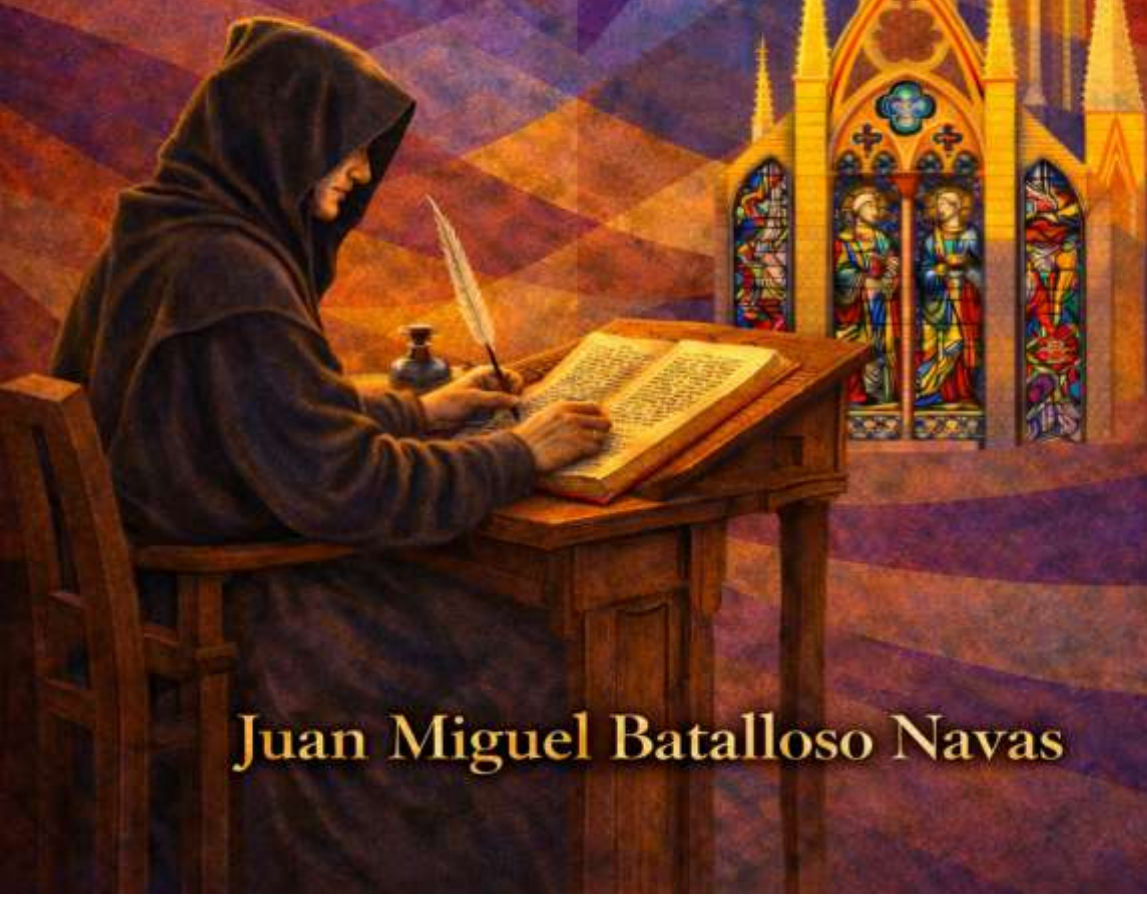


Fundamentos filosóficos de la **CONCIENCIA**

en el Siglo XIV

EDUCACIÓN TRANSDISCIPLINAR

Volumen 8



Juan Miguel Batalloso Navas

Fundamentos Filosóficos de la
CONCIENCIA

— • en el siglo XIV • —



EDUCACIÓN TRANSDISCIPLINAR

Volumen 8

Juan Miguel Batalloso Navas

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

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

ISBN: PENDIENTE

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	15
1.- EL SIGLO XIV	21
1.1.- LA PESTE NEGRA	22
1.2.- LA CRISIS POLÍTICA	23
1.3.- LA CRISIS RELIGIOSA	27
1.4.- CAMBIOS CULTURALES, FILOSÓFICOS Y ARTÍSTICOS	30
2.- MAESTRO ECKHART (1260 – 1328)	33
2.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	34
2.1.1.- Fraile dominico y maestro universitario	35
2.1.2.- Prior, provincial y predicador del pueblo	36
2.1.3.- El proceso inquisitorial y la condena póstuma	36
2.1.3.1.- El primer proceso en Colonia (1325-1327).....	38
2.1.3.2.- La defensa pública del 13 de febrero de 1327	39
2.1.3.3.- La muerte en Aviñón y la bula In agro dominico.....	39
2.1.3.4.- Implicaciones teológicas: lo que realmente se condenó	40
2.1.3.5.- Discípulos e irradiación	40
2.1.3.6.- La rehabilitación contemporánea.....	41
2.1.4.- Neoplatonismo, escolástica y mística renana	42
2.1.4.1.- La herencia neoplatónica.....	42
2.1.4.2.- La escolástica dominica	43
2.1.4.3.- La mística femenina renana.....	44
2.1.4.4.- La originalidad de la síntesis eckhartiana	46
2.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	46
2.2.1.- La estructura profunda del alma: fondo, chispa y Deidad	47
2.2.2.- El Desasimiento	49
2.2.3.- El Nacimiento de Dios en el alma	53
2.2.4.- Influencia en la filosofía	54

2.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	55
2.3.1.- La filosofía de la mente y el problema difícil de la conciencia	56
2.3.2.- Neurociencia contemplativa y psicología transpersonal	57
2.3.3.- Teoría integral, complejidad y niveles de conciencia	59
2.3.4.- Teología de la liberación, mística y acción transformadora	61
3.- DANTE ALIGHIERI (1265 – 1321).....	63
3.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	64
3.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	66
3.2.1.- La Vita Nuova y el amor transformador	67
3.2.2.- El Convivio y la democratización del saber	67
3.2.3.- De Monarchia y la ética política	68
3.2.4.- De Vulgari Eloquentia y la filosofía del lenguaje	69
3.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	69
3.3.1.- Crisis, complejidad y aprendizaje transformador	69
3.3.2.- Infierno, purgatorio y paraíso	71
3.3.2.1 Estructuras de la conciencia según Gebser y Wilber	71
3.3.2.2.- El Purgatorio: pedagogía del dolor	72
3.3.2.3.- El Paraíso y la conciencia transpersonal	73
3.3.3.- Virgilio y Beatriz: paradigmas de mediación	74
3.3.3.1.- La zona de desarrollo próximo y el andamiaje pedagógico	74
3.3.3.2.- Beatriz y la pedagogía de la presencia amorosa.....	75
3.3.4.- Epistemología de la transformación	76
3.3.5.- El amor como principio cosmológico y pedagógico.....	78
3.3.6.- Libertad, responsabilidad y conciencia moral	79
3.3.7.- La dimensión transpersonal y cosmotheándrica	80
3.3.8.- Dante y la Educación de la Conciencia como proyecto transdisciplinar	82
4.- GUILLERMO DE OCKHAM (1285 – 1347)	85
4.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	86

4.1.1.- El conflicto con el papado y los años de Aviñón	87
4.1.2.- Los años de Múnich	88
4.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	89
4.2.1.- El nominalismo: solo existe lo singular	89
4.2.2.- El conocimiento como experiencia directa	90
4.2.3.- La navaja de Ockham y la economía de la mente	91
4.2.4.- Voluntad, libertad y conciencia moral	92
4.2.5.- La separación entre fe y razón	93
4.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	93
4.3.1.- Ockham y el empirismo	94
4.3.2.- Nominalismo y neurociencias	95
4.3.3.- Ciencia cognitiva e inteligencia artificial	95
4.3.4.- El problema de la experiencia en primera persona	96
4.3.5.- Voluntad, agencia y neurociencias de la decisión	97
4.3.6.- Ockham y la Educación de la Conciencia	98
4.3.7.- Conclusiones	99
5.- JAN VAN RUUSBROEC (1293 – 1381)	101
5.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	102
5.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	104
5.2.1.- Las Bodas Espirituales: la arquitectura trinitaria de la vida interior	104
5.2.2.- La estructura trinitaria del alma y la ontología del amor	105
5.2.3.- La Piedra Brillante y la fenomenología de los estados espirituales	105
5.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	106
6.- HEINRICH SEUSE (1295 – 1366)	111
6.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	112
6.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	114

6.2.1.- La Sabiduría Eterna.....	115
6.2.2.- Los tres grados del camino espiritual.....	116
6.2.3.- El abandono como apertura de la conciencia.....	116
6.2.4.- El sufrimiento como camino de conocimiento.....	117
6.2.5.- La dimensión femenina de lo divino.....	118
6.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	119
6.3.1.- Neurociencia contemplativa	119
6.3.1.1.- La meditación de compasión.....	120
6.3.1.2.- La red neuronal por defecto y la Gelassenheit.....	120
6.3.1.3.- Transformación duradera de la conciencia.....	121
6.3.1.4.- Neurociencia afectiva, cognición encarnada y la mística del cuerpo.....	121
6.3.1.5.- La experiencia mística bajo el escáner: síntesis crítica	122
6.3.2.- La integración del sufrimiento	122
6.3.3.- Apego y espiritualidad relacional	123
6.3.4.- Teoría integral y la dimensión afectiva del despertar	124
6.3.4.1.- La línea afectiva del desarrollo	124
6.3.4.2.- El pensamiento complejo de Morin	125
6.3.4.3.- Pedagogía contemplativa y transdisciplinariedad	126
6.3.4.4.- El desafío de Seuse a la teoría integral: epistemología del amor.....	127
6.3.5.- Conclusiones	131
7.- JOHANNES TAULER (1300 – 1361)	135
7.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS.....	136
7.1.1.- Formación intelectual y contexto académico	137
7.1.2.- Obras.....	138
7.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	139
7.2.1.- El Grunt o fondo del alma.....	139
7.2.2.- Autoconocimiento y transformación.....	140
7.2.3.- La Gelassenheit: vaciamiento y rendición.....	141
7.2.4.- Los niveles del proceso de transformación.....	142

7.2.5.- La unión mística como conocimiento no-dual	143
7.2.6.- Dimensión pedagógica y praxica.....	143
7.3.- CORRELATOS CONTEMPORANEOS	144
7.3.1.- Con la psicología transpersonal.....	144
7.3.2.- Con Ken Wilber	145
7.3.3.- Con William James	146
7.3.4.- Con las neurociencias contemporáneas.....	146
7.3.5.- Con Chalmers	147
7.3.6.- Con Edgar Morin.....	147
7.3.7.- Con Basarab Nicolescu.....	148
7.3.8.- Con Víctor Frankl	148
7.3.9.- Conclusiones	149
8.- FRANCESCO PETRARCA (1304 – 1374)	151
8.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	152
8.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES	156
8.2.1.- La visión de Francisco Rico.....	157
8.2.2.- La visión de Kristeller	161
8.2.3.- El humanismo cristiano como integración de tradiciones	163
8.2.3.1.- La herencia agustiniana.....	164
8.2.3.2.- La herencia platónica.....	165
8.2.3.3.- La herencia ciceroniana.....	165
8.2.3.4.- La integración.....	166
8.2.3.5.- La Modernidad como recomposición.....	167
8.2.3.6.- Correlato pedagógico.....	167
8.2.4.- La escritura como tecnología del yo	168
8.3.- CORRELATOS CONTEMPORANEOS	171
8.3.1.- Con la Psicología Humanista	172
8.3.2.- Con la Inteligencia Emocional de Goleman.....	173
8.3.2.1.- El surgimiento del concepto de inteligencia emocional	174
8.3.2.2.- Las cinco competencias de La Inteligencia Emocional	175

8.3.2.3.- Autoconocimiento emocional e introspección	176
8.3.2.4.- La autorregulación emocional.....	177
8.3.2.5.- La dimensión social	178
8.3.2.6.- Autoconocimiento emocional, bienestar y desarrollo moral	178
8.3.2.7.- La melancolía como objeto de autoconocimiento.....	179
8.3.2.8.- Implicaciones educativas y pedagógicas.....	180
8.3.2.9.- Convergencias estructurales.....	181
8.3.3.- Con la narrativa autobiográfica como herramienta de transformación.....	182
8.3.3.1 El contexto intelectual: escritura, trauma y salud	183
8.3.3.2.- Los hallazgos de Pennebaker	184
8.3.3.3.- Escritura como elaboración del duelo y la pérdida.....	184
8.3.4.- Con el Mindfulness: observación de la experiencia interior ..	185
8.3.4.1.- De Kabat-Zinn a la neurociencia contemplativa.....	186
8.3.4.2.- Petrarca y la atención contemplativa.....	187
8.3.4.3.- Atención no-enjuiciadora y paradoja.....	188
8.3.4.4.- El Mont Ventoux como experiencia de atención contemplativa.....	189
8.3.4.5.- Implicaciones educativas y pedagógicas.....	189
8.3.4.6.- Convergencias y diferencia	190
8.3.5.- Con el Self narrativo de Paul Ricoeur.....	191
8.3.5.1.- Paul Ricoeur y la filosofía de la identidad narrativa.....	192
8.3.5.2.- La doble dimensión de la identidad personal	192
8.3.5.3.- El Canzoniere y el Self narrativo	193
8.3.5.4.- El Secretum y la aporía de la identidad en el tiempo ...	194
8.3.5.5.- La temporalidad como dimensión constitutiva de la identidad.....	195
8.3.5.6.- Promesa y fidelidad a uno mismo: la dimensión ética de la identidad.....	196
8.3.5.7.- Síntesis e implicaciones pedagógicas.....	196
8.3.6.- Con la psicología del desarrollo de Erikson	197
8.3.7.- Con la psicología transpersonal de Wilber	201
8.3.7.1.- El proyecto integral de Ken Wilber.....	201

8.3.7.2.- La espiral del desarrollo de la conciencia: estadios y niveles	202
8.3.7.3.- Petrarca como protagonista histórico de una transición de conciencia.....	203
8.3.7.4.- Diferenciación e integración	204
8.3.7.5.- Estados de conciencia y estadios de desarrollo	205
8.3.7.6.- La Modernidad como trascendencia-e-inclusión	206
8.3.7.7.- Implicaciones para la educación integral de la conciencia	207
9.- WALTER HILTON (1340 – 1396)	209
9.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	210
9.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES:	212
9.2.1. Estructura del itinerario	213
9.2.2.- Primer tramo: conciencia exterior vs. conciencia interior	214
9.2.3.- Reforma en “humildad y caridad”	214
9.2.4.- Una “fenomenología” moral de la mente	214
8.2.5.- El umbral contemplativo	215
9.2.6.- Segundo tramo	215
9.2.7.- Afecto, luz y amor.....	215
9.2.8.- Por qué este itinerario es una teoría del desarrollo de la conciencia	216
9.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS	216
9.3.1.- Conciencia como proceso formativo del sujeto	217
9.3.2.- Autoconciencia prerreflexiva.....	217
9.3.3.- Metacognición y regulación atencional	217
9.3.4.- Conciencia y desarrollo moral.....	218
9.3.5.- Afectividad y moral	219
9.3.6.- Integración cognitivo-afectiva.....	220
9.3.7.- Voluntad, segundo orden y agencia	221
9.3.8.- Oscuridad, no-saber y tolerancia a la indeterminación	221

10.- VICENTE FERRER (1350 – 1419).....	223
10.1.- APUNTES BIOGRÁFICOS	224
10.2.- APORTACIONES FUNDAMENTALES.....	227
10.3.- CORRELATOS CONTEMPORÁNEOS.....	230
REFERENCIAS.....	236

Presentación

«...El siglo XIV no es un simple tiempo de decadencia, sino un período de profundas mutaciones en el que se gestan nuevas formas de sensibilidad religiosa y de conciencia individual...»

