretar a Llull como un pensador de la conciencia unificada. En su propuesta, conocer y querer no son actividades opuestas ni separables, sino dimensiones que se necesitan mutuamente para dar lugar a una vida interior integrada, capaz de avanzar hacia la verdad sin fragmentarse.

En el *Libro del amigo y del amado* (serie de breves “cánticos” o fragmentos) Llull presenta una fenomenología espiritual donde la conciencia se describe como tensión, recuerdo, iluminación y purificación. Es especialmente valioso porque dramatiza la interacción de las potencias del alma (entender–recordar–querer) en lenguaje experiencial.

En Llull, la razón no es un instrumento autónomo indiferente al sentido de la vida: es una potencia que, para operar plenamente, debe integrarse en la economía de la interioridad (memoria–entendimiento–voluntad) y reconocer su límite ante el “objeto máximo”. En estudios contemporáneos sobre Llull se ha analizado precisamente esa relación: el entendimiento humano, como potencia “inferior”, no se eleva por sí solo al máximo objeto, lo que obliga a pensar la cooperación entre razón, gracia y orientación amorosa (Fidora; 2018). Esto tiene una lectura directa en clave de conciencia: la verdad no se reduce a corrección lógica; requiere rectitud del sujeto (intención, amor, hábitos), y una vigilancia interior sobre las condiciones del conocer.

La influencia de Llull (el lulismo) en los siglos posteriores fue extensa y polémica: su *Arte* se leyó como lógica, como mnemotecnica, como proyecto apologético y como disciplina espiritual. La recepción en la Francia del siglo XIV (y, en general, la circulación europea) muestra que Llull se convirtió en un “autor-método”, susceptible de aplicaciones diversas. En la traducción española del estudio de Hillgarth sobre Llull y el lulismo en la Francia del XIV

se ofrece un panorama documentado de esa recepción y de su densidad institucional e intelectual.

Las obras principales de Ramon Llull especialmente vinculadas a conciencia, interioridad y trascendencia son:

- *Llibre de contemplació en Déu / Libro de contemplación en Dios*: gran arquitectura de contemplación metódica; central para conciencia-atención, examen interior y ascenso espiritual.
- *Blanquerna* (incluye el *Llibre d'amic e amat / Libro del amigo y del amado*): itinerario de reforma de vida y perfección espiritual; el *Libro del amigo...* es clave fenomenológica de conciencia amorosa.
- *Ars demonstrativa / Ars generalis ultima / Ars magna* (familia del *Arte*): proyecto de racionalidad universal ordenada a la verdad y la misión; relevante para “conciencia metódica” (disciplina del pensar).
- *Félix o Libro de las maravillas*: mirada moral e intelectual sobre el mundo; funciona como pedagogía de discernimiento y extrañamiento ante el mal.
- *Libro del gentil y los tres sabios*: diálogo interreligioso y búsqueda racional de la verdad; importante para conciencia religiosa y criterios de discernimiento.
- *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*: tematiza el movimiento del conocer (subir/bajar), con valor para una teoría “escalar” de la atención y la intelección.

10.3.- Correlatos contemporáneos

El pensamiento de Ramon Llull (1232–1316) pertenece de lleno al mundo intelectual y espiritual de la Edad Media, pero contiene intuiciones sobre la vida interior que dialogan de manera sugerente con algunas de las teorías contemporáneas de la conciencia. Este diálogo no debe entenderse como una anticipación científica ni como una identidad conceptual, sino como una convergencia parcial en la manera de plantear ciertos problemas fundamentales: cómo se articula la experiencia interior, cómo se unifican las dimensiones del sujeto y qué significa ser consciente de manera plena.

En Llull, la conciencia no aparece nunca como una entidad aislada o como una facultad independiente, sino como el resultado vivo de la interacción entre memoria, entendimiento y voluntad. Estas potencias no actúan separadamente, sino que forman una dinámica interior unitaria. La memoria conserva y dispone lo vivido, el entendimiento ilumina y juzga, y la voluntad orienta y mueve hacia el bien y el amor. De esta cooperación surge la vida consciente, entendida no como un estado pasivo, sino como un ejercicio continuo del alma. En este punto, el pensamiento luliano se aproxima a muchas concepciones contemporáneas que describen la conciencia como un proceso integrado en el que intervienen múltiples funciones cognitivas, afectivas y motivacionales. La afinidad es clara.

Para Llull, ser consciente es siempre estar en acto. Conocer, amar y contemplar no son operaciones que simplemente “ocurren”, sino actividades que implican al sujeto entero. La contemplación, en particular, no es una experiencia espontánea o puramente emocional, sino un trabajo metódico de la interioridad, una forma de ejercitar ordenadamente las potencias del alma. Esta comprensión activa de la conciencia encuentra un eco significativo en las teorías contemporáneas que conciben la conciencia como algo que se realiza en la acción y en la relación con el mundo, y no como un simple reflejo interno de la realidad. La diferencia decisiva es que Llull sitúa esta actividad en un horizonte espiritual y teológico, mientras que las teorías actuales suelen partir de supuestos naturalistas en el plano estructural, aunque no lo sea en el plano empírico o neurocientífico.

El *Ars* luliano ofrece otro punto de conexión especialmente fecundo. Aunque fue concebido como un instrumento lógico y misionero, puede leerse también como un intento de formalizar los procesos del pensamiento consciente. La combinación de principios, el tránsito ordenado entre conceptos y la atención a las relaciones internas del conocer muestran una clara preocupación por hacer explícita la estructura del pensar. En este sentido, el *Ars* puede entenderse como un antecedente remoto de los modelos formales que hoy se emplean para estudiar la conciencia, modelos que no describen tanto los contenidos de la experiencia como las dinámicas y relaciones que la hacen posible. Conviene subrayar, sin embargo, que el objetivo último de Llull no es explicar la mente, sino conducir al sujeto hacia la verdad y el amor.

Otro aspecto central del pensamiento luliano es la reflexividad. Llull concede gran importancia a la capacidad del alma para volverse sobre sí misma, reconocer sus propios actos y ordenarlos. No hay conocimiento pleno

sin conciencia del conocer, ni amor auténtico sin conciencia del amar. Esta insistencia en la autotransparencia de la vida interior se aproxima a lo que hoy se denomina metaconciencia o conciencia reflexiva, es decir, la capacidad de ser consciente de los propios estados conscientes. De nuevo, la afinidad es real, pero se sitúa en planos distintos: donde las teorías contemporáneas analizan estados mentales, Llull reflexiona sobre la vida espiritual del sujeto.

La cuestión de la unidad de la conciencia ocupa también un lugar destacado en este diálogo. Para Llull, la dispersión de las potencias del alma equivale a una interioridad fragmentada, mientras que la plenitud de la conciencia consiste en una unificación dinámica orientada a la verdad y al bien. La unidad no es algo dado de antemano, sino una tarea que se realiza progresivamente mediante el ejercicio consciente de la memoria, el entendimiento y la voluntad. Esta idea conecta de forma sugestiva con uno de los grandes problemas actuales en el estudio de la conciencia: explicar cómo una multiplicidad de procesos da lugar a una experiencia unificada. La diferencia está en que, para Llull, esta unidad tiene un sentido axiológico y espiritual, mientras que para las teorías contemporáneas se trata de un problema explicativo y funcional.

Finalmente, la conciencia en Ramon Llull posee una dimensión ética y teleológica inseparable de su estructura cognitiva. No es una conciencia neutral, sino orientada al bien, a la verdad y al amor. La voluntad desempeña un papel constitutivo en la vida consciente, y no meramente secundario. Este enfoque anticipa, en cierto modo, las teorías actuales que subrayan la importancia de la emoción, la valoración y la motivación en la experiencia consciente y en la toma de decisiones. La divergencia fundamental es que Llull fundamenta esta orientación en Dios, mientras que el pensamiento contemporáneo suele hacerlo en la biología, la cultura o la racionalidad práctica.

En todo caso, todo intento de relacionar a Ramon Llull con las teorías contemporáneas de la conciencia exige una serie de cautelas imprescindibles. Es necesario evitar el anacronismo, distinguir claramente entre niveles teológicos y científicos, y emplear analogías estructurales en lugar de identificaciones conceptuales. Solo desde este respeto a la coherencia interna del pensamiento luliano puede establecerse un diálogo fecundo.

En conjunto, Llull no ofrece una teoría científica de la conciencia, pero sí una filosofía profunda de la interioridad que ilumina problemas centrales del pensamiento actual: la integración de las funciones psíquicas, la reflexividad,

la unidad de la experiencia, el carácter activo de la conciencia y su orientación ética. El encuentro entre Llull y las teorías contemporáneas de la conciencia no es, por tanto, una curiosidad erudita, sino una vía sugerente para repensar la conciencia como experiencia viva, estructurada y orientada hacia un sentido.

11.- Juan Duns Escoto (1266-1308)

«...El entendimiento no sólo conoce el objeto exterior, sino que puede volver sobre su propio acto, y con este retorno conoce que conoce. Y este conocimiento del propio acto no es posterior por accidente, sino que pertenece a la perfección misma del entender, en cuanto el entendimiento está presente a sí mismo en su operación...»

Ordinatio (*Opus Oxoniense*)

«...Nadie duda de que entiende cuando entiende, ni de que quiere cuando quiere, porque el acto del entendimiento y de la voluntad es conocido por sí mismo en el mismo instante en que se produce. Esta certeza no se obtiene por discurso, sino por la inmediata presencia del acto a la potencia que lo ejerce...»

Quaestiones quodlibetales

El estudio de Juan Duns Escoto (1266-1308) representa una empresa de extraordinaria relevancia para quien se adentre en la filosofía de la conciencia desde una perspectiva transdisciplinar. Lejos de constituir un mero ejercicio de erudición histórica, el acercamiento al pensamiento del Doctor Sutil ofrece recursos conceptuales de singular potencia para comprender las dinámicas complejas de la conciencia humana, particularmente en su dimensión volitiva, intencional y transformadora. Su arquitectura conceptual, desarrollada en apenas cuatro décadas de vida intelectual, ha demostrado una vigencia que trasciende su contexto medieval, infiltrándose en las corrientes más vitales del pensamiento contemporáneo —desde la fenomenología de Husserl y Heidegger hasta la filosofía de la libertad de Hannah Arendt— y ofreciendo herramientas indispensables para quienes se aproximan al estudio de la conciencia desde la educación, la psicología y las ciencias cognitivas.