Victoria Cirlot

Figuras del destino: mitos y símbolos de la Europa medieval. 2005

Vivimos una crisis civilizatoria sin precedentes. No se trata de una acumulación de problemas sectoriales —económicos, ecológicos, políticos o tecnológicos— que podrían resolverse con soluciones técnicas parciales. Se trata de una crisis de sentido, de valores, de percepción y de conciencia. Una crisis que afecta a los fundamentos mismos de la forma en que los seres humanos se comprenden a sí mismos, se relacionan con los demás y habitan el planeta.

El cambio climático acelera sus efectos devastadores mientras las instituciones reaccionan con una lentitud que solo puede explicarse por la incapacidad o la renuncia a tomar conciencia de la urgencia real. Las democracias se erosionan desde dentro, minadas por el miedo, la demagogia y la desinformación sistemática. La brecha entre ricos y pobres alcanza proporciones obscenas que vuelven a evocar las peores páginas de la historia. La violencia estructural se ha normalizado hasta volverse invisible para quienes no la sufren directamente. Y la tecnología, en lugar de liberar, fragmenta la atención y coloniza la subjetividad de millones de personas desde la infancia, produciéndoles una pobreza de experiencia interior que ya empieza a preocupar seriamente a psicólogos y educadores de todo el mundo. A todo lo cual hay que sumar el terror, la crueldad, la muerte, la destrucción y el genocidio de las guerras.

En este panorama, la educación convencional —instrumental, competitiva, fragmentada, orientada al rendimiento y a la empleabilidad— no solo resulta insuficiente: es parte del problema. Una educación que no cultiva la interioridad, que no despierta la conciencia crítica, que no forma en la responsabilidad ética frente al otro y al mundo, es una educación que reproduce el sistema que nos ha traído hasta aquí.

Por todo ello, partimos de la convicción de que no hay transformación social sin transformación de la conciencia. Y no hay transformación de la conciencia sin educación que la haga posible. Esta afirmación no es una declaración retórica: es una tesis filosófica y pedagógica que la colección “*Educación Transdisciplinar*” se propone sostener y demostrar. Paulo Freire lo formuló con su incomparable lucidez: la educación auténtica es siempre un acto de toma de conciencia, una praxis que transforma tanto al educando como al educador, tanto al individuo como al mundo. Pero esa conciencia que hay que despertar, formar y transformar no nace de la nada: tiene raíces históricas profundas, tradiciones filosóficas que la han explorado con una precisión asombrosa, pensadores que la han cartografiado desde la experiencia y la reflexión.

Y es aquí donde la historia del pensamiento —aparentemente lejana— se vuelve radicalmente contemporánea. Los grandes pensadores del siglo XIV vivieron una crisis civilizatoria de proporciones comparables a la nuestra: la Peste Negra eliminó en pocos años entre un tercio y la mitad de la población europea; el Cisma de Occidente derrumbó la autoridad espiritual de la Iglesia; las guerras interminables y la violencia señorial asolaban a las poblaciones más vulnerables; el colapso del orden simbólico medieval dejaba a millones de personas sin marcos de sentido en los que apoyarse. Y, sin embargo, en ese suelo devastado, algunos de los más grandes espíritus de la humanidad encontraron el camino hacia formas de conciencia más profundas, más libres y luminosas. Su testimonio no es arqueología: es mapa.

Ante la crisis civilizatoria que atravesamos, necesitamos con urgencia una Educación de la Conciencia que sea, al mismo tiempo, crítica y contemplativa, personal y social, enraizada en la tradición y abierta a los horizontes de la ciencia contemporánea. Una educación que forme en la interioridad sin renunciar al compromiso transformador; que desarrolle la capacidad de pensar críticamente sin perder la capacidad de maravillarse; que cultive la conciencia del yo sin cerrarla sobre sí misma, orientándola hacia el otro, hacia el mundo y hacia lo que en todas las tradiciones ha sido llamado, con nombres distintos, lo más profundo de la realidad.

Esa educación es la que esta colección aspira a fundamentar, describir y hacer posible. Y este Volumen 8 es una pieza esencial de ese proyecto.

Este volumen 8 de la colección está organizado en diez capítulos. El primero ofrece el marco histórico y cultural del siglo XIV. Los nueve restantes están dedicados, cada uno, a un pensador relevante para la comprensión y el desarrollo de la conciencia humana. En todos ellos la estructura es la misma: una introducción biográfica, una exposición de sus aportaciones fundamentales y un apartado de correlatos contemporáneos que establece puentes con la psicología, la neurociencia y la pedagogía actuales.

El capítulo 1 dedicado al análisis del contexto histórico del siglo XIV europeo comienza con la referencia a la Peste Negra, el Cisma de Occidente, la crisis política y las guerras generalizadas que sacudieron los fundamentos del orden medieval. Lejos de ser solo un tiempo de destrucción, el siglo XIV fue también un período de profunda reorientación interior: cuando los marcos externos se derrumban, la conciencia se vuelve sobre sí misma con una intensidad que los tiempos de estabilidad raramente permiten. Comprender este contexto es indispensable para entender a los pensadores que le siguen.

El capítulo 2 está dedicado al dominico renano, Maestro Eckhart (ca. 1260–1328), Eckhart es el pensador más radical y original del siglo XIV en lo que respecta a la conciencia. Su gran aportación es la idea del fondo del alma como espacio íntimo donde el ser humano encuentra su verdad más profunda. El camino hacia ese fondo exige un proceso de vaciamiento interior, de renuncia a todo lo que no es esencial. Sus propuestas sintonizan plenamente con la neurociencia contemplativa y la psicología transpersonal contemporáneas.

El capítulo 3 estudia al poeta y filósofo florentino Dante Alighieri (1265–1321), Dante construyó en la “Divina Comedia” la cartografía más ambiciosa de la conciencia humana que la Edad Media produjo. El viaje a través del infierno, el purgatorio y el paraíso es, antes que nada, un itinerario interior de autoconocimiento y transformación. Dante sintetiza filosofía, teología y experiencia personal en una obra que sigue siendo un programa educativo de plena vigencia.

El capítulo 4 se dedica al fraile franciscano inglés Guillermo de Ockham (ca. 1287–1347), Ockham representó la gran ruptura epistemológica de la Edad Media tardía. Su nominalismo cuestionó los universales abstractos y reivindicó la experiencia concreta e individual como fundamento del conocimiento. La llamada “navaja de Ockham” es, en el fondo, una invitación permanente a la conciencia crítica: no aceptar nada que no esté fundado en la experiencia y en la razón. Su influencia sobre el empirismo, la ciencia moderna y el pensamiento crítico es incalculable.

En el capítulo 5 se estudian las aportaciones del místico flamenco Jan van Ruusbroec (1293–1381), Ruusbroec elaboró la sistematización más completa de los niveles de la vida interior que el Medioevo produjo. Escribiendo en lengua vernácula, describió con precisión los distintos estadios del desarrollo contemplativo, desde la vida activa hasta la unión mística. Su obra anticipa, con notable rigor, los estudios contemporáneos sobre los estados y niveles de conciencia.

En el capítulo 6 se analiza la contribución del dominico alemán Heinrich Seuse (ca. 1295–1366), discípulo de Eckhart y figura de enorme sensibilidad espiritual y literaria, Seuse integró en su obra la belleza poética, la experiencia del sufrimiento y la transformación interior. Su “Libro de la Sabiduría Eterna” muestra cómo el dolor, lejos de ser un obstáculo, puede convertirse en una palanca decisiva para el crecimiento de la conciencia cuando se afronta con lucidez y sin evasiones.

En el capítulo 7, dedicado al predicador dominico de Estrasburgo Johannes Tauler (ca. 1300–1361), se analizan sus Sermones, que son, en realidad, tratados de psicología espiritual de extraordinaria profundidad. Tauler describe con precisión los procesos de transformación de la conciencia y los distintos niveles del recogimiento interior, combinando siempre la dimensión contemplativa con el compromiso activo con los demás.

El capítulo 8 está dedicado al humanista y poeta toscano Francesco Petrarca (1304–1374), figura que marca el umbral entre la Edad Media y el Renacimiento. Con él nace el sujeto moderno que se observa a sí mismo, que escribe para conocerse y que convierte la escritura en un instrumento privilegiado de autoexamen. Su *Secretum* es el primer tratado moderno sobre la conciencia reflexiva. Sus aportaciones encuentran correlatos directos en la psicología narrativa, la escritura autobiográfica y las prácticas contemporáneas de autoconocimiento.

En el capítulo 9 se analizan las aportaciones del agustino inglés Walter Hilton (ca. 1343–1396), el cual ofrece uno de los primeros mapas sistemáticos de los niveles de conciencia en la tradición occidental. A diferencia de otros místicos, combinó la experiencia contemplativa con un análisis riguroso de los procesos psicológicos que acompañan la transformación interior. Su obra “La Escalera de Perfección” puede leerse como un precursor directo de la psicología transpersonal y de las pedagogías del desarrollo espiritual.

Por último, el capítulo 10 está dedicado al predicador dominico valenciano Vicente Ferrer (1350–1419), Vicente Ferrer cierra el libro con una figura singular: la del educador público que interpela directamente a la conciencia de sus oyentes. En tiempos del Cisma de Occidente, su predicación itinerante por toda Europa insistió en que la transformación auténtica no comienza en los ritos ni en las instituciones, sino en el interior de cada persona. Su obra anticipa, en muchos aspectos, la concepción freireana de la educación como acto de toma de conciencia y llamada a la responsabilidad.

Finalmente, y aunque este libro está escrito con rigor académico y apoyado en una bibliografía amplia y actualizada, su redacción creemos que es clara, accesible y sin tecnicismos innecesarios. Cualquiera persona con inquietud filosófica, espiritual o pedagógica encontrará en sus páginas un camino estimulante hacia el pensamiento y la interioridad. No se necesita formación especializada para beneficiarse de sus contenidos: sólo disposición al diálogo, curiosidad intelectual y deseo de comprender más profundamente la condición humana.

No obstante, el libro está pensado con especial atención para el profesorado y los estudiantes de Ciencias de la Educación, para quienes ofrece fundamentos filosóficos sólidos que enriquecen la reflexión sobre la práctica educativa, la formación personal y el desarrollo de la conciencia en el aula. Los correlatos contemporáneos incluidos en cada capítulo establecen puentes explícitos entre el pensamiento medieval y los debates más actuales en psicología del desarrollo, neurociencia educativa, pedagogía crítica y filosofía de la educación.

En este sentido, el libro está especialmente dirigido al público de Latinoamérica y Brasil, donde la tradición del pensamiento crítico, la teología de la liberación y la pedagogía transformadora —de Freire a Morin, de Boff a Maturana pasando por Maria Cândida Moraes— han creado un suelo especialmente fértil para el tipo de preguntas que este libro plantea. Por esta razón, todas sus referencias bibliográficas están redactadas en formato ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas), facilitando su uso académico en esos contextos.

Por último, hay que señalar que el libro es totalmente gratuito y se ofrece en formato digital PDF, disponible tanto en el sitio de KRISIS (krisis.es) como en diferentes repositorios académicos internacionales. La decisión de hacer este libro de libre acceso, al igual que los siete volúmenes anteriores de la colección, responde a una convicción ética fundamental: el conocimiento que

ilumina la conciencia y que puede contribuir a la transformación de la educación debe ser accesible a todas las personas, sin barreras económicas ni institucionales. El pensamiento que amplía la conciencia no tiene fronteras.

Juan Miguel Batalloso Navas
Cala (Huelva) a 1 de mayo de 2026
Día Internacional de los Trabajadores

1.- El Siglo XIV

«...Vi con plena seguridad en mi entendimiento que Dios está en nuestro interior y nos guarda eternamente...»

Juliana de Norwich (1342-1416)

Libro de visiones y revelaciones (2002)

«...El siglo XIV no es un simple tiempo de decadencia, sino un período de profundas mutaciones en el que se gestan nuevas formas de sensibilidad religiosa y de conciencia individual...»

CIRLOT, Victoria,

Figuras del destino: mitos y símbolos de la Europa medieval (2005)

El siglo XIV emerge en la historia europea como un período de profunda crisis y transformación que sacudió los cimientos del orden medieval. Este siglo de transiciones violentas —marcado por la peste negra, las hambrunas, las guerras interminables y el Cisma de Occidente— paradójicamente se convirtió en un laboratorio extraordinario para el desarrollo de nuevas formas de conciencia. La crisis generalizada no solo destruyó las certezas medievales, sino que abrió espacios inéditos para la reflexión sobre la naturaleza humana, la experiencia interior y las vías de conocimiento.

Este siglo de crisis fue, en definitiva, un siglo de despertar de la conciencia crítica, donde la ruptura del orden establecido permitió la emergencia de voces y perspectivas que anticiparon muchos de los desarrollos posteriores en el campo del pensamiento, la espiritualidad y la comprensión de la subjetividad humana.

El siglo XIV ocupa un lugar decisivo en la historia europea como un tiempo de crisis sistémica y, a la vez, de reconfiguración profunda de la experiencia humana. Las investigaciones contemporáneas han superado la vieja imagen de “siglo oscuro” para reconocerlo como una etapa de transición estructural en la que se descomponen los grandes marcos medievales heredados y emergen nuevas formas de autocomprensión, responsabilidad

moral e interioridad consciente. La concatenación de crisis demográficas, políticas, religiosas y culturales obligó a replantear el sentido del sufrimiento, la libertad, la culpa y la relación entre Dios, el mundo y el yo. El siglo XIV es un siglo de crisis estructural, pero también de reorganización profunda de las sociedades europeas. No se trata únicamente de una sucesión de calamidades —guerras, pestes o conflictos religiosos— sino de un período en el que se transforman los fundamentos del orden medieval clásico y se ensayan nuevas formas de poder, de experiencia religiosa y de comprensión del mundo social.

1.1.- La Peste Negra

El impacto que tuvo la Peste Negra sobre la sociedad europea bajomedieval no fue únicamente demográfico, sino estructural, afectando de manera decisiva a la economía, la organización social, las mentalidades colectivas y a la evolución histórica de Europa a lo largo de los siglos XIV y XV.

Desde el punto de vista demográfico, la peste provocó una mortandad sin precedentes, con pérdidas que oscilaron entre un tercio y la mitad de la población en amplias regiones. Esta brusca ruptura del equilibrio poblacional alteró de forma inmediata la relación entre hombres y recursos, generando despoblación rural, abandono de tierras y una fuerte contracción de la producción agraria. Un colapso que no fue homogéneo, sino desigual según territorios, densidad urbana y estructuras económicas previas (VALDEÓN; 1985).

En el plano económico, la reducción drástica de la mano de obra produjo un encarecimiento del trabajo y una mejora relativa de las condiciones de vida de los supervivientes, especialmente de campesinos y asalariados urbanos. Este fenómeno contribuyó al debilitamiento progresivo del sistema feudal tradicional, al cuestionar las rentas señoriales fijas y favorecer una mayor movilidad social. Sin embargo, también hubo resistencias de las élites, que intentaron frenar estos cambios mediante leyes salariales restrictivas y mecanismos coercitivos (VALDEÓN; 1985).

El impacto social fue igualmente profundo. La peste acentuó tensiones preexistentes, generó conflictos entre grupos sociales y favoreció estallidos de violencia, tanto contra minorías como contra autoridades percibidas como incapaces de proteger a la población. El miedo, la inseguridad y la percepción de fragilidad de la vida humana transformaron las relaciones comunitarias y erosionaron las estructuras de confianza tradicionales.

Desde una perspectiva cultural y mental, surgieron nuevas actitudes ante la muerte, el sufrimiento y el sentido de la existencia. La omnipresencia de la muerte alimentó una sensibilidad marcada por la conciencia de la finitud, visible en expresiones artísticas, literarias y religiosas. Se intensificaron tanto las prácticas de piedad y penitencia como las respuestas heterodoxas, lo que reveló una crisis profunda de los marcos simbólicos heredados.

La Peste Negra, en suma, actuó como un acelerador histórico: no creó por sí sola los cambios del final de la Edad Media, pero sí los precipitó y amplificó. Su impacto contribuyó decisivamente a la transición hacia nuevas formas económicas, sociales y culturales, sentando algunas de las bases del mundo europeo moderno (VALDEÓN; 1985).

1.2.- La crisis política

La crisis política del siglo XIV representa uno de los períodos más convulsos y transformadores de la historia europea medieval. El desafío al monopolio económico, social, político e intelectual de los privilegiados creaba lentamente nuevos espacios de poder en beneficio de los reyes, así como un lugar cada vez más amplio para la burguesía. Esta transformación estructural del poder político medieval se manifestó en múltiples conflictos que sacudieron los cimientos del orden establecido durante la Plena Edad Media¹.

La crisis política de este siglo no puede entenderse aisladamente, sino en el contexto de una profunda crisis demográfica, económica y política que afectó a la mayor parte de Europa. Los factores demográficos, especialmente la Peste Negra (1348-1351) que fue la más devastadora, redujeron drásticamente la población europea, creando un contexto de inestabilidad que facilitó los conflictos políticos.

Uno de los acontecimientos más significativos de la crisis política del siglo XIV fue el enfrentamiento entre el papado y las monarquías nacientes, especialmente la francesa. La cuestión concreta que hizo entrar en conflicto al rey Felipe IV de Francia con el papa Bonifacio VIII era si los señores seculares podían establecer impuestos al clero. Este conflicto aparentemente menor desencadenó una crisis institucional sin precedentes en la Iglesia medieval².

¹ Fuente: Wikipedia. **Crisis del siglo XIV**. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Crisis_del_siglo_XIV> Acceso: 30 dic. 2025.

² Ibidem.

El papado de Aviñón (1309-1377) representó un punto de inflexión en las relaciones entre el poder temporal y espiritual. Fue el papa Juan XXII quien escogió la ciudad como su sede permanente, consolidando lo que los contemporáneos denominaron “el segundo cautiverio de Babilonia”. Durante este período, siete obispos de Roma residieron en la ciudad de Aviñón, todos ellos de origen francés y bajo la influencia directa de la monarquía francesa³.

Las consecuencias políticas de este traslado fueron profundas. Como explica Paulino Iradiel Murugarren, el hecho dominante de su pontificado fue el conflicto con el imperio germánico. El papa Juan XXII entró en conflicto directo con Luis IV de Baviera sobre la legitimidad del poder imperial, proclamando que el emperador elegido no tendría necesidad de ninguna confirmación papal para asumir el título de rey (IRADIEL; 2003).

La Guerra de los Cien Años (1337-1453) constituye el paradigma de la crisis política del siglo XIV. Eduardo III de Inglaterra pudo hacer un reclamo fuerte a la corona francesa, a través de su madre la reina Isabel. Eduardo III, al ser nieto del rey Felipe IV por vía materna, realizó un fuerte reclamo al trono francés, pero fue rechazado por normas sucesorias francesas. Esta disputa dinástica desembocó en la Guerra de los Cien Años, cambiando profundamente la historia europea. Esta disputa dinástica reveló las profundas transformaciones que estaban ocurriendo en la concepción del poder político medieval (CARTWRIGHT; 2021).

El conflicto tuvo importantes consecuencias para el desarrollo del Estado moderno. Esta Guerra fue un momento clave en la historia de Europa, ya que la forma en que los Estados europeos se organizaron para recaudar los recursos necesarios para la guerra fue el hilo conductor de la historia del continente.

Las primeras fases del conflicto fueron favorables a Inglaterra. Los franceses fueron incapaces de encontrar una respuesta a la combinación de arqueros y caballeros ingleses que peleaban a pie, sufriendo una pesada derrota en la batalla de Crécy en 1346. Sin embargo, la guerra provocó transformaciones políticas fundamentales en ambos reinos. En Inglaterra, reforzó el papel del Parlamento mientras que en Francia obligó a la monarquía a replantearse completamente la fiscalidad (CARWRIGHT; 2021).

³ Fuente: Wikipedia. **El Papado de Aviñón**. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Papado_de_Avi%C3%B1%C3%B3n> Acceso: 30 dic. 2025.

En la Península Ibérica, la crisis política del siglo XIV se manifestó con especial virulencia en la guerra civil castellana (1351-1369). La primera guerra civil castellana fue un conflicto desarrollado entre los partidarios del rey Pedro I de Castilla y los partidarios de su medio hermano Enrique de Trastámara⁴.

Este conflicto reveló las profundas tensiones entre la monarquía y la nobleza castellana. Pedro I desarrolló una política de fortalecimiento de la autoridad real frente a la alta nobleza, lo que generó una fuerte oposición nobiliaria liderada por su hermanastro bastardo. La guerra tuvo una dimensión internacional, conectándose con la Guerra de los Cien Años: la guerra civil se internacionalizó con las intervenciones de Inglaterra (en apoyo de Pedro) y Francia (de Enrique), en el contexto de la Guerra de los Cien Años.

El desenlace fue dramático: la guerra terminó con el asesinato de Pedro I y el ascenso al trono de Castilla de Enrique II. Este cambio dinástico tuvo profundas consecuencias políticas, estableciendo el precedente de que la nobleza podía cambiar dinastías cuando sus intereses se veían amenazados⁵.

Paralelamente a la guerra civil, se desarrolló otro conflicto importante: la guerra de los dos Pedros constituyó un episodio más de otra de más ancho alcance geográfico y de mayor duración, la guerra de los Cien Años. Este enfrentamiento entre Pedro I de Castilla y Pedro IV de Aragón (1356-1367) reveló las tensiones territoriales entre los principales reinos peninsulares⁶.

Como señala la historiografía reciente, por primera vez una flota castellana de tal envergadura llegaba al Mediterráneo, con lo que Castilla comenzó a tomar consciencia de su propio poderío en el mar. Esta proyección marítima castellana alteraría el equilibrio de poder en el Mediterráneo occidental.

La crisis del siglo XIV, paradójicamente, fortaleció el poder monárquico. En Francia, hubo un fortalecimiento de la identidad nacional, de su integridad y de su autoridad. Francia era ahora un reino, con súbditos y no vasallos. Esta transformación fundamental alteró la naturaleza del poder político medieval.

⁴ Fuente: Wikipedia. *Primera guerra civil castellana*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Primera_guerra_civil_castellana> Acceso: 30 dic. 2025.

⁵ Ibidem.

⁶ Fuente: Wikipedia. *La guerra de los dos Pedros*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_los_Dos_Pedros> Acceso: 30 dic. 2025.

En Inglaterra, el proceso fue diferente pero igualmente significativo. La Carta Magna (1215), la primera constitución inglesa, prohibiéndole iniciar guerras y cobrar impuestos sin la aprobación del Parlamento inglés. Esta limitación del poder real, paradójicamente, fortaleció la monarquía al darle una base institucional más sólida.

Un aspecto fundamental de la crisis política fue el ascenso del poder urbano. En las ciudades la situación no era mucho mejor. La escasez y encarecimiento de alimentos, el descenso de producción artesanal y la reducción del comercio llevaron la pobreza a muchos hogares. Sin embargo, estas dificultades llevaron a las ciudades a organizarse políticamente y reclamar mayor autonomía.

En Cataluña, por ejemplo, se vivió un enfrentamiento entre la Busca y la Biga, secciones partidarias del proteccionismo o el librecambismo, lo que revela la sofisticación política que habían alcanzado las élites urbanas. Las ciudades se convirtieron en actores políticos fundamentales, capaces de negociar con reyes y nobles en pie de igualdad.

El enfrentamiento entre la Busca y la Biga en la Barcelona del siglo XV fue un conflicto entre dos grupos urbanos con intereses distintos. La Biga, formada por las élites comerciales, defendía el librecambismo y controlaba el gobierno municipal. La Busca, integrada por artesanos y pequeños comerciantes, defendía el proteccionismo y reclamaba mayor participación política. Este conflicto fue social, económico y político, y contó con la intervención del rey Alfonso V de Aragón, que apoyó a la Busca para debilitar a la oligarquía urbana. En conjunto, muestra que las ciudades medievales eran ya actores políticos relevantes, con capacidad para organizarse, debatir modelos económicos y negociar poder con la monarquía.

Pot otro lado, la crisis política del siglo XIV significó el fin del ideal universalista medieval. Como analiza la historiografía especializada, los ataques a la forma misma de entender el papado y las relaciones entre el poder temporal y el espiritual cuestionaron los fundamentos ideológicos del orden medieval⁷.

El Concilio de Constanza (1414-1418) representó el punto culminante de esta crisis. El Concilio de Constanza, con la aprobación del decreto *Haec*

⁷ Fuente: CatholicNet. **El exilio de Aviñón**. Disponible en: <https://es.catholic.net/op/articulos/19177/cat/1050/el-exilio-de-avinon.html#modal> > Acceso: 30 dic. 2025.

Sancta, establece la supremacía del concilio sobre el papa, sentando las bases del conciliarismo. Esta teoría política revolucionaria cuestionaba la estructura jerárquica tradicional de la Iglesia⁸.

La crisis política facilitó el desarrollo de las identidades nacionales. En el contexto de la Guerra de los Cien Años, fue a su vez el resultado de un equilibrio político de poder que llevó a franceses e ingleses a definirse cada vez más en oposición al otro. Esta construcción de identidades nacionales sería fundamental para el desarrollo posterior del Estado moderno.

En suma, la crisis política del siglo XIV marcó el fin de la Edad Media y el inicio de la transición hacia la modernidad. La monarquía del Renacimiento se está gestando en la Península, gestándose con signo castellano no por videncia mística, sino por el simple empirismo de su demografía en auge.

Las transformaciones políticas del siglo XIV sentaron las bases para el desarrollo del Estado moderno, caracterizado por la centralización del poder, el desarrollo de la burocracia, la creación de ejércitos permanentes y la articulación de identidades nacionales. La crisis, aunque traumática, fue el crisol en el que se forjaron las estructuras políticas que dominarían Europa durante los siglos siguientes.

La historiografía contemporánea, como señala Paulino Iradiel, debe superar la visión catastrofista de la crisis para entender que ¿cómo es posible que la 'modernidad' haya tomado, para imponerse, la vía de un desastre económico, social, político e intelectual? La respuesta está en comprender que las crisis son momentos de transformación profunda, donde lo viejo muere y lo nuevo nace, aunque sea entre dolores de parto (IRADIEL; 2003).

1.3.- La crisis religiosa

El siglo XIV representa uno de los períodos más turbulentos y transformadores en la historia de la Iglesia y la espiritualidad cristiana en Europa. Esta época de profundas contradicciones generó tanto crisis

⁸ Fuente: Wiki Historia. **Crisis y Transformación en el Siglo XIV**: El Cisma de Occidente y el Declive del Papado de Aviñón. Disponible en: <<https://www.wikihistoria.net/crisis-y-transformacion-en-el-siglo-xiv-el-cisma-de-occidente-y-el-declive-del-papado-de-avinon/>> Acceso: 30 dic. 2025.

institucionales como renovaciones espirituales que marcarían el devenir del cristianismo occidental.

La crisis religiosa fue quizá la más determinante para el desarrollo de una nueva conciencia interior. El traslado del papado a Aviñón (1309–1377) y el posterior Cisma de Occidente (1378–1417) minaron la autoridad institucional de la Iglesia y desplazaron el centro de gravedad de la fe hacia la experiencia personal de Dios. En este contexto florecen movimientos de espiritualidad laica y afectiva, como la *devotio moderna* y las comunidades beguinas, que insisten en la atención a los movimientos interiores del alma, el discernimiento de la conciencia y la relación directa con lo divino.

La crisis religiosa del siglo XIV tiene sus raíces en el conflicto entre el poder temporal y espiritual que estalló entre el Papa Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia. Este episodio, marcó simbólicamente el fin de las pretensiones de supremacía universal del papado medieval. Como consecuencia, en 1309 el Papa francés Clemente V trasladó la sede papal a Aviñón, iniciando lo que la historiografía denomina el “papado de Aviñón” o la “cautividad babilónica”. Esta situación generó múltiples problemas. Los papas de Aviñón desarrollaron una compleja administración fiscal que gravaba a toda la cristiandad, generando resentimiento especialmente en Inglaterra y Alemania.

La crisis se agravó dramáticamente cuando, tras el regreso del Papa Gregorio XI a Roma en 1377 y su muerte al año siguiente, se produjo una doble elección papal. “*La elección de un italiano, Urbano VI, fue recibida con hostilidad por algunos cardenales, quienes consideraban que la elección había sido forzada e injusta. Este grupo de cardenales, liderados por el cardenal francés Roberto de Ginebra, se retiró de Roma y, en un acto sin precedentes, eligió a un nuevo Papa, Clemente VII, en Aviñón*”⁹.

El impacto fue devastador. Como documenta la Iglesia del Pilar, “*Europa se dividió entre quienes apoyaban al papa de Roma y quienes apoyaban al papa de Aviñón. Ambos papas se excomulgaron mutuamente y excomulgaron a sus seguidores*”¹⁰. Las divisiones políticas determinaron las obediencias religiosas: Francia, Escocia, los reinos ibéricos (excepto Portugal)

⁹ Fuente: Wikipedia. *Cisma de Occidente*. Disponible en: <[Cisma de Occidente - Wikipedia, la enciclopedia libre](#)> Acceso: 30 dic. 2025.

¹⁰ Fuente: Iglesia del Pilar. *El gran cisma: la iglesia católica dividida (1378-1417)*. Disponible en: <[El Gran Cisma: La Iglesia Católica Dividida \(1378-1417\) | Iglesia Del Pilar](#)> Acceso: 30 dic. 2025.

y Nápoles apoyaron al papa de Aviñón, mientras que Italia, Alemania, Europa Oriental e Inglaterra reconocieron al de Roma.

La situación se complicó aún más cuando el Concilio de Pisa (1409) intentó resolver el cisma deponiendo a ambos papas y eligiendo a un tercero, Alejandro V, creando así una triple división. El cisma duró 40 años durante los cuales hubo dos sedes papales, una en Aviñón y otra en Roma.

En suma, la crisis religiosa del siglo XIV produjo transformaciones fundamentales en el cristianismo occidental:

1. **Crisis de autoridad**: el papado de Aviñón y el Gran Cisma minaron irreversiblemente las pretensiones de supremacía universal del papado medieval.
2. **Pluralismo religioso**: los movimientos heréticos y reformadores cuestionaron el monopolio doctrinal de la Iglesia institucional, preparando el camino para la Reforma protestante.
3. **Interiorización de la fe**: tanto la mística renana como la devotio moderna promovieron una religiosidad más personal e íntima, menos dependiente de las mediaciones institucionales.
4. **Transformación de la religiosidad popular**: la peste y las crisis sociales generaron nuevas formas de devoción centradas en la Pasión de Cristo y la preparación para la muerte.
5. **Debate sobre la estructura eclesiástica**: el conciliarismo, aunque finalmente derrotado, planteó cuestiones fundamentales sobre la naturaleza del gobierno eclesiástico que resonarían en siglos posteriores.

1.4.- Cambios culturales, filosóficos y artísticos

La crisis del siglo XIV no fue simplemente un período de declive, sino un momento de profunda transformación estructural. La Gran Hambruna de 1315-1317 y la Peste Negra de 1347-1351 redujeron potencialmente la población europea a la mitad o más cuando el Período Cálido Medieval¹¹ llegó a su fin y comenzó el primer siglo de la Pequeña Edad del Hielo¹². Esta catástrofe demográfica, lejos de paralizar el desarrollo cultural, actuó como catalizador de cambios fundamentales en la mentalidad europea.