La primera justificación cardinal para el estudio de Escoto reside en su revolucionaria teoría del conocimiento, que distingue con nitidez sin precedentes entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo capta el objeto en su existencia presente, en su estar-ahí concreto e inmediato; el conocimiento abstractivo prescinde de la

existencia actual y accede a su esencia. Frente a Tomás de Aquino —quien sostenía que el intelecto humano solo podía conocer lo universal abstraído de las percepciones sensibles—, Escoto afirma que el entendimiento puede conocer directamente las realidades individuales por medio de intuición inmediata. Esta tesis tiene implicaciones profundas para cualquier filosofía de la conciencia que se tome en serio la experiencia vivida del sujeto: establece que la conciencia no está condenada a habitar exclusivamente el reino de las abstracciones, sino que puede acceder de manera directa a lo singular, a lo concreto, a la existencia en su radical individualidad. Esta teoría del conocimiento intuitivo ejerció una influencia decisiva en la fenomenología del siglo XX, particularmente en Heidegger, quien descubrió en Escoto la independencia del ámbito de la significación respecto de lo existente, intuición que configuraría decisivamente su propio proyecto filosófico.

La segunda contribución fundamental se encuentra en su doctrina voluntarista, que establece la primacía de la voluntad sobre el intelecto tanto en Dios como en el ser humano. Para Escoto, la esencia misma de la voluntad es la libertad. Esta autodeterminación radical no debe entenderse como irracionalismo arbitrario; más bien, ambas facultades operan co-causalmente, pero la voluntad posee el poder de elegir entre opuestos sin estar determinada necesariamente por los dictámenes del intelecto. Esta concepción tiene implicaciones directas para cualquier proyecto educativo de la conciencia: si la conciencia humana se caracteriza fundamentalmente por su capacidad de autodeterminación, entonces toda educación auténtica debe respetar y cultivar esta libertad radical. Hannah Arendt reconoció en Escoto al pensador que proyectó condiciones especulativas para una filosofía de la libertad, una filosofía donde la contingencia aparece no como deficiencia sino como modo positivo de ser, el precio que se paga por la libertad.

La tercera aportación decisiva se halla en su doctrina de la *haecceitas* o principio de individuación y en su tesis de la univocidad del ser. La *haecceitas* representa aquello que hace que cada ser humano sea irreductiblemente único, una singularidad absoluta que no puede disolverse en ninguna naturaleza común. Si cada persona posee una *haecceitas* que la constituye como absolutamente singular, entonces ninguna educación de la conciencia puede pretender moldear individuos según un patrón uniforme, sino que debe respetar y cultivar la singularidad irrepetible de cada sujeto. Por otra parte, la univocidad del ser —frente a la analogía tomista— afirma que existe un concepto de ser que se predica unívocamente de todo lo existente, lo cual fundamenta la apertura radical de la conciencia humana a la totalidad de lo real. Precisamente porque el objeto primero del intelecto es el ente en cuanto

ente, la conciencia posee una apertura ilimitada al conocimiento de la realidad sin restricciones previas, fundamento último de toda posibilidad de educación y transformación.

Para quien se aproxime al estudio de la conciencia desde una perspectiva transdisciplinar, Duns Escoto ofrece un modelo de pensamiento riguroso que no sacrifica la complejidad de lo real en aras de esquemas simplificadores. Su capacidad para distinguir sin separar, para reconocer múltiples niveles de conocimiento y volición, para afirmar simultáneamente la apertura universal de la conciencia y la singularidad irreductible de cada individuo, lo convierte en un interlocutor indispensable para toda teoría comprehensiva de la conciencia humana y para toda pedagogía que aspire a ser genuinamente transformadora.

11.1.- Apuntes biográficos

La vida de Juan Duns Escoto transcurrió en poco más de cuatro décadas que, sin embargo, bastaron para marcar profundamente el pensamiento filosófico y teológico de Occidente. Nació probablemente entre el 23 de diciembre de 1265 y el 17 de marzo de 1266 en Duns, un pequeño poblado del condado de Berwick, cercano a la frontera entre Escocia e Inglaterra y no lejos de Edimburgo¹³⁷, de donde proviene el apellido que lo acompañaría toda su vida, siguiendo la costumbre medieval de identificar a las personas por su lugar de origen. Su familia, encabezada por Ninian Duns, propietario de tierras en Litledean, mantenía vínculos estrechos con los franciscanos desde la llegada de los frailes a Escocia, siendo devotos de los hijos de San Francisco de Asís que habían llegado imitando a los primeros predicadores del Evangelio. Esta cercanía familiar con la orden franciscana resultaría decisiva para el joven Juan, ya que fue precisamente su tío paterno, fray Elías Duns, vicario de la recién creada Vicaría de Escocia elegido hacia 1278, quien descubrió el raro ingenio del adolescente y propició su posterior entrada a la orden¹³⁸.

¹³⁷ Fuente: Wikipedia. *Juan Duns Scoto*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Juan_Duns_Scoto> Acceso: 09 feb. 2026.

¹³⁸ Fuente: Espiritu y vida: Teología y espiritualidad franciscana. RAMÍREZ, Ignacio. *El beato Juan Duns Escoto: datos biográficos y semblanza espiritual*. 2019. Disponible en: <<https://espirituyvidaofm.wordpress.com/2019/11/05/el-beato-juan-duns-escoto-datos-biograficos-y-semblanza-espiritual/>> Acceso: 09 feb. 2026.

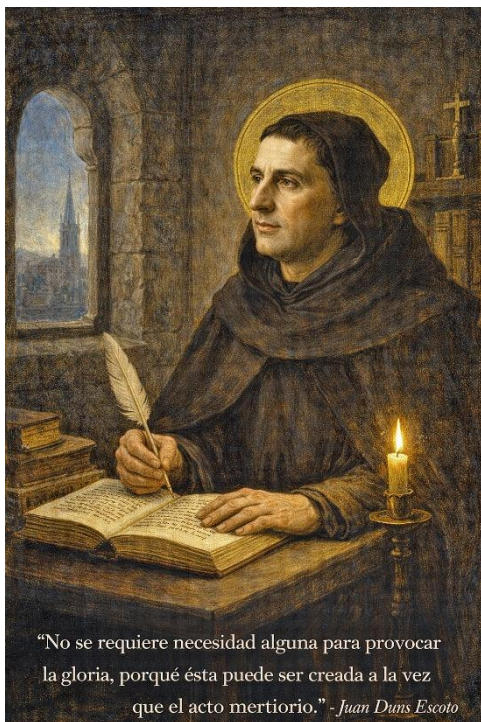


Ilustración 9 Imagen de Juan Duns Escoto
reconstruida por IA (Chat Gpt 5.2) y basada en
cuadros y retratos históricos públicos

Juan cursó sus primeros estudios en la escuela de los frailes menores de Addington antes de ingresar a la orden franciscana en Dumfries hacia 1278-1279, cuando contaba aproximadamente quince años, la edad mínima establecida entonces para tomar el hábito. En la Orden Franciscana perfeccionó su formación y vida espiritual, destacándose desde temprano por una viva y aguda inteligencia que mostraba una predilección extraordinaria por la vocación y la forma de vida sencilla y transparente del seráfico padre San Francisco.

El primer dato biográfico absolutamente seguro que poseemos es el de su ordenación sacerdotal, que tuvo lugar el 17 de marzo de 1291 en la iglesia de San Andrés en Northampton, Inglaterra. Dado que la edad

canónica mínima para recibir las órdenes sagradas era de veinticinco años, este dato permite confirmar que efectivamente nació entre 1265 y 1266¹³⁹. Por sus eximias virtudes sacerdotales le fue encomendado el ministerio de las confesiones, tarea que entonces gozaba de gran prestigio en la vida eclesial.

Su formación intelectual comenzó con el estudio de filosofía y artes, que completó hacia 1288 tras ocho años de estudios rigurosos. Posteriormente inició sus estudios teológicos en Oxford, probablemente en una casa franciscana ubicada detrás de la iglesia de San Ebbe, en un área triangular cercana al castillo, donde los Frailes Menores se habían establecido cuando la

¹³⁹ Fuente: Philosophica. Enciclopedia filosófica online. PETAIGNE, Antonio. *Juan Duns Escoto*. Disponible en: <<https://www.philosophica.info/voces/escoto/Escoto.html>> Acceso: 09 feb. 2026.

Universidad de París fue dispersada en 1229-1230¹⁴⁰. Dado que el período completo de formación tenía una duración de trece años, es razonable concluir que Duns Escoto realizó sus estudios filosóficos y teológicos en Oxford hasta obtener el grado correspondiente en 1301, lo que significa que esta formación habría comenzado en el otoño de 1288. Entre 1291 y 1296 completó estudios complementarios en París, consolidando una formación que abarcaba tanto las obras lógicas de Porfirio y Aristóteles como las grandes cuestiones metafísicas y teológicas de su tiempo.

Durante el año académico 1297-1298, Duns Escoto preparó su primer curso de Teología que cambiaría su vida, basado en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el manual teológico más importante de la época. Al año siguiente impartió este curso en Oxford, dejando constancia escrita en su *Lectura* I-II, apuntes sobre los dos primeros libros de las *Sentencias* que no dejaron de impresionar y que establecieron su reputación como teólogo sutil y original. Es en Oxford, por tanto, donde Escoto comentó por primera vez las *Sentencias* de Pedro Lombardo, probablemente durante el curso 1298-1299, ejercicio fundamental en la carrera de todo maestro en teología medieval. Su brillantez académica y la profundidad de sus análisis filosóficos le valieron pronto el reconocimiento de sus pares, llevándolo a impartir docencia en las universidades de Cambridge, Oxford y París como bachiller.

En junio de 1301 fue enviado a París como maestro, comenzando así una etapa crucial de su carrera académica. Una vez transferido a la capital francesa, comentó las *Sentencias* por segunda vez durante el curso 1302-1303, produciendo la llamada *Reportatio Parisiensis*, apuntes que reproducían lo que el maestro decía en sus lecciones y que constituyen testimonio valioso de su enseñanza parisina¹⁴¹. Sin embargo, el 25 de junio de 1303 sobrevino un acontecimiento que interrumpió abruptamente su docencia: Escoto fue expulsado de Francia junto con otros maestros por haberse negado a ponerse de parte del rey Felipe IV el Hermoso en su disputa con el papa Bonifacio VIII sobre los impuestos que gravaban las propiedades de la Iglesia. Este episodio revela no solo su integridad moral y fidelidad a la Iglesia, sino también su coraje para mantener sus convicciones incluso ante la presión del poder

¹⁴⁰ Fuente: Wikipedia. *Duns Scotus*. Disponible en: <https://en.wikipedia.org/wiki/Duns_Scotus> Acceso: 09 feb. 2026.

¹⁴¹ Fuente: Philosophica. Enciclopedia filosófica online. PETAIGNE, Antonio. *Juan Duns Escoto*. Disponible en: <<https://www.philosophica.info/voces/escoto/Escoto.html>> Acceso: 09 feb. 2026.

político, demostrando que era un hombre en quien el conocimiento se traducía en acción y la acción era guiada por un ideal de virtud y perfección religiosa¹⁴².

Escoto volvió entonces a Inglaterra, probablemente a Oxford, aunque tras la elección del papa Benedicto IX y el restablecimiento de la paz entre el rey de Francia y el papado, lo encontramos nuevamente en París a finales del verano de 1304. En esta segunda etapa parisina alcanzó el doctorado en teología con una carta de presentación del Ministro General de la Orden, el padre Gonzalo Hispánico —quien había sido su maestro— que lo recomendaba como plenamente docto tanto por su larga experiencia como por la fama que se había extendido por todas partes.

Como maestro de teología, Escoto comenzó su trabajo catedrático con un equipo de colaboradores, emprendiendo la producción de su *Ordinatio*, una edición definitiva de su comentario a las *Sentencias* que utilizaba su *Lectura* I-III, su *Reportatio Parisiensis* IV y apuntes nuevos que había producido, obra que desafortunadamente quedaría inacabada debido a su temprana muerte.

A finales de 1307, Duns Escoto fue trasladado a Colonia para enseñar en la casa de estudios franciscana de esa ciudad alemana. Allí continuó su labor docente hasta que, de manera inesperada, falleció el 8 de noviembre de 1308 a la edad de apenas cuarenta y tres años, dejando una gran cantidad de trabajo en estado inacabado o sin editar. Su muerte prematura ocurrió precisamente cuando otros filósofos apenas comenzaban a producir, como si la llama del pensamiento le hubiese quemado la juventud. Fue sepultado en la iglesia de los franciscanos de Colonia, donde su tumba se convertiría en lugar de veneración. Siglos después, el papa Juan Pablo II reconoció oficialmente su culto litúrgico el 20 de marzo de 1993, beatificándolo efectivamente sobre la base de un *cultus immemorabilis*, es decir, uno de antigüedad inmemorial¹⁴³.

La obra escrita de Duns Escoto, a pesar de su muerte temprana, constituye un corpus impresionante que abarca tanto trabajos puramente filosóficos y lógicos de su etapa juvenil como monumentales comentarios teológicos:

¹⁴² Fuente: Espiritu y vida: Teología y espiritualidad franciscana. RAMÍREZ, Ignacio. *El beato Juan Duns Escoto: datos biográficos y semblanza espiritual*. 2019. Disponible en: <<https://espirituyvidaofm.wordpress.com/2019/11/05/el-beato-juan-duns-escoto-datos-biograficos-y-semblanza-espiritual/>> Acceso: 09 feb. 2026.

¹⁴³ Fuente: Wikipedia. *Juan Duns Scoto*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Juan_Duns_Scoto> Acceso: 09 feb. 2026.

1. ORDINATIO (también conocida como *Opus Oxoniense*). Es la revisión sistemática y definitiva de sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, representa su obra teológica magna. Quedó inconclusa debido a su muerte prematura. Contiene su teología sistemática sobre Dios, la creación, la cristología, la mariología (defensa de la Inmaculada Concepción), y los sacramentos. Es la fuente principal para conocer su pensamiento maduro sobre metafísica, epistemología, teología natural y antropología filosófica.
2. LECTURA (Comentario a las *Sentencias* de Oxford). Primer comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, realizado en Oxford (1298-1299). Comprende los tres primeros libros. Testimonio inicial de su enseñanza teológica que muestra la evolución de su pensamiento. Fundamental para rastrear el desarrollo de sus tesis sobre el conocimiento, la voluntad y la naturaleza divina.
3. REPORTATIO PARISIENSIS (también conocida como *Opus Parisiense*). Apuntes de sus lecciones en París (1302-1303) sobre las *Sentencias*. Existen múltiples reportaciones. La *Reportatio IA* fue revisada por Escoto y se conoce como *Reportatio Examinata*. Ofrece versiones complementarias y a veces alternativas de temas tratados en la *Ordinatio*, permitiendo comparar la evolución de su pensamiento.
4. QUAESTIONES QUODLIBETALES. Registro de una disputación quodlibetal (probablemente Adviento 1306 o Cuaresma 1307). Veintitún cuestiones sobre temas variados: teoría del conocimiento (distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo), voluntad y libertad, virtudes morales, inmaterialidad del alma, conocimiento angélico. Fundamental para su epistemología y noética, particularmente la célebre Quaestio XIII sobre los actos cognoscitivos.
5. TRACTATUS DE PRIMO PRINCIPIO (*De Primo Principio*). Breve tratado de teología natural compuesto hacia el final de su carrera. Prueba de la existencia y naturaleza de Dios como ente infinito mediante argumentos metafísicos rigurosos. Procede *more geometrico* desde premisas hasta conclusiones encadenadas. Demuestra que el Primer Principio, por ser infinito, posee no solo inteligencia sino también voluntad, estableciendo que la Creación es acto de libertad divina, no de necesidad metafísica. Fundamental para su metafísica y teología natural.
6. QUAESTIONES SUPER METAPHYSICAM ARISTOTELIS. Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles escrito por etapas. Los cinco prime-

ros libros corresponden a su fase juvenil (c. 1297); los libros VII-IX reflejan revisión importante posterior al año 1300. Desarrolla su doctrina de la univocidad del ser, la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, y la relación entre esencia y existencia. Indispensable para comprender sus posiciones metafísicas fundamentales.

7. QUAESTIONES IN LIBROS LOGICORUM ARISTOTELIS. Comentarios a obras lógicas de Porfirio y Aristóteles de su etapa juvenil (c. 1295). Desarrollan su teoría de los universales, la naturaleza común, y los fundamentos lógico-semánticos de su filosofía. Fundamentales para comprender su realismo moderado y su teoría del lenguaje.
8. COLLATIONES. Dos series de disputaciones breves: *Collationes Oxo-nienses* (26 disputas) y *Collationes Parisienses* (19 disputas). Probablemente datadas entre 1300-1305. Tratan temas teológicos en formato de cuestiones disputadas breves. Complementan las grandes obras sistemáticas con abordajes concisos de problemas específicos.

Duns Escoto está reconocido como uno de los tres filósofos-teólogos más importantes de la Europa occidental de la Baja Edad Media, junto con Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, siendo el creador de la escuela escolástica llamada escotismo que compitió durante siglos con el tomismo patrocinado por los dominicos. Su postura crítica frente a las doctrinas de Tomás de Aquino no solo dio origen a esta tradición escolástica distinta, sino que estableció los fundamentos de muchos conceptos y problemas que serían básicos para la nueva época filosófica.

11.2.- Aportaciones fundamentales

El Doctor Sutil no elaboró, ciertamente, una “teoría de la conciencia” en el sentido moderno del término, pero desarrolló un conjunto de tesis filosóficas y teológicas que resultan indispensables para comprender las estructuras fundamentales de la vida consciente en sus múltiples dimensiones: cognoscitiva, volitiva, afectiva y existencial.

Las aportaciones que se expondrán a continuación no han sido seleccionadas de manera arbitraria, sino atendiendo a tres criterios complementarios: primero, su centralidad sistemática en el corpus escotista, es decir, su condición de núcleos doctrinales que articulan la totalidad de su pensamiento; segundo, su relevancia epistemológica para una filosofía de la conciencia que integre dimensiones cognitivas, volitivas y existenciales del sujeto; tercero, su fecundidad transdisciplinar, esto es, su capacidad para

dialogar productivamente con la psicología, la pedagogía, la teología y las ciencias cognitivas contemporáneas.

Cada una de estas aportaciones será presentada en su formulación escotista original, pero también en su potencial significación para una teoría contemporánea de la conciencia y, más específicamente, para un proyecto educativo que aspire a promover el desarrollo integral de la conciencia humana en sus múltiples dimensiones.

11.2.1.- La primacía de la voluntad

Una de las contribuciones más significativas de Escoto para comprender la conciencia humana es su doctrina sobre la primacía de la voluntad sobre el intelecto. Para Escoto, la voluntad no tiende necesariamente al bien como postulaba Tomás de Aquino, sino que la esencia de la voluntad es la libertad.

De esta primacía de la voluntad sobre el intelecto, nos dice Abbagnano

«...Duns afirma con mucha energía la libertad de la voluntad humana. "La voluntad, en cuanto acto primero, es libre para actos opuestos; es libre también de tender, mediante tales actos opuestos, a objetos opuestos, y, además, es libre de producir efectos opuestos" Esta libertad está condicionada esencialmente por el hecho de que la voluntad no tiene otra causa que sí misma, ya que es el único principio de todo lo que sucede de una manera contingente, esto es, no necesariamente...» (Abbagnano; 1994, p. 519).