En España, en el siglo XIV se rompe el precario equilibrio de todos estos elementos y se produce una crisis, que es general en toda Europa. Esta crisis del siglo XIV se considera, desde el punto de vista historiográfico, como la muerte de la Edad Media y el surgimiento de los Estados modernos. La península ibérica experimentó transformaciones particulares, donde el antijudaísmo comienza a calar en la sociedad española, sucediéndose episodios violentos, mientras que paradójicamente Granada tenía un comercio floreciente, controlado casi exclusivamente por genoveses. Su economía se basaba en el cultivo de plantas no alimenticias, pero de gran valor comercial¹³.

El siglo XIV presenció el colapso de las grandes síntesis escolásticas medievales. La filosofía experimentó una transformación radical con las figuras de Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, que iniciaron toda una revolución intelectual significando la ruptura entre la fe y la razón necesaria para permitir la independización de la filosofía y la ciencia.

Frente a la crisis institucional de la Iglesia y el colapso de las certezas escolásticas, el siglo XIV vio florecer una intensa vida mística que buscaba una relación más directa e íntima con lo divino. En las historias de la lengua y

¹¹ El Período Cálido Medieval (aprox. 950–1250 d.C.) fue una fase de clima relativamente más templado, especialmente en Europa y el Atlántico Norte, que favoreció la expansión agrícola y el crecimiento demográfico; no fue un fenómeno global uniforme y tuvo causas naturales, precediendo a la posterior Pequeña Edad de Hielo.

¹² La Pequeña Edad de Hielo (aprox. siglos XIV–XIX) fue un periodo de enfriamiento climático relativo, especialmente en Europa y el Atlántico Norte, caracterizado por inviernos más duros, malas cosechas y crisis demográficas, causado por factores naturales como la baja actividad solar y el aumento del vulcanismo.

¹³ Fuente: Wikipedia. *Baja Edad Media de la península ibérica*. Disponible en: <[Baja Edad Media de la península ibérica - Wikipedia, la enciclopedia libre](#)> Acceso: 30 dic. 2025.

literatura alemanas el siglo XIV se destaca en primer término como la centuria de un poderoso movimiento místico cuyos representantes más insignes son el Maestro Eckhart y sus discípulos Tauler y Heinrich Seuse.

Paralelamente, surgieron movimientos populares de espiritualidad como los flagelantes, el de los begardos y “los hermanos y hermanas del espíritu libre”. Estos tres movimientos representan diferentes respuestas a la crisis espiritual del siglo XIV. Los flagelantes buscaron la salvación a través del sufrimiento físico público; los begardos y beguinas intentaron crear una forma intermedia de vida religiosa entre el mundo secular y el monástico; mientras que los Hermanos del Espíritu Libre llevaron el misticismo hasta sus últimas consecuencias antinomianas. Estos Hermanos desarrollaron una forma de misticismo tan radical que cuestionaba —o incluso rechazaba— las normas morales y religiosas establecidas. “Antinomiano” quiere decir literalmente “contra la ley”. En este contexto, implica la idea de que una persona que ha alcanzado una unión total con lo divino ya no necesita obedecer normas externas (como las leyes de la Iglesia o los mandamientos), porque actúa desde una libertad espiritual absoluta. Algunos de estos grupos de Hermanos sostenían que, al alcanzar ese estado de perfección interior, el bien y el mal dejaban de aplicarse de forma convencional, lo que los hizo muy controvertidos y perseguidos en la Edad Media. Todos ellos, fueron finalmente condenados por la Iglesia, pero su existencia refleja las profundas tensiones espirituales y sociales de una época en transformación, donde la autoridad tradicional de la Iglesia era cuestionada y nuevas formas de espiritualidad buscaban expresión fuera de los canales institucionales establecidos.

Desde el punto de vista cultural y filosófico, el siglo XIV asiste a la crisis de la escolástica clásica y al auge del nominalismo, que pone en primer plano la singularidad del individuo frente a los universales. Este giro intelectual refuerza una concepción más reflexiva y autorreferencial de la conciencia, entendida como experiencia inmediata del yo. En este horizonte se sitúa la influencia de Guillermo de Ockham, cuya insistencia en la libertad divina y humana contribuye indirectamente a una comprensión más autónoma del sujeto moral.

En el plano artístico, el tránsito del gótico pleno al gótico tardío manifiesta también una intensificación de la subjetividad. La representación del dolor, de la compasión y de la humanidad de Cristo y de María introduce una dimensión emocional y empática que interpela directamente a la conciencia del espectador. El arte se convierte así en un medio pedagógico para la interiorización de la fe y la autoobservación moral.

En este contexto general emergen figuras clave —hombres y mujeres— cuyas obras constituyen aportaciones decisivas a la historia de la conciencia desde la filosofía y la espiritualidad. Entre los autores destaca Meister Eckhart, cuya reflexión sobre el *fondo del alma* (*Seelengrund*) propone una conciencia radicalmente interior, silenciosa y unificada, más allá de las imágenes. Sus sermones y tratados influyeron profundamente en la mística posterior.

Junto a él, Juan Taulero desarrolla una espiritualidad centrada en la vigilancia de la conciencia cotidiana y en la transformación interior a través de la experiencia vivida, mientras que Enrique Suso profundiza en la dimensión afectiva y autobiográfica de la conciencia espiritual.

De especial relevancia son las voces femeninas, de las que ya hemos dado cuenta en el volumen anterior (vol. 7) cuya autoridad se funda explícitamente en la experiencia interior. Hadewijch de Amberes concibe la conciencia como un espacio dinámico de deseo, amor y conocimiento de Dios, articulado en un lenguaje simbólico de gran densidad psicológica. Beatriz de Nazaret, en *Los siete modos de amor*, ofrece una fenomenología espiritual de los estados de la conciencia amorosa.

En Italia, Catalina de Siena introduce una poderosa reflexión sobre la conciencia moral y política, entendida como responsabilidad personal ante Dios y la comunidad. Su *Diálogo* y sus *Cartas* muestran una conciencia unificada, capaz de integrar interioridad, acción y discernimiento ético.

En el ámbito hispánico, aunque el desarrollo místico se intensificará en los siglos posteriores, el siglo XIV sienta las bases de una espiritualidad introspectiva que cristalizará más tarde. Autores como Ramon Llull, activo desde finales del siglo XIII pero influyente durante el XIV, proponen una articulación original entre razón, fe y experiencia interior, con claras implicaciones para la comprensión de la conciencia como facultad orientada al conocimiento y al amor.

En conjunto, el siglo XIV puede entenderse como un laboratorio histórico de la conciencia moderna. La experiencia de la crisis obligó a mirar hacia dentro, a interrogar el sentido del sufrimiento, la libertad y la responsabilidad personal. Lejos de ser un simple interludio entre la Edad Media y el Renacimiento, este siglo constituye un momento fundacional para la historia europea de la interioridad, la autoconciencia moral y la espiritualidad experiencial, cuyas resonancias alcanzan de lleno a las concepciones contemporáneas de la conciencia.

2.- Maestro Eckhart (1260 – 1328)

«...Decimos con frecuencia que Dios nace en el alma; pero si ese nacimiento no se realiza también en mí, ¿de qué me sirve? Lo esencial es que Dios nazca en mí y que yo sea hijo suyo. Ese nacimiento ocurre cuando el alma se vuelve hacia su propio fondo y allí encuentra a Dios presente...»

Tratados y sermones, 1983

«...Un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene (...) Si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como cuando todavía no era. (...) Os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres (...) Tan quieto y vacío debe hallarse el hombre que no sepa nada ni conozca que Dios actúa en él, y así el hombre puede poseer la pobreza. (...) Quien quiera ser pobre de espíritu debe serlo en todo su saber propio, de forma que no sepa de nada, ni de Dios ni de las criaturas ni de sí mismo (...) Dios no intenta que el hombre tenga un lugar reservado para que Dios actúe en él, ya que la verdadera pobreza de espíritu requiere que el hombre se vacíe de Dios y de todas sus obras. Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios (...) Estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios...»

El fruto de la nada, 2001

Hay figuras en la historia del pensamiento que, nacidas en un tiempo lejano, hablan con una lucidez sorprendente al corazón del presente. Maestro Eckhart —el gran místico dominico del siglo XIV— es, sin duda alguna, una de ellas. Sus escritos, sus sermones y sus tratados constituyen uno de los intentos más audaces y penetrantes de la tradición occidental por comprender qué es la conciencia, cómo se despliega en profundidad y de qué manera puede el ser humano alcanzar su plenitud más radical. Que un pensador del Medievo pueda dialogar con la neurociencia contemporánea, con la psicología transpersonal, con la filosofía de la mente o con la física cuántica no es un anacronismo caprichoso: es el signo de que sus intuiciones tocaron algo

verdadero y duradero sobre la naturaleza del ser humano y de la realidad (MCGINN, 2001).

En el marco del proyecto de *Educación Transdisciplinar y de la Conciencia* en el que venimos trabajando, la figura de Eckhart ocupa un lugar de extraordinaria relevancia. Su propuesta no es, en sentido estricto, una doctrina filosófica sistemática al modo escolástico, sino una experiencia articulada de la conciencia, una fenomenología de la interioridad más profunda. Para Eckhart, la conciencia no es una función cerebral ni un epifenómeno del cuerpo: es el lugar donde el ser humano toca lo Absoluto, donde el *fondo del alma* (*Seelengrund*) converge con el *fondo de Dios* (*Gottesgrund*). Esta visión radical no solo enriquece el debate filosófico y teológico sobre la naturaleza de la conciencia, sino que ofrece un camino pedagógico transformador, un modo de educar orientado hacia el despertar interior, hacia la liberación de lo superfluo y hacia la realización de la dignidad más profunda del ser humano (VEGA, 2006).

Además, su influencia ha sido enorme y continúa siendo fecunda: desde los grandes místicos renanos que le sucedieron —Tauler, Suso, Ruysbroeck— hasta Hegel, Schopenhauer, Heidegger, Simone Weil, Thomas Merton, Willigis Jäger o el teólogo de la liberación Leonardo Boff, todos han bebido, de un modo u otro, en las aguas de su pensamiento. Estudiar a Eckhart es, por tanto, adentrarse en una de las venas más ricas y menos exploradas del pensamiento sobre la conciencia en la tradición occidental.

2.1.- Apuntes biográficos

Johannes Eckhart nació hacia el año 1260 en Hochheim, una pequeña localidad de Turingia, en el corazón de lo que hoy es Alemania central. El siglo XIII que vio nacer a Eckhart era un tiempo de extraordinaria efervescencia intelectual: las grandes universidades europeas —París, Oxford, Bolonia— estaban en pleno apogeo; la escolástica alcanzaba su cénit con Alberto Magno y Tomás de Aquino; el movimiento franciscano difundía una espiritualidad de la pobreza y la ternura; y las *beguin*s —mujeres laicas de vida espiritual intensa— florecían en los Países Bajos y el Rin, produciendo figuras extraordinarias como Hadewijch de Amberes o Marguerite Porete, cuya influencia sobre Eckhart ha sido documentada por la investigación moderna (MCGINN, 2006).

Era también un tiempo de tensiones: la Iglesia ejercía un poder enorme, pero lo hacía en medio de conflictos doctrinales, persecuciones de

movimientos considerados heterodoxos y una creciente demanda espiritual de los laicos que los canales institucionales no siempre podían satisfacer. En este contexto nace y se desarrolla la figura de Eckhart, que vivirá desde dentro de la institución —como dominico, como maestro universitario, como prior y provincial— mientras cultiva una vida interior que desborda, en muchos momentos, los marcos oficiales (TRUSEN, 1988).

2.1.1.- Fraile dominico y maestro universitario

A una edad que los historiadores no han podido precisar con exactitud, el joven Eckhart ingresó en la Orden de los Predicadores, fundada por Santo Domingo de Guzmán¹⁴ en 1216. Los dominicos representaban en aquella época la vanguardia intelectual de la Iglesia: comprometidos con la predicación popular pero también con el rigor teológico, combinaban la vida contemplativa con la acción apostólica y el estudio filosófico. Fue en ese ambiente donde Eckhart aprendió a combinar la especulación metafísica con el ardor del predicador y la serenidad del contemplativo (MCGINN, 2006).

Estudió filosofía y teología en Colonia, donde todavía perduraba la impronta de Alberto Magno¹⁵, el gran *doctor universalis* que había introducido el pensamiento aristotélico en el ámbito cristiano. Más tarde, fue enviado a París, entonces el mayor centro intelectual de Europa, para completar su formación. En la Universidad de París obtuvo el grado de

¹⁴ **Santo Domingo de Guzmán** (c. 1170–1221) nació en Caleruega (Burgos, Castilla). Procedía de una familia noble; su madre, Juana de Aza, es también venerada como beata. Estudió en Palencia, donde se formó en artes y teología, destacando por su inclinación al estudio y la vida religiosa. En su trayectoria inicial fue canónigo regular en Osma. Acompañando al obispo Diego de Osma en misiones por el sur de Francia, entró en contacto con la herejía albigense (cátara), lo que marcó decisivamente su vocación: respondió promoviendo la predicación itinerante, el debate teológico y el ejemplo de vida austera frente a las doctrinas heréticas. Su obra principal fue la fundación, en 1216, de la **Orden de Predicadores (dominicos)**, aprobada por el papa Honorio III. Esta orden combinó vida comunitaria, pobreza relativa y una fuerte dedicación al estudio como instrumento para la predicación eficaz. Bajo su impulso, los dominicos se expandieron rápidamente por Europa, estableciendo centros de enseñanza vinculados a las primeras universidades. Murió en Bolonia en 1221. Fue canonizado en 1234. Su legado se asocia al fortalecimiento de la teología escolástica y a la institucionalización de la predicación intelectual dentro de la Iglesia medieval.

¹⁵ **Alberto Magno** (c. 1200–1280) fue un fraile dominico, teólogo y filósofo alemán, nacido probablemente en Lauingen. Estudió y enseñó en París y Colonia, y fue maestro de Tomás de Aquino. Destacó por su intento de integrar de manera sistemática el pensamiento de Aristóteles en la teología cristiana, contribuyendo decisivamente al desarrollo de la escolástica. Además de su obra filosófica y teológica, mostró un notable interés por las ciencias naturales (botánica, zoología, mineralogía), lo que le valió el sobrenombre de *Doctor Universalis*. Fue obispo de Ratisbona por un breve periodo y más tarde regresó a la vida académica. Fue canonizado en 1931 y es considerado patrono de los científicos.

Maestro en Teología, título del que derivaría el apelativo con que la historia le recuerda: *Meister Eckhart*, Maestro Eckhart. Fue lector en el *Studium generale* de Erfurt y prior del convento dominico de la misma ciudad, cargo que compaginó con sus obligaciones académicas e intelectuales (COLLEDGE; MCGINN, 1981).

Entre 1302 y 1303 ocupó la cátedra de teología en París reservada a los maestros extranjeros, un honor extraordinario que muy pocos alcanzaron dos veces —Eckhart lo consiguió, siendo la segunda vez entre 1311 y 1313—. Esta doble estancia parisina le sitúa entre los más importantes teólogos de su época. Durante esos años redactó algunas de sus obras latinas más importantes: el *Opus tripartitum* —un proyecto monumental de comentarios bíblicos, tratados y cuestiones disputadas que lamentablemente quedó incompleto— y los comentarios al Evangelio de Juan y al libro del Éxodo, donde desplegó su metafísica más elaborada (MCGINN, 2001).

2.1.2.- Prior, provincial y predicador del pueblo

Eckhart no fue solo un académico encerrado en su celda o en el aula universitaria. Ejerció cargos de gobierno dentro de su Orden que le llevaron a recorrer territorios extensos y a estar en contacto con comunidades muy diversas. Fue prior provincial de Sajonia (1303-1311) y vicario general de Bohemia (1307), donde reorganizó la vida de los conventos con notable energía administrativa (TRUSEN, 1988). Esta experiencia de gobierno le puso en contacto directo con las comunidades de beguinas y los movimientos espirituales laicos de la región renana, cuyas inquietudes espirituales marcarían profundamente su predicación posterior.