Así pues, la voluntad comanda al intelecto, siendo por este motivo considerada una facultad más noble. De ahí que Escoto considere a la autonomía de la voluntad como la fuente de toda acción humana, en preeminencia tanto frente al intelecto como frente al deseo.

Esta posición tiene implicaciones profundas para la Educación de la Conciencia: el pensamiento de Escoto le otorga al individuo una mayor libertad —una que lo hace responsable de sus elecciones— al atribuirle a esa voluntad humana la posibilidad inherente de configurar actuaciones que logran algo, que logran incluso la transformación de la voluntad en virtudes como la bondad, la magnanimidad, la humildad o el amor.

En la libertad de la voluntad está pues la fuerza radical del alma y en suma de la conciencia. El proceso parte del conjunto de representaciones confusas

que el individuo tiene como contenidos de conciencia. A algunas de estas representaciones dirige su atención la voluntad, que intensifica estas representaciones elevándolas a un plano de claridad.

11.2.2.- Conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo

Escoto desarrolló una distinción epistemológica fundamental que ilumina cómo la conciencia capta la realidad: el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo es el conocimiento del objeto presente en su existencia real; el conocimiento abstractivo prescinde de la existencia real del objeto y es el conocimiento de la esencia lógica de las cosas que es propio de las ciencias. Siguiendo a Abbagnano:

«...El conocimiento intuitivo, que no es propio solamente de la sensibilidad, sino que pertenece también al entendimiento, es el conocimiento de la existencia como tal, de la realidad, en cuanto ser o presencia real. Se trata de dos formas o grados del conocimiento que no corresponden a dos órganos o facultades diversas (como la sensibilidad y el entendimiento), porque pueden ser y son de un solo órgano y precisamente del entendimiento. Es, en efecto, evidente que a los sentidos se da el conocimiento intuitivo, no el abstractivo; mientras pero que al entendimiento pertenecen ambos conocimientos. Ahora bien, sobre la doble función intuitiva y abstractiva del conocimiento intelectual se funda toda la metafísica de Duns. Es ésta la parte más sutil y original de todo el sistema escotista, y consiste esencialmente en la interpretación de la teoría aristotélica de la sustancia...» (Abbagnano; 1994, p. 511).

En suma, el entendimiento conoce directamente las realidades individuales por medio de una intuición inmediata confusa. Así pues, el entendimiento capta abstractivamente lo universal y directa e intuitivamente lo individual. Para la aprehensión de los individuos, se requiere una cognición intuitiva, que nos da la existencia presente o la no existencia de un individuo, en contraposición a la cognición abstracta. Así, para Escoto, el alma humana, en su estado separado del cuerpo, será capaz de conocer intuitivamente lo espiritual.

11.2.3.- El principio de individuación (*Haecceitas*)

Una de las contribuciones más originales de Escoto es su concepto de *haecceidad*, fundamental para comprender la singularidad de cada conciencia.

Según Duns Escoto, el principio de individuación, lo que hace que una entidad dada sea individual, esto es, que sea «este individuo y no otro», no es la materia ni la forma ni el compuesto. Por lo tanto, no puede ser más que la «última realidad de la cosa», que Duns Escoto llama *haecceitas*. De este principio nos dice Abbagnano:

«... Esta última realidad del ente, este principio que contrae y limita, que restringe y define la naturaleza común indiferente dentro de los límites de un individuo determinado, fue llamado por Duns Escoto, o por algún discípulo inmediato, haecceitas. El vocablo indica la determinación última y completa de la materia, de la forma y de su compuesto. Esta determinación es una determinación real, que se añade realmente a la sustancia que constituye la naturaleza común de todos los individuos, pero no es una realidad diversa numéricamente de ella. La naturaleza común y la haecceitas no son dos realidades, dos cosas numéricamente distintas, aunque sean realmente distintas. Duns introduce aquí un tipo de distinción que excluye la separación y la diversidad numérica de los términos distintos, aunque no sea una pura distinción de razón, sino una distinción real. Tal es la distinción formal, que él sostiene que existe entre la naturaleza y la entidad de un ser cualquiera: entendiendo por naturaleza la sustancia común indiferente y por entidad la completa realización del individuo como tal. Esta solución del problema de la individuación implica el reconocimiento en el individuo de un valor metafísico que la tradición Escolástica no le había nunca atribuido. La individualidad es la última perfección de la sustancia metafísica; constituye la plenitud final de tal sustancia, su plena actualidad...» (Abagnano; 1994, p. 513).

La *haecceidad* es, por tanto, lo que confiere singularidad a un individuo dentro de su especie. Lo que distingue a un ser de otro no es simplemente una diferencia accidental, como el color de cabello o la estatura, sino una propiedad más profunda: su *haecceidad*.

Esta doctrina tiene profundas implicaciones para la comprensión de la persona: cada ser humano posee una esencia singular irreductible e incomparable con cualquier otro, es por tanto un ser único e irrepetible. Y, por tanto, la conciencia individual tiene una irreductibilidad ontológica, lo cual hace sumamente difícil y compleja su comprensión y estudio.

11.2.4.- La univocidad del ser y el objeto del intelecto

El punto de partida de la filosofía de Escoto es la tesis sobre cuál es el «objeto primero» del entendimiento humano. Escoto sostiene que el objeto primero y propio del entendimiento es «el ser en cuanto ser», aplicable a cualquier clase de realidad sensible o meramente inteligible, finita o infinita, con significado unívoco.

Esta posición permite que la conciencia humana pueda elevarse hacia el conocimiento de lo trascendente: Escoto concibe la univocidad de la noción de ente como la condición concreta de posibilidad de que el hombre pueda elevarse al conocimiento de Dios (Petagine; 2018).

11.3.- Correlatos Contemporáneos

Las intuiciones filosóficas de Duns Escoto, desarrolladas en el siglo XIII, resuenan con sorprendente actualidad en múltiples campos del estudio contemporáneo de la conciencia: fenomenología, filosofía de la mente, neurociencias, psicología y teorías de la subjetividad. A nuestro juicio, los principales correlatos entre el pensamiento escotista y las investigaciones actuales son los siguientes:

11.3.1.- La haecceidad y las teorías contemporáneas de la singularidad de la conciencia

De entre los filósofos contemporáneos que han desarrollado el tema de la singularidad de la conciencia (*haecceidad*), se encuentra el reconocido y prestigioso Gilles Deleuze, como así nos hace observar el profesor Héctor Salinas Leal quien afirma que Deleuze introduce la tesis de la univocidad del ser en la obra *Diferencia y repetición*, de la que recoge una cita sustancial (Salinas; 2020, p. 177):

«...Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. Decimos Duns Escoto porque

supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, corriendo el riesgo de dotarlo de abstracción. Pero de Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco. Una sola voz constituye el clamor del ser (Deleuze, 2002, p. 71).

Para el profesor Salinas, el influjo de la teoría de la *haecceidad* escotista en el pensamiento de Deleuze es innegable. La *haecceidad* y la distinción formal constituyen elementos centrales de la metafísica escotista que Deleuze reinterpreta para su propia filosofía de la diferencia.

A su vez, la noción escotista de *haecceidad* encuentra correlatos en las discusiones contemporáneas sobre la identidad personal y la unicidad de cada conciencia. Una cuestión central en los estudios actuales es cómo entender la excelencia de lo humano frente a lo biológico, y el tema de la identidad personal en su relación con la memoria y la narración autobiográfica.

Para el médico, neurólogo y divulgador científico Jesús Porta Etessam en un ensayo sobre la subjetividad nos dice:

«...La subjetividad es una dimensión ineludible y fascinante de la existencia humana. Es nuestra lente única sobre el mundo, formada por la compleja interacción de nuestra biología, nuestra historia, nuestras emociones y nuestro entorno social y cultural. Lejos de ser un mero obstáculo para el conocimiento objetivo, la subjetividad es la fuente de la creatividad, el significado personal y la profunda riqueza de la experiencia consciente. Comprender la subjetividad, como proponen teorías actuales en psicología y con relevancia neurocientífica, implica reconocer la inseparabilidad de lo interno y lo externo, y el papel central de las emociones y los sistemas simbólico-emocionales en nuestro desarrollo y bienestar. Abrazar la subjetividad es reconocer la individualidad de cada ser humano y la diversidad de formas en que se puede experimentar y dar sentido a la vida...» (Porta; 2019)

En consecuencia, la subjetividad está presente en cada momento de nuestra vida. Se trata de un fenómeno o de una experiencia singular, única, compleja e irreductible que puede ser asimilada al concepto de *haecceidad* formulado por Duns Escoto. En este sentido, la Teoría de la Subjetividad contemporánea intenta comprender lo psicológico humano no por su

fragmentación y reducción a procesos simples, sino como procesos de sentidos y significación que apuntan a la complejidad por el carácter multidimensional, recursivo, contradictorio, con que son concebidos. Una Teoría que sin duda constituye una expresión del paradigma de la complejidad formulado por Edgar Morin.

11.3.2.- El voluntarismo escotista y los debates contemporáneos sobre la libertad

La tesis de Duns Escoto de que la voluntad tiene primacía sobre el intelecto (voluntarismo) tiene también importantes correspondencias con los debates actuales sobre libre albedrío y neurociencia.

La doctrina de Duns Escoto, que considera a la voluntad como causa total de su propio acto, que tiene como razón formal la libertad, está en oposición al intelectualismo que caracteriza el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Los motivos voluntaristas se expresan con particular realce en las doctrinas de San Agustín y, más tarde, de Duns Escoto. El voluntarismo ejerció una gran influencia sobre la psicología del siglo XIX, que reconocía la prioridad de la voluntad respecto a las demás funciones psíquicas.

Desde la Neurociencia, cada vez está más asumido que la organización del sistema motor se sustenta en la implicación funcional de amplias redes neuronales que están en continua activación, por lo que detectar actividad neural en alguno de los puntos morfológicos de esas redes no implica necesariamente que estén regidas de forma independiente de lo que se suele entender como voluntad. Que no entren dentro de nuestra conciencia no se sigue que no sean controladas libremente por el sujeto (Giménez; 2010).