Desde la segunda década del siglo XIV, Eckhart ejerció una intensa actividad predicadora en Colonia, Estrasburgo y otras ciudades del Rin. Sus sermones en alemán vernáculo —las *Predigten*— son documentos de una originalidad extraordinaria: dirigidos a las comunidades de monjas y beguinas, pero también a los laicos cultos de las ciudades, combinan la profundidad filosófica con la cercanía comunicativa, el rigor teológico con la imagen poética (ECKHART, 1983; VEGA, 2011).

2.1.3.- El proceso inquisitorial y la condena póstuma

El proceso que se abrió contra el Maestro Eckhart en los últimos años de su vida constituye uno de los episodios más complejos, dramáticos y reveladores de toda la historia de la teología medieval. Su comprensión no

puede reducirse a un simple conflicto doctrinal: es el punto de intersección de una época entera, con sus tensiones políticas, sus luchas de poder eclesiástico, sus miedos colectivos ante la heterodoxia y, al mismo tiempo, su incapacidad para comprender un pensamiento que desbordaba ampliamente las categorías disponibles (TRUSEN, 1988).

Para entender por qué Eckhart fue procesado hay que mirar más allá de su pensamiento. La Europa de la segunda década del siglo XIV vivía bajo la tensión de un conflicto gravísimo entre el Papa Juan XXII, residente en Aviñón, y el emperador Luis de Baviera, que disputaba la legitimidad de su coronación imperial. El arzobispo de Colonia, Enrique II de Virneburg, era uno de los más firmes aliados del Papa en territorio alemán frente al bávaro, y actuaba en un momento en que la Iglesia necesitaba demostrar su autoridad doctrinal con especial firmeza (TRUSEN, 1988). Al mismo tiempo, el arzobispo venía desarrollando una campaña sistemática de represión contra las beguinas, los begardos y los llamados Hermanos del Libre Espíritu, movimientos espirituales laicos que Roma consideraba peligrosamente heterodoxos. Eckhart, que predicaba a esas mismas comunidades con un lenguaje místico de enorme audacia, era inevitablemente sospechoso de connivencia ideológica con ellos, aunque su formación y su vida eran las de un teólogo universitario de primer orden (MCGINN, 2001).

2.1.3.1.- El primer proceso en Colonia (1325-1327)



Ilustración 1 Imagen de Maestro Eckhart recreada por IA (ChatGPT, 2026) en base a una estatua reconocida en Colonia

Las sospechas sobre la ortodoxia de Eckhart comenzaron a hacerse escuchar hacia 1325. Nicolás de Estrasburgo, nombrado Visitador Pontificio de la Orden dominica en Teutonia, inició internamente una investigación sobre Eckhart con la intención de protegerle —al tratarse de un dominico, prefería que el caso quedara en manos de la Orden y no del arzobispo—, y el resultado fue una declaración de inocencia. Pero Enrique de Virneburg, que no aceptó ese veredicto, promovió su propio proceso en 1326 a partir de una denuncia presentada por dos frailes dominicos —Hermann de Summo y Guillermo de Nidecke—, quienes elaboraron listas de proposiciones supuestamente heréticas extraídas de las obras de Eckhart. La primera comisión

inquisitorial, formada por un canónigo y un padre dominico, declaró sospechosas de herejía 49 proposiciones tomadas principalmente del *Liber benedictus* (TRUSEN, 1988; MCGINN, 2001).

Eckhart se defendió indicando que varias de esas proposiciones no correspondían a su pensamiento, explicando su postura sobre las restantes y excusándose del énfasis dado a algunas expresiones que podían ser malinterpretadas. Además, hizo hincapié en la incompetencia del tribunal, debido al privilegio de exención del que gozaba la Orden de Predicadores. La comisión, sin considerar adecuadamente su defensa, amplió a 59 las proposiciones condenables, esta vez tomadas también de sermones pronunciados en lengua vulgar alemana. Ante esta segunda acusación, Eckhart volvió a defenderse del mismo modo, aunque esta vez acusó de «indoctos, ignorantes, tarados y burdos» a sus acusadores, añadiendo que se dedicaban a condenar lo que no alcanzaban a entender.

Este documento de defensa, conocido como el *Rechtfertigungsschrift*, es un texto de notable dignidad intelectual. En él Eckhart no solo refuta las acusaciones técnicas, sino que reivindica la libertad de la predicación mística frente a lecturas literalistas que descontextualizan el lenguaje espiritual (TRUSEN, 1988). Con sarcasmo no exento de valentía, señaló que sus acusadores estaban condenando, indirectamente, a Cicerón, Orígenes, Tomás de Aquino y otros Padres de la Iglesia cuyos textos contenían formulaciones igualmente arriesgadas si se leían fuera de contexto (COLLEDGE; MCGINN, 1981).

2.1.3.2.- La defensa pública del 13 de febrero de 1327

El momento más solemne y revelador del proceso fue la defensa pública que Eckhart protagonizó el 13 de febrero de 1327 en la iglesia de los dominicos de Colonia. Ante el pueblo reunido, pronunció en latín y tradujo él mismo al alemán una declaración de ortodoxia en la que afirmaba con firmeza su fidelidad a la Iglesia y su rechazo de todo error, pero sin renunciar a la verdad interior de su enseñanza. En 1329, la bula papal reconoció que el fraile se había retractado de sus errores, aunque el texto de la bula no lo calificó expresamente como hereje. Esta distinción es crucial: la condena recayó sobre proposiciones extraídas de sus obras, no sobre su persona, lo que deja abierta la puerta para una lectura más matizada de todo el proceso (TRUSEN, 1988).

Eckhart apeló al Papa Juan XXII en Aviñón, una decisión que denota tanto su convicción de inocencia como su respeto por la autoridad suprema de la Iglesia. El tribunal de Colonia rechazó su apelación el 22 de febrero de 1327, pero el proceso se trasladó a la corte pontificia de Aviñón, donde una comisión de teólogos redactó lo que se conoce como el *Votum Avenionense*: un dictamen sobre 28 proposiciones extraídas de su obra. De las 150 tesis inicialmente señaladas como heréticas, permanecieron vigentes veintiocho, número elevado en cualquier caso pues comprenden toda la obra y el pensamiento de Eckhart (TRUSEN, 1988; COLLEDGE; MCGINN, 1981).

2.1.3.3.- La muerte en Aviñón y la bula *In agro dominico*

Eckhart falleció en Aviñón presumiblemente el 28 de enero de 1328, antes de conocer la sentencia definitiva. Su muerte no detuvo el proceso: el 27 de marzo de 1329, el Papa Juan XXII promulgó la bula *In agro dominico*, que constituye la condena formal y cuyo texto presenta, sin embargo, matices importantes que la investigación histórica posterior ha sabido valorar. El texto papal enumera y expone 26 proposiciones tomadas de los escritos de Eckhart y a continuación otras dos que habría predicado. Las primeras quince

proposiciones y las dos últimas «contienen errores y la mancha de la herejía»; en cambio los restantes artículos serían «peligrosos en la expresión, muy temerarios y sospechosos de herejía, aun cuando, mediante muchas aclaraciones y explicaciones, pueden recibir o tener un sentido católico» (TRUSEN, 1988).

Significativamente, la lectura reposada de estos textos muestra que la condena no era tanto a su labor como teólogo, sino como predicador en lengua vernácula, es decir, al supuesto peligro que predicaciones de un nivel teológico y filosófico tan elevado representaba en las mentes, quizás poco preparadas, de sus oyentes. Esto explica también que la condena se haya hecho pública y efectiva solo en la arquidiócesis de Colonia. Fuera de ese ámbito, la bula no se publicó, lo que limitó notablemente su alcance real y permitió que la influencia de Eckhart continuara extendiéndose por otros territorios (MCGINN, 2001).

2.1.3.4.- Implicaciones teológicas: lo que realmente se condenó

Las proposiciones condenadas por la bula giran en torno a varios ejes que la teología posterior ha revisado críticamente. Entre ellas se contaban afirmaciones como la eternidad de la generación del Hijo en relación con la creación del mundo, la idea de la unión del alma con la Deidad que trasciende toda voluntad creada, la llamada «transubstanciación» mística del creyente en Dios, y la doctrina de la pobreza espiritual absoluta que implicaba vaciarse incluso del deseo de Dios (COLLEDGE; MCGINN, 1981; WACKERNAGEL, 1991). En todos estos casos, lo que la comisión teológica interpretaba como panteísmo o quietismo era, en rigor, una formulación paradójica y límite de experiencias espirituales genuinas, articuladas en un lenguaje que transgredía deliberadamente las categorías escolásticas ordinarias para apuntar hacia lo inefable. La condena, en gran medida, fue la condena de un lenguaje, no de una experiencia (SCHÜRMAN, 1978; MCGINN, 2001).

2.1.3.5.- Discípulos e irradiación

La condena de la bula *In agro dominico* no logró lo que pretendía: extinguir la influencia del pensamiento eckhartiano. Al contrario, su irradiación continuó a través de varias vías que la investigación histórica ha documentado con precisión. Sus discípulos más directos, Juan Tauler (1300-1361) y Enrique Suso (1295-1366), asumieron el legado de su maestro con cautela y prudencia terminológica, adaptando su vocabulario para evitar la acusación de herejía, pero preservando lo esencial de su visión mística. Enrique Suso redactó su *Libro de la Verdad* teniendo como trasfondo la incompreensión de las tesis más llamativas de su maestro, condenadas por la

bula, lo que convirtió ese texto en una defensa indirecta y una reelaboración del pensamiento de Eckart.

Más allá de sus discípulos inmediatos, la influencia de Eckhart se extendió hacia el gran místico flamenco Jan van Ruusbroec, hacia la corriente de los Amigos de Dios del siglo XIV, hacia Nicolás de Cusa en el siglo XV — quien conoció directamente sus obras— y, siglos más tarde, hacia los grandes idealistas alemanes como Hegel y Schopenhauer. En España, San Juan de la Cruz y la mística castellana del siglo XVI recibieron, por vías diversas, impulsos que tenían resonancias eckhartianas, especialmente en la doctrina del vaciamiento interior y de la noche oscura del alma (HAAS, 2000; VEGA, 2011). Y en el siglo XX, tanto Heidegger —con su recuperación del concepto de *Gelassenheit*¹⁶— como Carl Gustav Jung —con su interés por el Sí-mismo profundo—, como Thomas Merton y Willigis Jäger en el ámbito de la espiritualidad comparada, han reconocido en Eckhart un interlocutor privilegiado e ineludible (CAPUTO, 1986; JÄGER, 1999).

2.1.3.6.- La rehabilitación contemporánea

El debate sobre la ortodoxia de Eckhart no se cerró con la bula de 1329. Desde el capítulo general de la Orden de Predicadores del año 1980 se comenzaron diversas iniciativas con el fin de lograr la rehabilitación del Maestro Eckhart. En 1992, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger (posteriormente papa Benedicto XVI), recibió una solicitud formal por parte de los dominicos para que dicho órgano levantara la condena contra Eckhart. El clima espiritual de marcado interés por la unión con Dios, junto con los intereses políticos que se mezclaron con las cuestiones religiosas en el siglo XIV, tiñeron de sospecha una obra que la investigación posterior ha demostrado fundamentalmente ortodoxa (TRUSEN, 1988; COLLEDGE; MCGINN, 1981).

Hoy, la gran mayoría de los medievalistas y teólogos especializados — entre ellos Bernard McGinn, Edmund Colledge y Reiner Schürmann— coinciden en que Eckhart fue víctima de una lectura descontextualizada, de una época que no podía o no quería distinguir entre panteísmo y la audaz experiencia de unidad que él describía, y de unas circunstancias políticas que

¹⁶ *Gelassenheit* designa en la tradición mística alemana una actitud de desapego o abandono interior mediante la cual el sujeto renuncia a la voluntad propia para dejar que la verdad o lo divino se manifiesten en el fondo del alma; el término fue usado por Eckhart y posteriormente reinterpretado filosóficamente por Heidegger como “serenidad” o “dejar-ser”.

convirtieron su caso en un instrumento de afirmación de la autoridad pontificia (MCGINN, 2001; TRUSEN, 1988; COLLEDGE; MCGINN, 1981).

El proceso inquisitorial contra el Maestro Eckhart es, en definitiva, el proceso contra los límites del lenguaje místico en una institución que, por vocación y por necesidad histórica, necesitaba normas y fronteras. Que la llama de su pensamiento haya sobrevivido durante siglos a esa condena, y que hoy sea reconocido como uno de los grandes espíritus de la tradición occidental, es quizás la mejor demostración de que lo que en él fue procesado era, sencillamente, demasiado hondo para ser juzgado por los instrumentos ordinarios de su tiempo.

2.1.4.- Neoplatonismo, escolástica y mística renana

El Maestro Eckhart no surgió de la nada. Su pensamiento es el resultado de una síntesis extraordinariamente rica y personal de al menos tres grandes tradiciones intelectuales que confluyen en él con una intensidad y una originalidad que ninguno de sus contemporáneos igualó. Comprender esas tres corrientes —el neoplatonismo, la escolástica dominica y la mística femenina renana— es condición indispensable para entender tanto la grandeza de su propuesta como el escándalo que produjo en su propia época (MCGINN, 2001; HAAS, 2000).

2.1.4.1.- La herencia neoplatónica

La primera y quizás más determinante de esas corrientes es la tradición neoplatónica, que llega a Eckhart por vías diversas y que impregna su pensamiento de manera tan profunda que algunos estudiosos le han calificado de «neoplatónico cristiano» antes que de tomista en sentido estricto (HAAS, 2000; SCHÜRMAN, 1978). El neoplatonismo es la gran tradición filosófica que arranca de Plotino (205-270) y que, a través de Porfirio, Jámblico y sobre todo Proclo (412-485), desarrolló una visión de la realidad radicalmente unitaria: todo emana del Uno —lo absoluto sin predicado, sin nombre, sin determinación— y todo tiende a retornar a ese Uno en un movimiento circular de salida y retorno que los griegos llamaban *exitus* y *reditus* (COLLEDGE; MCGINN, 1981).

Esta estructura de emanación y retorno es el esqueleto invisible sobre el que Eckhart construye toda su teología mística. Su distinción entre Dios (*Gott*) y la Deidad (*Gottheit*), entre el Dios personal que se relaciona con las criaturas y el Abismo sin fondo que precede a toda relación y a toda determinación, es directamente deudora de la distinción neoplatónica entre el Uno absoluto y

sus manifestaciones. Y su doctrina del fondo del alma (*Seelengrund*) como el punto donde el ser humano es idéntico a Dios tiene su raíz última en la doctrina plotiniana de que el alma, en su parte más alta, nunca ha abandonado del todo el Uno del que procede (MCGINN, 2001; WACKERNAGEL, 1991).

La mediación más decisiva del neoplatonismo hacia Eckhart se produce a través del Pseudo-Dionisio Areopagita, el misterioso teólogo siríaco de los siglos V-VI cuyas obras fueron durante siglos consideradas casi de valor apostólico. El Pseudo-Dionisio fue el gran articulador de la teología negativa o apofática en el cristianismo: la doctrina según la cual Dios trasciende toda afirmación y toda negación, de modo que el único acceso a su misterio es el silencio y el vaciamiento de todas las imágenes (HAAS, 2000). Esta teología apofática es el nervio central del pensamiento eckhartiano: cuando Eckhart afirma que Dios no es ni ser, ni bondad, ni verdad —porque es infinitamente más que todo eso—, está hablando el lenguaje del Pseudo-Dionisio (MCGINN, 2001; VEGA, 2011).