Por otro lado, el libre albedrío y la responsabilidad están íntimamente correlacionados. Sin libre albedrío no puede haber responsabilidad de ningún tipo. No es difícil captar las objeciones que enfrenta la filosofía determinista absoluta, en la que todo está sujeto a la rígida e implacable cadena causa-efecto; en estas circunstancias no es posible la existencia del libre albedrío.

Por tanto, la posición escotista sobre la autodeterminación de la voluntad ofrece recursos conceptuales para defender la libertad frente a los reduccionismos neurocientíficos: la conciencia, la identidad personal, la libertad, no podrían surgir de la mera complejidad del organismo y requieren una explicación diversa (Frank; 2019).

11.3.3.- Conocimiento intuitivo y fenomenología de la conciencia

La distinción de Duns Escoto entre conocimiento intuitivo (del objeto singular presente) y conocimiento abstractivo (de esencias universales) anticipa elementos centrales de la fenomenología contemporánea.

En una confrontación entre la filosofía de Duns Escoto (*scientia transcendens*) y la fenomenología de Husserl, se muestra que a pesar de algunas convergencias importantes con respecto a la intencionalidad, Escoto y Husserl tienen dos concepciones distintas del fenómeno. Para el primero, el objeto intencional se ofrece mediante las especies inteligibles; para el segundo, a través de la fenomenalización. La perspectiva de Escoto es resultado de la acción del entendimiento, que construye una representación mental, especie inteligible, en donde reluce el objeto intencional. Escoto ofrece una versión novedosa de la intencionalidad, cuyo influjo no se limita a la escuela escotista, sino que se extiende a pensadores, e implícitamente a la modernidad. (Vargas; 2018)

En cuanto al concepto de intuición, dentro de la fenomenología no es una facultad especial en nuestra psique, sino cualquier forma de darse algo a la conciencia, ya sea por la percepción visible, por el olfato, el tacto o el oído. Es indudable que sólo estamos en condiciones de ver un fragmento de la realidad o del objeto. Sin embargo, sabemos que la realidad o el objeto es siempre muchísimo más que el fragmento visto o percibido. Una conciencia concomitante de lo no-intuido es condición de posibilidad de toda percepción externa. Esto significa obviamente que el campo de la presentación intuitiva es necesariamente limitado.

11.3.4.- La conciencia del Yo y la identidad personal

La reflexión de Duns Escoto sobre la persona como entidad singular e independiente encuentra importantes paralelismos con las investigaciones contemporáneas sobre la conciencia del yo.

Karl Jaspers¹⁴⁴, por ejemplo, distinguía los siguientes aspectos de la conciencia del yo: conciencia de la actividad del yo (cuando pensamos,

¹⁴⁴ Karl Jaspers (1883-1969) fue un filósofo y psiquiatra alemán, una de las figuras capitales del existencialismo (junto con Heidegger, Sartre y Marcel), aunque él prefería definir su pensamiento como “filosofía de la existencia”. Comenzó su carrera como psiquiatra clínico y se convirtió en uno de los renovadores de la psicopatología del siglo XX. Posteriormente

hablamos o andamos, somos nosotros los que lo hacemos), conciencia de la unidad del yo (experimentamos que somos siempre uno en cualquier momento), conciencia de la identidad del yo (lo que hace que nos sintamos idénticos a pesar del paso del tiempo), y conciencia de estar separado del entorno.

Las vivencias no solo pertenecen al yo, sino que el yo advierte esta pertenencia. Es evidente pues que toda conciencia es conciencia de nuestro yo. Con el desarrollo de la fenomenología genética, el yo adquiere un estilo y deviene. Además de ser polo de identidad, posee propiedades permanentes porque sus actos no desaparecen, sino que sedimentan en la forma de hábitos.

El “Yo” es una propiedad emergente de un estado mental y de autoconciencia. Un sujeto es autoconsciente sólo si es consciente de sus propias percepciones y pensamientos. La identidad es una necesidad afectiva, cognitiva y activa ya que tomamos decisiones usando de nuestra libertad y voluntad (Cervino, 2016).

11.3.5.- Trascendencia de Escoto para la Educación de la Conciencia.

Las concepciones de Duns Escoto ofrecen fundamentos filosóficos robustos para el proyecto de una Educación de la Conciencia:

1. **La *haecceidad* fundamenta la dignidad irreductible de cada persona:** cada conciencia individual posee una singularidad ontológica que no puede reducirse a categorías universales. Esto exige una pedagogía que respete la unicidad de cada educando.
2. **El voluntarismo fundamenta la responsabilidad educativa:** si la voluntad es fuente de autodeterminación, la educación debe cultivar no solo el intelecto sino especialmente la voluntad libre y responsable.
3. **El conocimiento intuitivo del singular:** la conciencia accede directamente a lo individual y concreto, no solo a abstracciones univer-

pasaría a la filosofía, donde desarrolló una profunda reflexión sobre la existencia humana, la libertad, el yo, la comunicación, los límites del conocimiento y la trascendencia. (Fuente: Wikipedia. Karl Jaspers. Disponible en: <[Karl Jaspers - Wikipedia](#)> Acceso: 3 dic. 2025.

sales. Esto tiene implicaciones para una pedagogía que valore la experiencia vivida.

4. **La contingencia como modo positivo de ser:** la libertad implica contingencia, y esta no es defecto sino perfección. La Educación de la Conciencia debe abrazar la incertidumbre creativa.
5. **La trascendencia desde la inmanencia:** la conciencia finita puede trascender sus límites naturales abriéndose a dimensiones superiores de conocimiento y amor.

12.- Referencias

ABBAGNANO, Nicola. *Historia de la filosofía. Vol. I. Filosofía antigua* –

ABELARDO, Pedro. *Ética o Conócete a ti mismo*. Traducción y estudio preliminar de Pedro R. Santidrián. Barcelona: Altaya, 1994.

ABELARDO, Pedro. *Sí y No*. Traducción y estudio por Carlos Domínguez; introducción de Claudio Calabrese. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), 2014. Disponible en: <<https://giemmardelplata.org/wp-content/uploads/Pedro-Abelardo-S%C3%AD-y-No.pdf> > Acceso: 21 ene. 2026.

ABELARDO, Pedro. *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*. Zaragoza: Yalde, 1988

ABRAM, David. *La magia de lo sensible: percepción y lenguaje en un mundo más-que-humano*. Barcelona: Kairós, 2000.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Comentario a la primera carta de San Juan*. Salamanca: Sígueme, 2002. Disponible en: <<https://www.sigueme.es/docs/libros/comentario-carta-de-san-juan.pdf> > Acceso: 29 nov.2025.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Tres Cantos (Madrid): Akal, 2025.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De la verdadera religión*. Trad. P. Victorino Capánaga, OAR. Theosophy World. Resources. Disponible en: <[Agustin%20de%20Hipona%20-%20Verdadera%20religion.pdf](#)> Acceso: 19 ene. 2026.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Monologion*. Traducción anotada y estudio introductorio: Enrique Camilo Corti. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Obras completas*. Tomo I. Traducción y edición: Julián Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Proslogion: con las réplicas de Gaunilón y la respuesta de Anselmo*. Traducción de Julián Velarde Lombraña. Madrid: Tecnos, 2009. Edición PDF.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Tratado sobre la caída del demonio* : edición bilingüe (latín-español) / edición y prólogo Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005. Disponible en: <<https://hdl.handle.net/1992/56012>> . Acceso: 5 feb.. 2026.

ANSELMO DE CANTERBURY. *Tratado sobre la libertad del albedrío* : edición bilingüe (latín-español) / edición académica y estudio introductorio, Felipe Castañeda; Nicolás Vaughan; Andrea Lozano-Vásquez (comp.). Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2007 Disponible eN: <<https://cienciassociales.uniandes.edu.co/filosofia/publicaciones/anselmo-de-canterbury/>>. Acceso: 05 feb. 2026.

ANSELMO DE CANTERBURY; GAUNILLO DE MARMOUTIERS. *Proslogion. En defensa del insensato*. Traducción, introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

ASSAGIOLI, Roberto. *Desarrollo transpersonal*. Barcelona: Kairós, 2001.

ASSAGIOLI, Roberto. *El acto de voluntad*. Barcelona: Kairós, 2004.

ASSAGIOLI, Roberto. *Psicosíntesis*. Barcelona: Kairós, 1993.

BAARS, Bernard J. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988

BACIGALUPO, Luis E. *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

BADIA, Lola; BONNER, Anthony. *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Sirmio, 1993.

BARBEZAT, Daniel P.; BUSH, Mirabai. *Contemplative Practices in Higher Education: Powerful Methods to Transform Teaching and Learning*. San Francisco: Jossey-Bass, 2014.

BARON, Roger. *Études sur Hugues de Saint-Victor: études biographique, critique, chronologique, stylistique; étude doctrinale; le commentaire de la "Hiérarchie céleste"*. Paris; Bruges: Desclée de Brouwer, 1963.

BATESON, Gregory. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu. 2002.

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

BEAUREGARD, Mario; O'LEARY, Denyse (2007). *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. Nueva York: HarperOne, 2007.

BEAUREGARD, Mario; PAQUETTE, Vincent. *EEG activity in Carmelite nuns during a mystical experience*. Neuroscience Letters. Vol 444, 2008. Disponible en:
<<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0304394008011439>> Acceso: 05 feb. 2026.

BECK, Don E.; COWAN, Christopher C. *Spiral Dynamics: Mastering Values, Leadership and Change*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

BENEDICTO XVI. Vaticano. Audiencia general. Miércoles 21 de octubre de 2009. *San Bernardo de Claraval*. Disponible en:
<https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091021.html>
Acceso: 28 ene. 2026.

BERNARDO DE CLARAVAL. Los grados de la humildad y de la soberbia (De gradibus humilitatis et superbiae). En: *Obras completas*. Trad. española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2000).

BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1998.

BERNARDO DE CLARAVAL. Sobre el amor a Dios (De diligendo Deo). En: *Obras completas*. Trad. española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2000.

BINGEN, Hildegarda de. *Scivias (Conoce los caminos)*. Madrid: Trotta, 2015.

BLOCK, Ned. *On a confusion about a function of consciousness*. Behavioral and Brain Sciences, Cambridge, v. 18, n. 2, 1995.

BLUMENBERG, Hans. *La legibilidad del mundo*. Traducción de Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2000.

BOERI, Marcelo D.; MARTÍN, José Pablo. *La teología mística de Pseudo-Dionisio Areopagita: una nueva lectura*. Tópicos: Revista de Filosofía, Santa Fe, v. 23, n. 1, p. 9–27, 2013. Disponible en:

<<https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/290>> Acceso: 26 ene. 2026.

BOUGEROL, Jacques-Guy. *Introducción a San Buenaventura*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

BOYD, Robert D.; MYERS, J. Gordon. Transformative education. In: MEZIROW, Jack (ed.). *Transformative dimensions of adult learning*. San Francisco: Jossey-Bass, 1988. p. 261–284.

BREWER, Judson A.; WORHUNSKY, Peter D.; GRAY, Jeremy R.; TANG, Yi-Yuan; WEBER, Jochen; KOBER, Hedy. Meditation experience is associated with differences in default mode network activity and connectivity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, DC, v. 108, n. 50, p. 20254–20259, 2011. Disponible en: <<https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1112029108>> Acceso: 08 sep. 2026.

BROWN, Peter. *Agustín de Hipona: una biografía*. Traducción de Rosa Tovar Larrucea. Barcelona: Taurus, 2025

BUDEGUER, Andrés. El concepto de “tiempo” en las *Confesiones* de San Agustín. *Revista Historias del Orbis Terrarum*. Nº 31, 2024. Disponible em: < <https://historiasdelorbisterrarum.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/09/05.-andres-budeguer-el-concepto-de-tiempo-en-san-agustin.pdf> > Acceso: 09 feb. 2026.

BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Breviloquio: breve discurso sobre la Sagrada Escritura y las verdades de la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2015

BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Itinerario de la mente a Dios*. Madrid: Cervantes Digital, 2024.

BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO. *Obras de San Buenaventura*. Edición bilingüe latín-español. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945–1949. 6 vols.

CAJETE, Gregory. *Look to the mountain: an ecology of indigenous education*. Durango, CO: Kivakí Press, 1994.

CALLEJA, Colin. Jack Mezirow’s conceptualisation of adult transformative learning: a review. *Journal of Adult and Continuing Education*, v. 20, n. 1, p.

117-136, 2014. Disponible en:

<<https://www.um.edu.mt/library/oar/handle/123456789/20999>> Acceso: 06 feb. 2026.

CAPRA, Fritjof y LUIGI, Pier. *A visão sistêmica da vida*. Uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas. São Paulo: Cultrix, 2014.

CARHART-HARRIS, Robin L. et. al. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience*, Lausanne, v. 8, art. 20, p. 1–22, 2014. Disponible en: <<https://www.frontiersin.org/journals/human-neuroscience/articles/10.3389/fnhum.2014.00020/full>> Acceso: 28 ene. 2026.

CASEY, Michael. *A thirst for God: spiritual desire in Bernard of Clairvaux's sermons on the Song of Songs*. Kalamazoo (MI): Cistercian Publications (Cistercian Studies Series, no. 77), 1988.

CASTILLERO, Oscar. *Corteza asociativa (cerebro): tipos, partes y funciones*. Psicología y Mente. 28 sep. 2017. Disponible en: <<https://psicologiaymente.com/neurociencias/corteza-asociativa>> Acceso: 09 feb. 2026.

CERVINO, Claudio O. La construcción de la identidad. Una visión desde la Neurociencia. *Revista Científica Estudios e Investigaciones*, Vol. 5, Nº. 1, 2016, págs. 122-143. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9296550>> Acceso: 09 feb. 2025.

CHALMERS, David. Enfrentando el problema de la conciencia. *Journal of Consciousness*. Nº 2. 1995. Universidad de California.

CHALMERS, David. *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.

CHAVERO, F. de A. El catálogo de las obras de san Buenaventura. Estado actual de la cuestión. *Carthaginensia*, Murcia, v. 14, p. 43–100, 1998. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=231018>> Acceso: 08 feb. 2026.

CHISHOLM, Roderick M. *Human Freedom and the Self*. Lindley Lecture, Department of Philosophy, University of Kansas, 23 abr. 1964. Disponible en: <<https://kuscholarworks.ku.edu/server/api/core/bitstreams/2c0767ab-8fd3-4a3d-83d3-aa653d40b226/content>>. Acceso. 05 feb. 2026.

CIRLOT, Victoria. La tradición mística en la Subida del Monte Carmelo de san Juan de la Cruz. *Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso*. N° 55, 2023. Disponible en: <<https://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/filologia/article/view/13482>> Acceso: 25 ene. 2026.

COOLMAN, Boyd Taylor. *The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CRITCHLEY, Hugo D.; WIENS, Stefan; ROTSHSTEIN, Pia; ÖHMAN, Arne; DOLAN, Raymond J. Neural systems supporting interoceptive awareness. *Nature Neuroscience*, New York, v. 7, n. 2, p. 189–195, 2004.

CULLEN, Christopher M. *Bonaventure*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 2004.

DAMASIO, Antonio. *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 2005.

DAMASIO, Antonio. *La sensación de lo que ocurre*. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia. Barcelona: Destino, 2018.

DAMASIO, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2010.

DAVIDSON, Richard J.; BEGLEY, Sharon. *El perfil emocional de tu cerebro : claves para modificar nuestras actitudes y reacciones*. Barcelona: Destino, 2012.

DAVIES, Brian; LEFTOW, Brian (orgs.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Disponible en: <<https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-companion-to-anselm/6317DEFF4465E2D51D1271F6F45E17AC>>. Acceso: 05 feb. 2026.

DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

DEYERMOND, Alan D. *Historia de la literatura española: La Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1980.

DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Heidegger*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009.

EADMERO DE CANTERBURY. *Vida de San Anselmo*. En: ANSELMO DE CANTERBURY. *Obras completas*. Tomo I. Traducción y edición: Julián Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

ECHEVARRÍA, Martín F. La anticipación de Tomás de Aquino a la terapia cognitiva. *XXII Congreso Virtual Internacional de Psiquiatría, Psicología y Salud Mental*, 2021. Disponible en:
<<https://psiquiatria.com/congresos/pdf/1-8-2021-2-PON54.pdf>> Acceso: 09 feb. 2026.

ECHEVARRÍA, Martín F. Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino. *Sapientia*. 2002, 57 (211) Disponible en: <[Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino](#)> Acceso: 09 feb. 2026.

FERRER, Jorge N. *Espiritualidad creativa: una visión participativa de lo transpersonal*. Traducción de Alicia Sánchez. Barcelona: Kairós, 2003.

FIDORA, Alexander. «Sicut oleum super aquam». Sobre la relación entre fe y razón en Ramon Llull. Enrahonar. *An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 61, 2018. Disponible en:
<https://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/download/v61-fidora/433132?utm_source=chatgpt.com> Acceso: 31 dic. 2025.

FLAVELL, J. H. Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist*, 34(10), 906-911; 1979. Disponible en: <<https://doi.org/10.1037/0003-066X.34.10.906>> Acceso: 29 nov. 2025.

FOWLER, James W. *Etapas de la fe: psicología del desarrollo humano y la búsqueda de sentido*. Traducción de Juan José García Norro. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992

FRANK, Juan F. La subjetividad de la persona humana y las neurociencias. *Humanidades* No.5 Montevideo jun. 2019 Disponible en:
<http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2301-16292019000100001> Acceso: 3 dic. 2025.

FREDRICKSON, Barbara L. *Amor 2.0*. Una nueva mirada a la emoción que determina lo que sentimos, pensamos, hacemos y somos. México DF: Océano, 2015.

FREDRICKSON, Barbara. *Positive Emotions Broaden and Build*. 2013. Disponible en:

<https://public.websites.umich.edu/~prestos/Downloads/DC/Fredrickson_AESP2013.pdf> Acceso em: 08 feb. 2026.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI, 1975.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977.

GALLAGHER, Shaun. *Cómo el cuerpo modela la mente*. Madrid: Alianza, 2006.

GALLEGOS NAVA, Ramón. *Educación holista: pedagogía del amor universal*. México, D.F.: Pax, 1999.

GALLESE, Vittorio. Before and below “theory of mind”: embodied simulation and the neural correlates of social cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, Amsterdam, v. 11, n. 2, p. 66–73, 2007.

GAONA, José L. Las nominaciones de Dios en el argumento del Proslogion. *OpenEdition Journal. Medievalista*. Nº 31, 2022. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/medievalista/5149>> Acceso: 05 feb. 2026.

GARCÍA, Esteban. El renacimiento cultural de Carlomagno. *Archivos de la Historia*, 2017. Disponible en: <[El renacimiento cultural de Carlomagno | Archivos de la Historia](#)> Acceso: 20 ene. 2026.

GARCÍA-JALÓN, Manuel. *Agustín de Hipona*. Maestro de interioridad. Madrid; BAC, 2010.

GILSON, Étienne. *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1978.

GILSON, Étienne. *La filosofía de San Buenaventura*. Versión en español de Esteban de Zudaire. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1960.

GILSON, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV. Madrid: Gredos, 1976.

GILSON, Étienne. *La teología mística de San Bernardo*. Traducción de Cristian Jacobo; Gladis Wiersma; R. Rossi (equipo trad./rev.). Córdoba: Athanasius Editor, 2019.

GIMÉNEZ, José M. Entender mejor la libertad: un enfoque interdisciplinar entre Neurociencia y Filosofía. *Universidad de Navarra. Grupo Ciencia, Razón y Fe*. 2010. Disponible en: < <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/entender-mejor-la-libertad> > Acceso: 3 dic. 2025.