Junto al Pseudo-Dionisio, Eckhart bebió también del neoplatonismo a través de Juan Escoto Eriúgena (siglo IX), el filósofo irlandés que había traducido y comentado al Pseudo-Dionisio en latín y que había desarrollado una metafísica del retorno de toda criatura a Dios de una audacia que prefigura en muchos aspectos la del propio Eckhart. Y a través del *Liber de Causis* —una compilación de textos de Proclo que la Edad Media atribuyó erróneamente a Aristóteles—, Eckhart asimiló el principio de que «lo primero es rico por sí mismo», es decir, que el principio absoluto da sin recibir, derrama sin vaciarse, actúa sin ser afectado (COLLEDGE; MCGINN, 1981). Este principio neoplatónico está en la base de su concepto de la acción sin por qué y de la vida gratuita que caracteriza al hombre que ha alcanzado la pobreza espiritual perfecta.

2.1.4.2.- La escolástica dominica

La segunda gran corriente que nutre el pensamiento de Eckhart es la escolástica de su propia Orden, la de los dominicos, y en particular la herencia de sus dos grandes maestros: Alberto Magno y Tomás de Aquino. Pero la relación de Eckhart con esa herencia es mucho más compleja y creativa de lo que habitualmente se ha presentado (MCGINN, 2001).

Alberto Magno (1200-1280), el gran «*doctor universalis*» que había establecido el Studium dominico de Colonia y que había introducido en el mundo cristiano no solo el pensamiento aristotélico sino también las tradiciones neoplatónicas del Pseudo-Dionisio y del *Liber de Causis*, fue la

figura intelectual que marcó el ambiente de Colonia en el que Eckhart se formó. Alberto había abierto el camino a una síntesis audaz entre especulación filosófica y experiencia mística que Eckhart llevaría mucho más lejos (HAAS, 2000). En el Studium colonense donde Eckhart estudió y enseñó, el clima intelectual estaba marcado por la tensión entre los tomistas y los que seguían más fielmente la línea neoplatónica de Alberto, encarnada en figuras como Dietrich de Freiberg, colega dominico de Eckhart que había profundizado en los elementos neoplatónicos albertinos en abierta controversia con el tomismo (MCGINN, 2001).

La relación de Eckhart con Tomás de Aquino (1225-1274) ha sido objeto de un debate académico intenso y aún abierto. Lo que la investigación contemporánea ha establecido con claridad es que Eckhart conocía profundamente la obra de Tomás de Aquino y que se apoyó en ella sistemáticamente, pero la usó con una libertad y una radicalidad que el propio Tomás no habría reconocido como suya (COLLEDGE; MCGINN, 1981). En su defensa ante los inquisidores de Colonia, el propio Eckhart invocó a Tomás como precedente y como aval de sus posiciones metafísicas. Un estudio reciente de la investigadora Silvia Bara Bancel ha subrayado que Eckhart empleó los mismos ingredientes conceptuales que Tomás —la doctrina del ser como *esse* puro, la primacía del intelecto sobre la voluntad, la analogía del ser— pero los tensó «hasta hacerlos desbordar, para manifestar su fecundidad espiritual» (BARA BANCEL, 2022; MCGINN, 2001; HAAS, 2000).

Esta relación creativa y tensa con la escolástica explica uno de los rasgos más característicos del estilo de Eckhart: la combinación de un vocabulario técnico-filosófico de gran precisión con formulaciones paradójicas y límite que desbordan ese vocabulario. Eckhart no abandonó la escolástica: la utilizó como un instrumento al servicio de una experiencia que la trascendía. Y fue precisamente esa tensión —entre el rigor del maestro universitario y la audacia del predicador místico— lo que produjo el escándalo doctrinal que acabó con su proceso inquisitorial (TRUSEN, 1988; SCHÜRMAN, 1978).

2.1.4.3.- La mística femenina renana

La tercera corriente, quizás la menos conocida, pero en muchos aspectos la más viva y la más decisiva para la formación del Eckhart predicador, es la de la gran mística femenina que floreció en los territorios renanos durante el siglo XIII. Como ya señalamos en el volumen anterior, las místicas y beguinas habían desarrollado en ese período una espiritualidad de una profundidad y de una originalidad extraordinarias, expresada en obras escritas en lengua

vernáculos que circulaban ampliamente entre las comunidades del Rin y sus afluentes

Las tres figuras más importantes de esa tradición, todas ellas anteriores o contemporáneas a Eckhart, fueron Hadewijch de Amberes (siglo XIII), Matilde de Magdeburgo (h. 1207-1282) y Marguerite Porete (h. 1250-1310). Hadewijch desarrolló una mística del amor (*minne*) de una intensidad poética sin par, describiendo la relación del alma con Dios en el lenguaje del amor cortés trovadoresco y elaborando una doctrina de la unión amorosa que anticipa, en el plano de la experiencia vivida, muchas de las formulaciones especulativas de Eckhart (MCGINN, 2006). Matilde de Magdeburgo, en su obra *La luz que fluye de la divinidad*, combinó el lenguaje del amor cortés con una teología del vaciamiento y del encuentro con Dios en la oscuridad que prefigura directamente la doctrina eckhartiana del *Abgrund*

Pero la influencia más profunda y documentada es la de Marguerite Porete, cuya obra *El espejo de las almas simples* fue quemada públicamente y cuya autora fue condenada a la hoguera en París en 1310 —precisamente cuando Eckhart estaba en París como maestro universitario—. La investigación contemporánea, especialmente los estudios de Bernard McGinn (2001; 2006) y de Amy Hollywood, ha establecido con solidez que la doctrina eckhartiana de la pobreza espiritual absoluta, del alma que se vacía incluso de Dios, y de la libertad sin por qué, tiene paralelos tan precisos con el pensamiento de Porete que la influencia directa es muy probable. El hecho de que Eckhart conociera el proceso contra Porete y la naturaleza de sus acusaciones hace más significativo aún que desarrollara una doctrina tan próxima a la de ella, aunque revestida del rigor técnico de un maestro universitario y de la autoridad de un prior dominico (MCGINN, 2001; Trusen, 1988).

Esta deuda con la mística femenina renana tiene además una dimensión sociológica importante. Eckhart predicó durante años a las comunidades de monjas dominicas y beguinas del Rin, y fue ese contacto sostenido con mujeres de vida espiritual intensa lo que más directamente le llevó a desarrollar su doctrina del fondo del alma como lugar del nacimiento de Dios. Fue el contacto con las beguinas y monjas dominicas, según ha señalado la investigación histórica, lo que motivó a Eckhart a elaborar una teoría sobre la unidad del hombre con Dios, no tanto como sistematización abstracta sino como respuesta pastoral a experiencias espirituales vividas que él reconocía como genuinas y que se sentía llamado a iluminar conceptualmente (MCGINN, 2001; HAAS, 2000).

2.1.4.4.- La originalidad de la síntesis eckhartiana

Lo que hace de Eckhart un pensador genuinamente original no es ninguna de esas tres corrientes por separado, sino la síntesis que realizó entre ellas y la radicalidad con que extrajo sus consecuencias más extremas. Tomó del neoplatonismo la estructura de emanación y retorno, la teología negativa y el concepto del Uno absoluto más allá de toda determinación. Tomó de la escolástica dominica el rigor conceptual, la precisión del vocabulario filosófico y la base metafísica tomista del ser como primer nombre de Dios. Y tomó de la mística femenina renana la inmediatez de la experiencia, el lenguaje de la unión sin mediación y la convicción de que el alma puede alcanzar aquí y ahora —sin esperar a la gloria— su identidad más profunda con Dios (SCHÜRMAN, 2012; HAAS, 2000; MCGINN, 2001).

El resultado fue un pensamiento de una densidad y de una originalidad sin precedentes en la historia intelectual del Occidente cristiano, capaz de articular en el lenguaje de la predicación popular —en alemán vernáculo, accesible a las monjas y beguinas que llenaban las iglesias del Rin— verdades metafísicas que la escolástica había reservado para las aulas universitarias. Ese gesto pedagógico extraordinario —llevar la especulación filosófica más alta hasta el pueblo, encarnarla en imágenes y en sermones— es en sí mismo una de sus contribuciones más originales y perdurables. Y es también, como se ha visto, una de las razones por las que la Inquisición lo consideró peligroso: no era tanto la doctrina en sí como su difusión sin mediación técnica lo que sus acusadores temían (TRUSEN, 1988; COLLEDGE; MCGINN, 1981; 2011).

2.2.- Aportaciones fundamentales

Situado en el cruce del neoplatonismo, la escolástica y la mística femenina renana, y forjado además en el fuego de una experiencia espiritual de primera mano que ningún libro ni ninguna aula podría haber generado por sí solos, Eckhart desarrolló un conjunto de aportaciones sobre la naturaleza y el desarrollo de la conciencia que no tienen parangón en toda la tradición occidental medieval. No se trata, conviene subrayarlo desde el principio, de una psicología sistemática ni de una filosofía de la mente en sentido moderno: se trata de algo más difícil de categorizar y, precisamente por eso, más valioso (MCGINN, 2001). Son cartografías de la interioridad elaboradas desde dentro, desde la experiencia de quien ha habitado las profundidades que describe, y articuladas después con una precisión conceptual que solo un maestro

universitario formado en la mejor escolástica de su tiempo podía alcanzar (SCHÜRMAN, 1978).

Lo que Eckhart nos ofrece en sus sermones y tratados es, en esencia, una fenomenología del alma en su dimensión más profunda: una descripción minuciosa y audaz de los estratos de la conciencia, de los obstáculos que le impiden acceder a su propio fondo, de los procesos de vaciamiento y de apertura que hacen posible ese acceso, y de lo que acontece cuando el alma llega, por fin, a ese fondo sin fondo donde su propia profundidad y la profundidad de Dios resultan ser la misma (HAAS, 2000; VEGA, 2006). Los conceptos que desarrolla para articular todo esto —el *Seelengrund*, la *Abgeschiedenheit*, la *Gelassenheit*, el nacimiento del Verbo, la distinción entre Dios y la Deidad, la vida sin por qué— no son categorías abstractas: son instrumentos de orientación para un camino, herramientas de una pedagogía espiritual que anticipa, con siglos de adelanto, lo que las más avanzadas investigaciones contemporáneas sobre la conciencia están comenzando a redescubrir por vías completamente diferentes (WILBER, 1994; 1996; MCGINN, 2001). A continuación, se examinan, una a una, esas aportaciones fundamentales.

2.2.1.- La estructura profunda del alma: fondo, chispa y Deidad

La aportación más original y radical de Eckhart al pensamiento sobre la conciencia es, sin duda, su concepción de la estructura interna del alma. Para él, la tradición psicológica cristiana que distinguía diversas potencias o facultades —inteligencia, memoria, voluntad— no llegaba a lo más hondo de lo que el ser humano es. Esas facultades son reales, pero son también superficiales en un sentido técnico preciso: son las que el alma ejerce en su relación con el mundo exterior, con las criaturas, con el tiempo. Más allá de ellas, en una profundidad que escapa a toda descripción objetiva, existe un estrato radicalmente originario que Eckhart llama con varios nombres según el contexto y el acento que quiere poner: *Seelengrund* (fondo del alma), *Fünklein* o *Seelenfünklein* (chispita del alma), *bürglein* (la ciudadela), o simplemente *das Innigste* (lo más íntimo). Cada uno de estos nombres ilumina un ángulo distinto de la misma realidad (MCGINN, 2001; SCHÜRMAN, 1978).

El *Seelengrund* —literalmente el «fondo del alma»— es, para Eckhart, el nivel más profundo de la conciencia, ese estrato donde se trasciende definitivamente la dualidad entre sujeto y objeto, entre quien busca y lo que

es buscado, entre la criatura y el Creador. No es un lugar ni un estado psicológico en el sentido ordinario del término: es la raíz misma de la existencia consciente, el punto donde el ser del alma y el ser de Dios convergen en una identidad que ningún lenguaje puede expresar sin inmediatamente traicionar (HAAS, 2000; VEGA, 2022). La investigación contemporánea sobre la conciencia no-dual y los estados contemplativos profundos ha encontrado en este concepto uno de los precedentes occidentales más precisos de lo que las tradiciones orientales describen como *rigpa*, *sahaj samadhi* o *sunyata* (WILBER, 1994; 1996).

En este fondo, el alma descubre su unidad fundamental con lo divino, no como resultado de un proceso gradual de perfeccionamiento moral, sino como el reconocimiento de lo que siempre ha sido y que el ruido de la vida superficial ocultaba. Eckhart lo expresa con una de sus imágenes más hondas y citadas:

«...En verdad, tú eres el «Dios escondido» (Isaías 45, 15) en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo. Cuanto más uno te busque, tanto menos te encontrará. Debes buscarlo de manera tal que no lo halles en ninguna parte. Si no lo buscas, lo encontrarás. Que Dios nos ayude a buscarlo de modo tal que permanezcamos eternamente junto a Él, amén...» (Sermón XV, en: ECKHART, 1983, p. 389)

En esta cita Eckhart plantea la conocida “paradoja de la búsqueda” de modo que cuanto más nos empeñamos en buscar, por ejemplo, la felicidad, el amor, el bienestar, la serenidad, la tranquilidad de conciencia o la paz interior, más nos alejamos de ellas. Esta cita presenta una de las paradojas centrales de la mística de Eckhart: “*Cuanto más uno te busque, tanto menos te encontrará*”. Esta aparente contradicción revela una comprensión profunda sobre la naturaleza de la conciencia y su relación con lo divino.

Para Eckart, la búsqueda en realidad es un obstáculo debido a que la búsqueda intencional está siempre dirigida por el ego que quiere o desea ansiosamente encontrar a Dios, convirtiéndose así en el principal impedimento para el encuentro. Esta búsqueda egoica mantiene la dualidad sujeto-objeto que precisamente debe ser trascendida.

«...Cuando el alma es unida a Dios, tiene en Él todo cuanto es algo, en su entera perfección. Allí, el alma se olvida de sí misma —tal como es en sí misma— y de todas las cosas y se reconoce como divina en Dios, por cuanto Dios se halla en ella; y hasta

ese punto se ama en Él a sí misma como divina y se halla unida con Él sin diferenciación de modo que no goza ni se alegra de nada a excepción de Él. ¿Qué más quiere apetecer o saber el hombre cuando se halla unido con Dios con tanta felicidad? Dios creó al hombre para esta unión...» (Sermón LVIII – ECKHART, 1983, p. 690)

En esta cita cuando Eckhart dice que “*El alma se olvida de sí misma*”, no significa que este olvido sea una pérdida de conciencia, sino una transformación radical de la estructura de la autoconciencia. Eckhart describe un estado donde cesa la identificación con la personalidad empírica (lo que el alma es “*en sí misma*” como entidad separada) para reconocerse en su naturaleza más fundamental. En la actualidad las investigaciones sobre estados místicos muestran una disminución significativa en la actividad de la corteza parietal posterior, región asociada con el sentido de los límites corporales y la distinción yo/no-yo. Este “olvido” podría correlacionarse con la suspensión temporal de los mecanismos neurales que mantienen la identidad egoica. (HANSON; MENDIUS; 2007) (GOLEMAN; DAVIDSON; 2017) (CASTELLANOS; 2021).

Como señalan las citas anteriores, Eckhart sitúa el origen de la conciencia en lo que denomina el “fondo del alma” (*Grund der Seele*), un núcleo incondicionado que trasciende las operaciones cognitivas ordinarias. Este “fondo” no es creado, sino que participa de la naturaleza divina misma, sugiriendo un origen que trasciende lo empírico de la conciencia y que va más allá de los procesos cerebrales.

Para Eckhart, la conciencia posee una estructura paradójica: es simultáneamente personal e impersonal, individual y universal. Su concepto del “conocimiento sin objeto” (*sine modo*) describe estados de conciencia pura donde el sujeto cognoscente y el objeto conocido se unifican, anticipando nociones modernas sobre la conciencia no-dual.

2.2.2.- El Desasimiento

Eckhart propone el *Gelassenheit* (desasimiento o abandono) como el estado de conciencia en el que se trascienden todos los apegos conceptuales y emocionales. Este estado no es una mera negación sino una apertura radical a la realidad tal como es:

«...Que uno aprenda a desasirse de sí mismo hasta no retener ya nada propio. Todo el tumulto y la discordia provienen siempre de la propia voluntad, no importa que uno lo note o no. Uno mismo debe entregarse, junto con todo lo suyo, a la buena y queridísima voluntad de Dios, mediante el puro desasimiento del querer y apetecer, y esto con respecto a todo cuanto uno pueda querer o apetecer con miras a cualquier cosa...» (21. Del fervor – ECKHART, 1983, p. 158-159)

Para Eckart, el desasimiento no es una mera técnica ascética sino una comprensión radical de la naturaleza ilusoria del “yo propietario”. Eckhart identifica la raíz del sufrimiento humano en la identificación con una voluntad separada que se considera “propietaria” de experiencias, pensamientos, deseos y logros. Esta intuición resuena con hallazgos en neurociencia sobre la naturaleza construida del sentido del yo. Investigaciones como las de Thomas Metzinger sobre el “túnel del ego” sugieren que la experiencia de “poseer” pensamientos y experiencias es una construcción neural, no una realidad ontológica (METZINGER; 2018).

A partir de esta cita, cuando Eckhart afirma que *«Todo el tumulto y la discordia provienen siempre de la propia voluntad»*, en realidad está identificando la voluntad egoica, no como un instrumento neutro sino como la fuente fundamental del conflicto existencial. Esto no se refiere a la voluntad como función psicológica, sino a la voluntad que se experimenta como “mía” y separada del flujo natural de la existencia. Desde este enfoque, es una evidencia que la “propia voluntad” genera conflicto porque opera desde la premisa falsa de separación. Al proyectar un “yo” que debe conseguir, evitar, controlar o poseer, crea inevitablemente fricción con “lo que es”.

La observación de Eckhart de que *«No importa que uno lo note o no»* tiene a nuestro juicio una extraordinaria importancia psicológica en cuanto que Eckhart en realidad nos está diciendo que la mayor parte del sufrimiento se produce como efecto de la voluntad egoica que opera desde la conciencia reflexiva, la cual está protegida por mecanismos de defensa que ocultan o enmascaran, tanto nuestros errores como nuestra propia actividad conflictiva. De algún modo, Eckhart está anticipando desarrollos de la psicología profunda sobre la naturaleza inconsciente de los patrones defensivos del ego (FREUD, 1997). La voluntad egoica opera automáticamente, creando sufrimiento que luego atribuye a causas externas.

A su vez, cuando Eckhart nos dice que «*El puro desasimiento del querer y apetecer... con miras a cualquier cosa*» no se está refiriendo al deseo natural o biológico, sino al “deseo egoico” que surge desde la identificación con un centro separado. Deseo egoico que apunta siempre hacia un futuro en el que el ego será más completo y estará más satisfecho y que opera desde la premisa de que nos falta algo para lo cual ese deseo egoico se apropia y acumula experiencias para mantenerse y engordar. De algún modo, Eckhart tiene aquí una importante semejanza con el famoso poema-mantra de Santa Teresa de Jesús¹⁷ y en la actualidad todas las prácticas contemporáneas de atención plena (Mindfulness) apuntan precisamente a hacer consciente esta actividad inconsciente de la voluntad egoica, permitiendo su observación sin identificación.

Para Eckhart, la estructura fenomenológica del desasimiento es un proceso en cuatro etapas, niveles o momentos:

1. **Primer Nivel: Desasimiento de las Cosas**. Eckhart comienza con el desapego de los objetos externos, pero lo radicaliza: no se trata de una renuncia física sino de una transformación en la relación con lo real. Como expresa en el *Tratado del Desasimiento*: «...*Y el hombre que se halle así en perfecto desasimiento, será elevado a la eternidad, en forma tal que ninguna cosa perecedera lo pueda conmover, que no sienta nada que sea corpóreo, y se dice que está muerto para el mundo porque no le gusta nada que sea terrestre...*» (ECKHART, 2013, p. 249) lo cual evidentemente concuerda con todas las teorías del desapego, como la formulada por Anthony de Mello. (MELLO, 2010) cuya contribución radica en haber creado un puente genuino entre la sabiduría del desapego oriental y la tradición mística cristiana, manteniendo la profundidad de ambas tradiciones mientras desarrollaba un lenguaje accesible para el mundo contemporáneo.
2. **Segundo Nivel: Desasimiento de las Obras** Más profundo que el anterior, implica actuar “sin por qué” (*ohne warum*), liberándose de la intencionalidad egoica. La acción surge espontáneamente desde el “fondo del alma” sin apropiación personal del resultado, lo cual concuerda con diversas formulaciones del taoísmo. Así por ejemplo en el Capítulo 2 del Tao Te King de Lao Tsé (LAO-TSÉ; 2009, p. 32), se nos dice: «...*El sabio actúa sin apego a la acción, enseña sin palabras. Las diez mil cosas surgen sin que él las inicie. Produce sin*

¹⁷ «*Nada te turbe. Nada te espante. Todo se pasa. Dios no se muda, Quien a Dios tiene, nada le falta. Solo Dios basta*»

poseer, actúa sin expectativas, logra sin reclamar mérito. Precisamente porque no reclama mérito, este no se le puede quitar...»

3. **Tercer Nivel: Desasimiento de Dios.** Paradójicamente, Eckhart propone desprenderse incluso de la representación conceptual de Dios para acceder a la Deidad (*Gottheit*) que trasciende toda determinación. En este sentido Eckhart nos dice: «...*Por eso ruego a Dios que me libre de “Dios”, porque mi ser esencial está por encima de Dios, en cuanto entendemos a Dios como origen de las criaturas. Pues, en aquel ser de Dios donde Dios está por encima del ser y de la diferencia, ahí estuve yo mismo, ahí quise que fuera yo mismo y conocí mi propia voluntad de crear a este hombre [= a mí]...»* (Sermón LII – ECKHART, 2013, p. 656)
4. **Nivel Radical: Desasimiento del Yo.** El desasimiento culmina en el abandono de la identidad egoica construida, permitiendo que emerja el “yo verdadero” que nunca fue creado ni puede ser destruido.

La práctica del desasimiento formulado por Eckhart implica adoptar al menos tres tipos de actitudes:

1. **Vivir sin por qué.** Eckhart propone una existencia que brota espontáneamente, como “*la rosa que florece sin por qué*”. Esta actitud no implica irresponsabilidad sino acción desde un centro más profundo que el ego calculador.
2. **Pobreza espiritual.** La pobreza de espíritu de Eckhart no es carencia sino riqueza oculta. El “hombre pobre” es aquel que no quiere nada, no sabe nada, no tiene nada, pero precisamente por ello está abierto a todo.
3. **Serenidad activa.** El desasimiento no es pasividad sino serenidad dinámica que permite responder creativamente sin la interferencia de los mecanismos defensivos del ego.

En suma, el desasimiento para Eckhart ofrece una vía de transformación que integra dimensiones psicológicas, espirituales y filosóficas, proporcionando herramientas conceptuales y prácticas para comprender estados de conciencia que trascienden la organización egoica ordinaria, con relevancia tanto para el desarrollo personal como para la investigación contemporánea sobre la conciencia.

2.2.3.- El Nacimiento de Dios en el alma

Eckhart desarrolla la metáfora del “*nacimiento de Dios en el alma*” como descripción fenomenológica de la experiencia mística suprema. Este nacimiento no es un evento temporal sino una estructura permanente de la conciencia más profunda. Este concepto representa la culminación de la antropología mística de Eckhart y constituye su contribución más original al pensamiento occidental sobre la conciencia y la transformación humana.

Eckhart considera que existe en el alma un “algo” (*etwas*) que nunca fue creado y es increable. Este fondo ontológico no es una facultad psíquica sino la dimensión más profunda del ser humano, donde se produce el nacimiento eterno. Como afirma en el Sermón 2:

«...Yo he dicho también varias veces que hay en el alma una potencia que no es tocada ni por el tiempo ni por la carne; emana del espíritu y permanece en él y es completamente espiritual. Dentro de esta potencia se halla Dios exactamente tan reverdecido y floreciente, con toda la alegría y gloria, como es en sí mismo. Allí hay tanta alegría del corazón y una felicidad tan incomprensiblemente grande que nadie sabe narrarla exhaustivamente...» (Sermón II – ECKHART, 2013, p. 279)

En esta cita, Eckhart identifica en el alma humana una dimensión que trasciende las coordenadas espaciotemporales y la materialidad corporal. Esta “potencia” (*kraft*) no es meramente una facultad psicológica, sino una realidad ontológica donde lo divino y lo humano convergen. La expresión “*emana del espíritu y permanece en él*” sugiere una simultaneidad paradójica: la trascendencia y la inmanencia de lo divino en la estructura misma de la conciencia. La descripción de Dios como “reverdecido y floreciente” emplea la metáfora del *viriditas* (verdor), concepto que Eckhart toma de Hildegarda de Bingen¹⁸, para expresar la vitalidad divina presente en la profundidad del

¹⁸ Hildegarda de Bingen (1098-1179), de la que dimos cuenta en profundidad en el libro anterior, fue una de las figuras más extraordinarias y polifacéticas del siglo XII europeo, considerada una de las mentes más brillantes de la Edad Media. Benedictina alemana, mística, teóloga, médica, compositora, filósofa natural y visionaria, representa un ejemplo paradigmático de la síntesis medieval entre conocimiento sagrado y científico. Uno de sus conceptos fundamentales es *Viriditas* (verdor, frescura vital) y constituye el núcleo de la teología hildegardiana. No es meramente una metáfora botánica, sino un principio cosmológico que designa la fuerza creativa divina que permea toda la realidad. Para Hildegarda, *viriditas* es: 1) La energía divina que mantiene la creación en constante renovación. 2) La vitalidad que conecta lo espiritual con lo material; 3) La fuerza sanadora

alma. Esta alegría “incomprensiblemente grande” apunta hacia una experiencia que desborda las categorías racionales y lingüísticas.

2.2.4.- Influencia en la filosofía

Franz von Baader (1765-1841) fue crucial para reintroducir el pensamiento de Eckhart en la filosofía moderna, transformándolo en “el padre de la especulación moderna” en el mundo de habla alemana. Baader introdujo específicamente a Hegel en el pensamiento de Eckhart, creando una línea de influencia documentada que se extiende hasta la filosofía contemporánea.¹⁹

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) reconoció en Eckhart un precursor de su propio sistema filosófico, identificando en la dialéctica mística eckhartiana elementos que anticipan su comprensión del Absoluto. A su vez, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) recibió influencia directa a través de Baader, compartiendo con Eckhart la preocupación por la identidad absoluta y desarrollando conceptos similares sobre la naturaleza como auto-expresión divina.²⁰

Martin Heidegger (1889-1976) declaró explícitamente: “Desde 1910, el maestro de letras y vida, Eckhart, me ha acompañado”. Jacques Derrida y Werner Beierwaltes sostienen que “Heidegger es apenas legible sin una apreciación de su herencia eckhartiana”²¹.

Igualmente, Eckhart ejerció una profunda influencia en Carl Gustav Jung (1875–1961), y su “Psicología analítica” llegando a desarrollar una interpretación psicológica comprensiva de Eckhart, declarando: “Eckhart ve una relación recíproca y esencial entre el hombre y Dios, por la cual el hombre puede ser entendido como una función de Dios, y Dios como una función psicológica del hombre”²². Jung interpretó la teología de Eckhart

presente en la naturaleza y el alma humana y 4) El principio que permite la regeneración física y espiritual.

¹⁹ Fuente: Wikipedia. *Franz Xaver von Baader*. Disponible en: <[Franz Xaver von Baader - Wikipedia](#)> Acceso: 4 jul. 2025.

²⁰ Fuente: Stanford Encyclopedia of Philosophy. **Meister Eckhart**. Disponible en: <[Meister Eckhart \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)> Acceso: 4 jul. 2025.

²¹ Fuente: Wikipedia. *Meister Eckhart*. Disponible en: <[Meister Eckhart - Wikipedia](#)> Acceso: 4 jul. 2025.

²² Fuente: *Jung and Meister Eckhart on God and Mystical Experience*. Disponible en: <[Jung And Meister Eckhart On God And Mystical Experience | Carl Jung Depth Psychology](#)> Acceso: 4 jul. 2025.

como descripción de estados psicodinámicos, viendo en la “Divinidad” eckhartiana una expresión simbólica de funciones psíquicas autónomas.

En el mismo sentido las ideas y concepciones del Maestro Eckhart presentan también importantes paralelismos con conceptos de la filosofía oriental, como son por ejemplo la unidad Brahman-Atman del Advaita Vedanta. La famosa declaración “*El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve*” encuentra paralelos en el concepto védico de Atman como conciencia-testigo.

El filósofo y erudito religioso D.T. Suzuki (1870-1966) identificó paralelismos entre el concepto de Eckhart de “nada pura” (*ein bloss nicht*) y la sunyata budista, aunque el especialista en filosofía del budismo Ueda Shizuteru (1926-2019) precisa que la “nada” de Eckhart funciona como adjetivo que modifica una sustancia, mientras que la “sunyata” budista es un verbo que refiere a “la actividad de vaciarse”²³.

2.3.- Correlatos contemporáneos

Uno de los fenómenos intelectuales más llamativos del pensamiento contemporáneo es el reencuentro, desde perspectivas muy diversas y por caminos completamente distintos, con intuiciones que el Maestro Eckhart había formulado en el siglo XIV con una precisión que sorprende a quienes se aproximan a su obra por primera vez. La neurociencia contemplativa, la psicología transpersonal, la filosofía de la mente, la teoría integral y el pensamiento de la complejidad han llegado, cada una desde su propio horizonte metodológico, a territorios conceptuales que el dominico turingio ya habitaba hace setecientos años. Esto no significa que Eckhart «anticipara» la ciencia moderna en un sentido anacrónico, ni que la ciencia moderna haya venido a confirmar la teología medieval. Significa algo más interesante: que hay estructuras de la experiencia consciente humana que son transhistóricas y transculturales, y que Eckhart las describió con tal agudeza que sus descripciones siguen siendo interlocutores válidos para las investigaciones más avanzadas de nuestro tiempo (MCGINN, 2001; WILBER, 1998).

Los diálogos que se establecen a continuación no son, por tanto, meros paralelismos superficiales ni comparaciones forzadas. Son el resultado de tomar en serio la posibilidad de que el conocimiento espiritual contemplativo

²³ Fuente: Wikipedia. Meister Eckhart. Disponible en: <[Meister Eckhart - Wikipedia](#)> Acceso: 4 jul. 2025.

y el conocimiento científico empírico estén aproximándose, desde direcciones opuestas, a una misma realidad. Se han organizado en torno a cuatro grandes ejes que articulan los debates más vivos de la investigación actual sobre la conciencia: el problema filosófico de la subjetividad irreducible, los fundamentos neurocientíficos de la experiencia contemplativa, la cartografía transpersonal de los niveles de la conciencia, y el diálogo entre la complejidad, la espiritualidad y la acción transformadora.