GRACIA, Oscar. San Agustín y el drama interno de la voluntad. *Ramona Cultural*. 4 de julio de 2021. Disponible en: <<https://www.ramonacultural.com/contenido-r/san-agustin-y-el-drama-interno-de-la-voluntad/>> Acceso: 29 nov. 2025.

GREENE, Joshua D. The cognitive neuroscience of moral judgment and decision-making. En: DECETY, Jean; WHEATLEY, Thalia (org.). *The moral brain: a multidisciplinary perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2015. p. 197–220.

GRIFFITHS, Roland R. et. al. Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: a randomized double-blind trial. *Journal of Psychopharmacology*, [S.l.], v. 30, n. 12, p. 1181–1197, 2016. Disponible en: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0269881116675513>> Acceso: 28 ene. 2026.

GROF, Stanislav. *La mente holotrópica: los niveles de la conciencia humana*. Barcelona: Kairós, 1993.

GROF, Stanislav. *La psicología del futuro*. Lecciones de la investigación moderna sobre la conciencia. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2003.

GROF, Stanislav. *Más allá del cerebro: nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós, 1994.

GUERRERO, Rafael. La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12. Madrid: Servido de Publicaciones UCM, 1995. Disponible en: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/ASHF9595110011A/5033>> Acceso: 21 ene. 2026.

GWOZDZ, Thomas. Anselm's theory of freedom. *The Saint Anselm Journal*, Manchester (NH), v. 7, n. 1, p. 1–13, Fall 2009. Disponible en: <<https://www.anselm.edu/sites/default/files/Documents/Institute%20of%20SA%20Studies/7.1Gwozdz.pdf>>. Acceso: 05 feb. 2026.

HASKINS, Charles Homer. *El renacimiento del siglo XII*. Barcelona: Ático de los Libros, 2020.

HATHAWAY, Ronald F. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague: M. Nijhoff (Springer), 1969.

HAYES, Zachary. *Bonaventure: Mystical Writings*. Nueva York: Crossroad Publishing Company, 1999.

HENRY, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

HENRY, Michel. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2001.

HENRY, Michel. *Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2004.

HERNÁNDEZ, Fernando G. *Intencionalidad, inmaterialidad y conocimiento sensible en Tomás de Aquino*. Buenos Aires: TeseoPress, 2018. Disponible en: <<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/159348>> Acceso: 09 feb. 2026.

HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro del *Scivias. Conoce los caminos*. Madrid: Trotta, 1999.

HILLGARTH, J. N. *Ramón Llull y el lulismo en la Francia del siglo XIV*. Barcelona: Societat Catalana d'Estudis Jurídics (Institut d'Estudis Catalans), 2018. Disponible en: < <https://scej.iec.cat/wp-content/uploads/2020/09/Ramon-Llull-y-el-nacimiento-del-lulismo.pdf> > Acceso: 31 dic. 2025.

HOFFMEYER, Jesper. *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

HUGO DE SAN VÍCTOR. *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; UNED, 2011.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. De meditatione. En: *Six opuscles spirituels*. Texte établi et traduit par Roger Baron. Paris: Les Éditions du Cerf; Institut des Sources Chrétiennes, 1969. Sources Chrétiennes, n.º 155, p. 3-45.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de cultura Económica, 1993.

ILLICH, Iván. *En el viñedo del texto: Etología de la lectura — Un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*. Madrid: Alianza, 2002.

JHA, Amishi P.; KROMPINGER, Jason; BAIME, Michael J. Mindfulness training modifies subsystems of attention. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, v. 7, n. 2, p. 109–119, 2007.

JUNG, Carl G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, 2009.

KAHNEMAN, Daniel. *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate, 2012.

KEGAN, Robert. *El yo en evolución: el problema y el proceso en el desarrollo humano*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994a.

KEGAN, Robert. *En pie de guerra con la vida moderna: las exigencias mentales de la vida contemporánea*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994b.

KOHLBERG, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

LACALLE, María. Tiempo y eternidad en San Agustín. *Revista Comunicación y Hombre* · Número 2 · Año 2006. Disponible en: https://comunicacionyhombre.com/pdfs/02_i_marialacalle.pdf > Acceso: 29 nov. 2025.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Traducción de Tomás Segovia. Madrid: Siglo XXI, 2005. 2 v.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Aprendizaje situado: participación periférica legítima*. Traducción de Marta Pardo. Barcelona: Morata, 2003.

LAZAR, Sara W. et. al. Meditation experience is associated with increased cortical thickness. *NeuroReport*, London, v. 16, n. 17, p. 1893–1897, 2005.

LECLERCQ, Jean. *Bernard de Clairvaux*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.

LECLERCQ, Jean. *El amor a las letras y el deseo de Dios: introducción a los autores monásticos de la Edad Media*. Traducción de Antonio M. Aguado y Alejandro M. Masoliver. Salamanca: Sígueme, 2009.

LÓPEZ A., Ana M. *La Escuela de Traductores de Toledo*. Toledo: Diputación Provincial, 1996

LOSSKY, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Traducción: Francisco Gutiérrez. Barcelona: Herder, 1982.

LOUTH, Andrew. *Denys the Areopagite*. London: Continuum (Bloomsbury Academic), 2002.

LUTZ, Antoine; GREISCHAR, Lawrence L.; RAWLINGS, Nancy B.; RICARD, Matthieu; DAVIDSON, Richard J. Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Washington, DC, v. 101, n. 46, p. 16369–16373, 2004

MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme, 1999.

MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Salamanca: Sígueme, 2004.

MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008.

MASLOW, Abraham H. *Religiones, valores y experiencias cumbre*. Barcelona: Kairós, 2003.

MASLOW, Abraham H. *Hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairós, 2005.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen, 2003.

MAYOR, Juan; PINILLOS, José Luis (eds.). *La memoria humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

MCGINN, Bernard. *Los fundamentos de la mística: de los orígenes al siglo V*. Traducción de María Condor. Barcelona: Herder, 1994.

MCGINN, Bernard. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism 1200–1350*. Nueva York: Crossroad, 1998.

MCGINN, Bernard. *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century*. New York: Crossroad, 1994

MCGINN, Bernard. *The Presence of God: A history of Western Christian Mysticism*. Vols. 1–6 (en publicación, 1991–2017). New York: Crossroad Publishing Company / Herder & Herder (ediciones y reimpressiones), 1991–2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Península, 2000.

MERZENICH, Michael M. *Cerebro flexible: el poder de la neuroplasticidad*. Traducción de Yolanda Fontal Rueda. Barcelona: Plataforma Editorial, 2014

MERZENICH, Michael. *Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*. Singapur: Parnassus, 2014.

MEZIROW, Jack (ed.). *Transformative dimensions of adult learning*. San Francisco: Jossey-Bass, 1988.

MEZIROW, Jack. *Dimensiones transformadoras del aprendizaje adulto*. Barcelona: Paidós, 2000.

MEZIROW, Jack; TAYLOR, Edward W.; CRANTON, Patricia (eds.). *Aprendizaje transformador en acción: ideas y prácticas*. Barcelona: Paidós, 2010.

MILLER, John P. Holistic education: a brief history.
In: MILLER, John P.; NIGH, Kelli; BINDER, Marni J.; NOVAK, Bruce; CROWELL, Sam (eds.). *International handbook of holistic education*. New York: Routledge, 2019. p. 45–67.

MILLER, John P.; NIGH, Kelli; BINDER, Marni J.; NOVAK, Bruce; CROWELL, Sam (eds.). *International handbook of holistic education*. New York: Routledge, 2019.

MORAES, Maria C. *Paradigma Educacional Ecológico – Por uma nova ecologia da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Wak, 2021.

MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1994.

MOYA, Patricia. Inmanencia, intencionalidad y representación en Tomás de Aquino. *Veritas*, n.º 28, mar. 2013. Disponible en: <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So718-92732013000100005> Acceso: 09 feb. 2026.

NAESS, Arne. *Ecología, comunidad y estilo de vida: esbozo de una ecología*. Traducción del inglés Hernán Inverso y Sofía Castello. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

NAGEL, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2000.

NEUMAN, Maria del Rosario. *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2014.

NEWBERG, Andrew B. *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. New York: Columbia University Press, 2018.

NEWBERG, Andrew B.; D'AQUILI Eugene G.; RAUSE, Vince. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York : Ballantine Books, 2002.

NICOLESCU, Basarab. *La transdisciplinarité. Manifeste*. Monaco: Éditions du Rocher, 1996.

PANKSEPP, Jaak. *Affective neuroscience: the foundations of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press, 1998.

PEREIRA, Carlos. San Bernardo: De laude novae militiae ad milites templi. *GLIU*, 2026. Disponible en: <<https://www.gliu.org/wp-content/uploads/2015/03/San-Bernardo-De-laude-novae-militiae-ad-militis-Templi.pdf>> Acceso: 28 ene. 2026.

PETAGINE, Antonio. Juan Duns Escoto. *Philosophica. Enciclopedia filosófica online*, 2018. Disponible en: <<https://www.philosophica.info/voces/escoto/Escoto.html>> Acceso: 2 dic. 2025.

PIAGET, Jean. *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martínez Roca, 1984.

POIREL, Dominique. Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin. En: Dominique Poirel (ed.), *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*. Turnhout: Brepols, 2010.

POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Paris: Éditions du Cerf, 1998.

POLANYI, Michael. *Conocimiento personal: hacia una filosofía poscrítica*. Traducción de Carlos Solís. Madrid: Alianza, 1989.

POLANYI, Michael. *La dimensión tácita*. Traducción de María del Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

PORTA, Jesús. Explorando la Subjetividad Humana. *Instituto de neurociencias aplicadas*, 2019. Disponible en: <[Explorando la Subjetividad Humana | iNeurociencias](#)> Acceso: 3 dic. 2025.

PRING-MILL, Robert D. F. Ramón Llull y las tres potencias del alma. *Studia lulliana*, vol. 12, núm. 35–36, 1968. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6325553&orden=0&info=link>> Acceso: 31 dic. 2025.

PROCLO (Proclus). *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Edición, traducción y prólogo: José Manuel García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. *Obras completas*. Traducción de Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. *Sobre la Jerarquía Celeste*. Traducción, introducción y notas de Alberto Juárez Carbajal. Universidad Autónoma de México, 2020. Disponible en: <https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/bitstream/FFYL_UNAM/2769/1/Pseudo%20Dionisio%20Areopagita%20%20Sobre%20la%20jerarquia%20celeste%20EIPE.pdf> Acceso: 26 ene. 2026.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PUTNAM, Hilary. *Representation and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988. Disponible en:

<<https://mitpress.mit.edu/9780262660741/representation-and-reality/>>

Acceso: 09 feb. 2026.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S. *El cerebro narrador: lo que nos hace humanos*. Barcelona: Paidós, 2012.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.

RIDDER-SYMOENS, Hilde de. *Historia de la universidad en Europa I : las universidades en la Edad Media*. Leioa: Universidad del País Vasco, 1995.

ROGERS, Carl R. *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós, 1981.

ROGERS, Katherin A. (ed.). *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2008

ROJO, Gabriela. Unidad en la fe y la cultura: las reformas educacionales de Carlomagno. *Studocu*, 2020. Disponible en:

<<https://www.studocu.com/es/document/universidad-de-burgos/historia-medieval-universal/las-reformas-educacionales-y-culturales/13535812>>

Acceso: 20 ene. 2026.

ROPERO, Alfonso (Ed.). *Obras escogidas de Agustín de Hipona, Tomo 1: La verdadera religión. La utilidad de creer. El Enquiridion*. Viladecavalls (Barcelona): CLIE, 2018a.

ROPERO, Alfonso (Ed.). *Obras escogidas de Agustín de Hipona, Tomo 2: Confesiones*. Colección Patrística. Viladecavalls (Barcelona): CLIE, 2018b

ROQUES, René. *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Aubier-Montaigne, 1954.

ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. New York: Oxford University Press, 2009.

ROREM, Paul. *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York: Oxford University Press, 1993.

ROSENTHAL, David M. *Consciousness and Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

ROVIRA, Isabel. *El experimento de Libet: ¿existe la libertad humana?* *Psicología y Mente*, 2025. Disponible en: <<https://psicologiymente.com/psicologia/experimento-de-libet>> Acceso: 29 nov. 2025.

RUDOLPH, Conrad. *The Mystic Ark: Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*. New York: Cambridge University Press, 2014.

SÁENZ, Alfredo. Arquetipos cristianos. *Fundación Gratis Date*, 2005. Disponible en: <<https://www.gratisdate.org/archivos/pdf/57.pdf>> Acceso: 28 ene. 2026.

SALINAS, Héctor. Materiales para una aproximación al escotismo de Gilles Deleuze. *Universitas Philosophica* 74, año 37. Enero-junio 2020, Bogotá, Colombia. Disponible en: <[Materiales para una aproximación al escotismo de Gilles Deleuze: univocidad del ser y modo intrínseco en Diferencia y repetición - Dialnet](#)> Acceso: 3 dic. 2025.

SALVADOR, José M. La estética inmanente de san buenaventura en su “Itinerarium mentis in Deum”. Continuidad e innovación respecto a sus fuentes patrísticas. *Universidad Complutense de Madrid*, 2010. Disponible en: <<https://docta.ucm.es/rest/api/core/bitstreams/be50de2b-2829-471a-95ad-19fb17ad02a1/content>> Acceso: 08. Feb. 2026.

SANGUINETI, Juan J. La especie cognitiva en Tomás de Aquino. *Tópicos* (México) N°. 40 México jul. 2011. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=Soi188-66492011000100004> Acceso: 09 feb. 2026.

SANJUÁN, Anselmo; PUJADAS, Miguel. Introducción. En: Pedro ABELARDO, *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*. Zaragoza: Yalde Ediciones, 1988

SANTIDRIAN, Pedro R. Estudio preliminar. En ABELARDO, Pedro. *Ética o concóctete a ti mismo*. Barcelona: Altaya, 1994

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Pedro Abelardo. Ética o concóctete a ti mismo*. Madrid: Tecnos, 1990

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Breve historia de la filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA, 2010.

SEARLE, John R. *Intencionalidad*. Madrid: Tecnos, 1992.

SELLÉS, Juan F. El entendimiento agente según Tomás de Aquino. *Revista española de filosofía medieval*, Nº 9, 2002. Disponible en:
<<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/301772.pdf> > Acceso: 30 nov. 2025.

SICARD, Patrice (org.). *Hugues de Saint-Victor et son école: introduction, choix de texte, traduction et commentaire*. Turnhout: Brepols, 1991

SICARD, Patrice. *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: le "Libellus de formatione arche" de Hugues de Saint-Victor*. Turnhout; Paris: Brepols, 1993.

SILVA, Gustavo A. Metafísica del yo y psicología de la interioridad en las Confesiones de Agustín de Hipona. *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*. Nº 67, 2024. Disponible en:
<<https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/7586> > Acceso: 30 dic. 2025.

SOLOMIEWICZ, Adam. El intelecto agente aristotélico como "intelecto personal" según Leonardo Polo. *Sapientia*, Vol. 75, Fasc. 246, 2019, págs. 7-28. Disponible en:
<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8073263> > Acceso: 09 feb. 2026.

SOUTHERN, Richard W. *La formación de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1984.

TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996.

TÉLLEZ, David E. La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana. *Revista de filosofía. Open insight* vol.8 no.13 Querétaro ene./jun. 2017. Disponible en:
<https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062017000100071 > Acceso: 29 nov. 2025.

THÉRY, Julien. *El nacimiento de la Universidad en la Edad Media*. *Historia. National Geographic*, 2023. Disponible en:
<https://historia.nationalgeographic.com.es/a/nacimiento-universidad-edad-media_20124 > Acceso: 20 ene. 2026.

THOMPSON, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

THOMPSON, Evan; BATCHELOR, Stephen. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Parte 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Disponible en:
<<https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf> >
Acceso: 08 feb. 2026.

TOMASIC, Thomas M. Negative Theology and Subjectivity: An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius. *International Philosophical Quarterly*, vol. 9, núm. 3, 1969. Disponible en:
<https://www.academia.edu/5444480/Apophasis_and_Pseudonymity_in_Dionysius_the_Areopagite_No_Longer_I> Acceso: 25 ene. 2026.

TONONI, Giulio. An information integration theory of consciousness. *MC Neuroscience* 2004. Disponible en:
<https://www.researchgate.net/publication/8198745_An_Information_Integration_Theory_of_Consciousness > Acceso: 24 may. 2025.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, 2002.

TOSCANO, María; ANCOCHEA, Germán. *Dionisio Areopagita: la tiniebla es luz*. Barcelona: Herder, 2009.

TRUEMAN, Carl. R. Teología Escolástica - Carl Trueman. *Monte Alto*, 2024. Disponible en:
<<https://www.montealtoeditorial.com/post/teolog%C3%ADa-escol%C3%A1stica-carl-trueman>> Acceso: 20 ene. 2026.

TULVING, Endel. Memoria episódica y memoria semántica. En: MAYOR, Juan; PINILLOS, José Luis (eds.). *La memoria humana*. Madrid: Alianza, 1985.

TURNER, Denys. *La oscuridad de Dios: negatividad en la mística cristiana*. Traducción de María Tabuyo Ortega. Madrid: Trotta, 2002.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 2013

VARELA, Francisco. *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 3, n. 4, 1996.

VARELA, Francisco. *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile: Dolmen, 2000.

VARELA, Francisco. *La habilidad ética*. Barcelona: Debate, 2003.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *De cuerpo presente*. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Barcelona: Gedisa, 1992.

VARGAS, Julio C. Fenomenología trascendental y scientia transcendens: dos versiones de la intencionalidad. *Abordagem Gestalt*. vol.24 no.spe Goiânia dez. 2018. Disponible en: <https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672018000400003> Acceso: 09 feb. 2026.

VERGARA, Javier. ¿Qué es el Método Escolástico? *Nueva Revista. Cultura*, 2018. Disponible en: < <https://www.nuevarevista.net/que-es-el-metodo-escolastico/> > Acceso: 20 ene. 2026

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria: una estética teológica*. Vol. 2:. Madrid: Encuentro, 1986.

WAGNER, Alberto. La racionalidad teológica de la moral de Pedro Abelardo. *Agora: papeles de Filosofía*, 42(2), 2023 Disponible en: <<https://revistas.usc.gal/index.php/agora/article/view/8254/12854>> Acceso: 21 ene. 2026.

WEISHEIPL, James A. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA, 1994.

WHITNEY, Elspeth. *Paradise Restored: The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century*. Philadelphia: The American Philosophical Society (Transactions of the American Philosophical Society, vol. 80, Part 1), 1990.

WILBER, Ken. *Los tres ojos del conocimiento: la búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona: Kairós, 1991.

WILBER, Ken. *Psicología integral: conciencia, espíritu, psicología, terapia*. Traducción de David González Raga. Barcelona: Kairós, 1994.

WILBER, Ken. *El espectro de la conciencia*. Barcelona: Kairós, 1996.

WILBER, Ken. *El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairós, 1998.

WILBER, Ken. *Sexo, ecología y espiritualidad: el alma de la evolución*. Barcelona: Kairós, 2001.

WILBER, Ken. *Espiritualidad integral*. El nuevo papel de la religión en el mundo actual. Barcelona: Kairós, 2007.

ZAJONC, Arthur. Contemplative Pedagogy: A Quiet Revolution in Higher Education. *Wiley Online Library*, 2014. Disponible en:
<<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/tl.20057>> Acceso: 06 feb. 2026.

ZEKI, Semir. *Visión interior: una exploración de la creatividad artística y el cerebro*. Madrid: Alianza, 2003.



Un sitio para la Educación y
el Desarrollo de la Conciencia
CAMAS (Sevilla) - España-

<https://bataloso.com>