2.3.1.- La filosofía de la mente y el problema difícil de la conciencia

El debate más profundo que la filosofía de la mente contemporánea mantiene abierto es el que David Chalmers formuló con precisión en la década de 1990 bajo el nombre de problema difícil de la conciencia: la pregunta de por qué y cómo los procesos físicos del cerebro generan experiencia subjetiva, ese «algo que es ser» algo (CHALMERS, 1999). Las ciencias cognitivas pueden dar cuenta de los correlatos neurales de la percepción, la atención, la memoria o el lenguaje —lo que Chalmers denomina los «problemas fáciles»—, pero no pueden explicar por qué esos procesos van acompañados de una perspectiva en primera persona, de una vivencia cualitativa que no es reducible a ninguna descripción en tercera persona. Esta pregunta, que Thomas Nagel había formulado antes con la imagen de «cómo es ser un murciélago», sigue siendo la más irresuelta de toda la filosofía académica contemporánea (CHALMERS, 1999).

Lo que resulta filosóficamente extraordinario es que Eckhart, desde su horizonte teológico medieval, había identificado con toda precisión ese mismo problema y había propuesto una respuesta que merece ser tomada en serio. Para él, la conciencia no puede ser explicada desde fuera porque ella misma es el fondo desde el que brota toda explicación posible. No hay metalenguaje que la abarque objetivamente porque ella es la condición de posibilidad de todo metalenguaje. El *Seelengrund* eckhartiano es, por definición, irreducible a cualquier descripción en tercera persona: solo se conoce desde dentro, desde su propio ejercicio, en el acto mismo en que el alma se recoge en su fondo y se reconoce como el fondo de Dios (MCGINN, 2001; SCHÜRMAN, 1978). Esta intuición es estructuralmente paralela a lo que hoy lleva a autores como Chalmers, Colin McGinn o Thomas Nagel a sostener que la conciencia exige una categoría ontológica propia, que no puede ser reducida a lo físico sin residuo irreducible (CHALMERS, 1999).

Desde la perspectiva del pansiquismo contemporáneo²⁴ la propuesta de Eckhart resulta especialmente iluminadora. Su afirmación de que el fondo del alma y el fondo de la Deidad son el mismo fondo apunta hacia una visión de la conciencia como rasgo constitutivo del ser mismo, no como accidente de una materia fundamentalmente ciega. Autores como David Chalmers en su fase más reciente, o como Goff con su defensa del pansiquismo analítico²⁵ (GOFF, 2017), se mueven en un territorio conceptual que resuena con la ontología eckhartiana de maneras que la investigación académica apenas ha comenzado a explorar (WILBER, 1996; CHALMERS, 1999).

Hay además en Eckhart una respuesta implícita al problema difícil que va más lejos que cualquier solución meramente teórica: la propuesta de que el problema difícil solo puede ser verdaderamente «resuelto» —o más exactamente, disuelto— en la experiencia directa del fondo del alma. Cuando el alma accede a ese fondo, la pregunta «¿por qué hay experiencia subjetiva?» pierde su urgencia no porque haya sido respondida conceptualmente, sino porque el sujeto que la formulaba se ha reconocido como el espacio mismo donde la pregunta y la respuesta coinciden. Esta es la solución mística al problema filosófico: no una teoría sobre la conciencia, sino la realización directa de lo que la conciencia es en su profundidad última (HAAS, 2000; VEGA, 2011).

2.3.2.- Neurociencia contemplativa y psicología transpersonal

En los últimos treinta años, la confluencia entre la neurociencia y las tradiciones contemplativas ha dado lugar a un campo de investigación

²⁴ El pansiquismo contemporáneo sostiene que la conciencia (o protoexperiencia) es un rasgo fundamental y omnipresente de la realidad, presente —al menos en forma rudimentaria— en todos los niveles de lo físico. Se diferencia del fisicalismo reductivo en que este último intenta explicar la conciencia exclusivamente en términos de procesos físicos no conscientes, mientras que el pansiquismo niega que lo mental pueda derivarse de lo puramente no mental y lo incorpora como aspecto básico de la naturaleza. Ha sido defendido en la filosofía reciente por autores como Galen Strawson, Philip Goff o Hedda Hassel Mørch.

²⁵ El pansiquismo analítico, tal como lo defiende Philip Goff dentro de la filosofía de la mente, es la idea de que la conciencia no aparece solo en los seres humanos o animales, sino que es una propiedad básica y presente en toda la realidad. Según esta postura, incluso las partículas más simples tendrían formas muy elementales de experiencia. A partir de estas pequeñas “unidades” de experiencia se formarían, al combinarse de manera compleja, las formas de conciencia más desarrolladas como la nuestra. Este enfoque, propio de la filosofía analítica, intenta explicar la conciencia sin reducirla completamente a lo físico ni separar mente y materia en dos cosas distintas, sino entendiendo que la experiencia es un rasgo fundamental del mundo.

extraordinariamente fecundo que se ha consolidado bajo el nombre de “neurociencia contemplativa”. Sus pioneros —Jon Kabat-Zinn con la sistematización del mindfulness (atención plena), Richard Davidson con sus investigaciones sobre meditadores budistas avanzados, Antoine Lutz con los estudios sobre la sincronía gamma, Sara Lazar con los hallazgos sobre los cambios estructurales del cerebro meditador— han abierto una vía de diálogo entre la experiencia contemplativa y la metodología científica que habría resultado impensable apenas unas décadas antes (GOLEMAN; DAVIDSON, 2017). Y en ese diálogo, Eckhart aparece una y otra vez como un interlocutor particularmente pertinente, porque lo que él describió con el vocabulario de la mística medieval corresponde con una precisión sorprendente a lo que los neurocientíficos están observando en sus laboratorios.

Los estudios sobre la actividad de la red neuronal por defecto (*Default Mode Network*, DMN) son quizás el ejemplo más revelador. La DMN es el conjunto de regiones cerebrales que se activan cuando la mente está en modo «yo narrativo»: procesando pensamientos sobre uno mismo, rumiando el pasado, proyectando el futuro, construyendo y manteniendo la historia del yo. En estados meditativos profundos —los que las tradiciones describen como vaciamiento, desprendimiento o silencio interior—, esa red se desactiva de manera significativa. Con ella, el yo construido narrativamente se silencia, y emerge un estado de conciencia más simple, más directa, más presente, que los contemplativos de todas las tradiciones reconocen como el fondo, la base, el origen (GOLEMAN; DAVIDSON, 2017; HANSON; MENDIUS, 2007). Esto es exactamente lo que Eckhart describe con el concepto de *Abgeschiedenheit*: el vaciamiento de las imágenes, representaciones y apegos que ocupan la conciencia ordinaria y le impiden percibir su propia profundidad. El correlato neurofisiológico del desprendimiento eckhartiano tiene, desde esta perspectiva, una base empírica que el Maestro dominico no podía conocer pero que confirma la consistencia de lo que describía (NEWBERG; D'AQUILI; RAUSE, 2002; CASTELLANOS, 2021).

En el plano de la psicología transpersonal, los diálogos son igualmente fértiles y más directamente explícitos. Abraham Maslow, al describir las experiencias cumbre como momentos de conciencia expandida, de unidad con el todo, de desaparición del yo ordinario y de acceso a un nivel de realidad más profundo, estaba cartografiando desde la psicología humanista el mismo territorio que Eckhart había habitado desde la mística cristiana. Los paralelismos son precisos: disolución del ego, sentido de unidad, luminosidad interior, silencio, intemporalidad, certeza de haber tocado algo absolutamente real (MASLOW, 2003; 2013). Stanislav Grof, por su parte, desarrolló a partir

de sus investigaciones con estados no ordinarios de conciencia una cartografía de los niveles transpersonales que entra en diálogo directo con la estructura del alma eckhartiana: el nivel transpersonal en el que el sujeto experimenta su identidad con el cosmos, con la conciencia universal, con el fondo del ser, corresponde estructuralmente al *Seelengrund* (Grof, 1994a). Que esta convergencia se produzca entre una tradición mística medieval y una psicología experimental del siglo XX señala que, más allá de las diferencias culturales y metodológicas, hay estructuras de la experiencia consciente que son transhistóricas.

El diálogo con el budismo zen, por su parte, merece una mención especial por su profundidad y su larga trayectoria. D. T. Suzuki fue el primero en señalar, con rigor y con entusiasmo, las coincidencias estructurales entre el “satori zen” y la experiencia de unión sin mediación que Eckhart describe en sus sermones (SUZUKI, 2002). Lo que comparten es, ante todo, una desconfianza radical hacia el lenguaje conceptual como vehículo de transmisión de la experiencia última; una insistencia en el ahora como único lugar donde la conciencia puede tocarse a sí misma; y una pedagogía del vaciamiento que antepone la experiencia directa a la elaboración doctrinal. El *mu* del koan zen²⁶ y el *Abgrund* eckhartiano apuntan en la misma dirección: hacia un nivel de la conciencia que está más allá de todas las categorías, incluidas las más sagradas (JÄGER, 1998). Autores como Raimon Panikkar, Hugo Enomiya-Lassalle y Willigis Jäger han explorado ese territorio de confluencia con la doble perspectiva del teólogo cristiano y del meditador zen, enriqueciendo el diálogo con una hondura que va mucho más allá de la comparación superficial (JÄGER, 1998; PANIKKAR, 1994).

2.3.3.- Teoría integral, complejidad y niveles de conciencia

Desde una perspectiva más sistemática y abarcadora, el filósofo americano Ken Wilber ha construido a lo largo de varias décadas lo que él denomina la “Teoría Integral”: la síntesis más ambiciosa de las diferentes tradiciones espirituales, psicológicas y científicas sobre la conciencia que el pensamiento contemporáneo ha producido. Su cartografía de los niveles de

²⁶ En el zen, *mu* es una palabra que significa algo así como “no” o “nada”, pero en un sentido más profundo. Aparece en un famoso *kōan* donde el maestro Zhaozhou Congshen responde “mu” a una pregunta sobre si un perro tiene naturaleza de Buda. Con esto no está dando una respuesta literal, sino que intenta mostrar que la pregunta misma está mal planteada. *Mu* se usa para ayudar a la persona a dejar de pensar en términos de “sí o no” y a percibir la realidad de una manera más directa, sin conceptos ni juicios.

desarrollo de la conciencia —desde los más elementales hasta los más transpersonales— integra las aportaciones de la psicología evolutiva, la filosofía perenne y las tradiciones contemplativas de Oriente y Occidente (WILBER, 1994; 1996; 2007).

En ese mapa, Eckhart ocupa un lugar de primera importancia. Para Wilber, el pensamiento eckhartiano representa uno de los testimonios más lúcidos del nivel no-dual de la conciencia: ese estado en que la distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y lo Otro, entre el alma y Dios, se disuelve en una experiencia de unidad que no anula las diferencias, sino que las integra en un nivel superior de comprensión. La conexión entre el *Seelengrund* eckhartiano y el *rigpa* tibetano, el *sahaj samadhi* hindú o el *sunyata* budista es, para Wilber, más que una analogía superficial: es la misma realidad descrita desde diferentes lenguajes culturales, lo que él denomina el «Espíritu no-dual» que aparece consistentemente en las tradiciones contemplativas de todas las culturas (WILBER, 2001). Desde esta perspectiva, Eckhart no es solo un místico cristiano: es un cartógrafo de la conciencia cuyo trabajo pertenece al patrimonio espiritual de toda la humanidad.

El pensamiento de Edgar Morin sobre la complejidad ofrece otro eje de diálogo, quizás menos evidente pero igualmente fecundo. Morin ha insistido en la necesidad de superar el paradigma de la simplificación —que separa, reduce y aísla— para acceder a un pensamiento capaz de articular la unidad y la diversidad, lo individual y lo universal, el orden y el desorden, la certeza y la incertidumbre (MORIN, 2006). Esta propuesta epistemológica resuena profundamente con la propuesta espiritual de Eckhart. Para ambos, el conocimiento más verdadero no es el que clausura y define, sino el que permanece abierto a lo que lo excede: el que puede «no saber» con libertad, habitar la oscuridad sin colapsar, vivir en el umbral entre lo que se comprende y lo que escapa a toda comprensión. La conciencia más madura, tanto para Morin como para Eckhart, es la que puede tolerar e incluso abrazar la complejidad, la paradoja y el misterio sin necesidad de resolverlos prematuramente (MORIN, 2006; MCGINN, 2001).

En este punto, el diálogo entre Eckhart y la teoría de la complejidad toca directamente la cuestión pedagógica que es central para el proyecto de una Educación de la Conciencia. Si la conciencia más desarrollada es la que puede habitar la incertidumbre con ecuanimidad, la que actúa desde su fondo más hondo sin necesidad de certezas externas, la que vive la gratitud de la vida sin por qué, entonces la educación que favorece ese desarrollo es la que cultiva el silencio interior, la escucha profunda, la capacidad de detenerse y vaciarse,

la confianza en el propio fondo como fuente de orientación. Esta pedagogía no es una novedad del siglo XXI: es, exactamente, lo que Eckhart practicó en sus sermones con las monjas y beguinas del Rin, lo que Paulo Freire llamó praxis crítica, y lo que hoy las corrientes más avanzadas de la educación contemplativa están sistematizando bajo nombres como mindfulness educativo, pedagogía contemplativa o educación integral (WILBER, 2001; MORIN, 2006; GOLEMAN; DAVIDSON, 2017).

2.3.4.- Teología de la liberación, mística y acción transformadora

Un último eje de diálogo, que resulta especialmente significativo en el marco de una Educación de la Conciencia orientada hacia la transformación personal y social, es el que se establece entre la mística eckhartiana y la teología de la liberación. Este diálogo no es evidente a primera vista: Eckhart es frecuentemente leído como un místico de la interioridad, como un pensador del desierto y del silencio, poco preocupado por las injusticias del mundo exterior. Sin embargo, una lectura más atenta de sus sermones revela una propuesta radicalmente diferente (FOX, 2014).

Matthew Fox, el teólogo dominicano americano que ha dedicado buena parte de su obra a la relectura de Eckhart en clave contemporánea, ha propuesto lo que él llama la “espiritualidad de la Creación”: una teología que parte de la bondad originaria de la creación —frente a la obsesión occidental por el pecado original— y que encuentra en el pensamiento eckhartiano su fundamento más sólido. Para Fox, el Maestro dominicano no es un místico de la fuga del mundo sino el maestro de una conciencia encarnada, capaz de actuar en el mundo con una libertad que solo la profundidad interior puede generar (FOX, 2014). El hombre que ha llegado al fondo del alma, que actúa desde la gratuidad y sin por qué, que no se aferra a los frutos de su acción ni al reconocimiento de los demás, es precisamente el hombre más capaz de un compromiso radical y sostenido con la justicia, porque actúa desde la plenitud y no desde la carencia, desde el amor y no desde el miedo.

Esta lectura converge con lo que Leonardo Boff y otros teólogos de la liberación han señalado sobre la relación entre mística y política: que la acción transformadora más profunda y duradera nace siempre de una experiencia de unidad, de un contacto con el fondo del ser que disuelve la separación entre el yo y el otro, entre el que sufre y el que observa (FOX, 2014). En este sentido, la pedagogía del vaciamiento eckhartiano no es evasión del mundo sino la condición de posibilidad de un compromiso auténtico con él. Solo quien ha

aprendido a soltar su propio ego puede actuar con verdadera libertad en favor de los demás; solo quien ha tocado el fondo de su propia conciencia puede reconocer ese mismo fondo en el rostro del otro y actuar desde esa identidad radical.

La resonancia de este planteamiento con la pedagogía de Paulo Freire es notable y merece ser subrayada. Freire insistía en que la educación verdadera es la que ayuda al oprimido a reconocer su propia dignidad como ser consciente y creador, capaz de leer críticamente el mundo y de transformarlo desde su interior más profundo. La conciencia crítica que Freire buscaba despertar tiene en la propuesta eckhartiana un fundamento espiritual que va más allá de lo político sin contradecirlo: el fondo del alma como el espacio donde cada ser humano reconoce su propia naturaleza divina es también el espacio donde reconoce la dignidad inviolable de todo otro ser humano. La educación de la conciencia que emerge de este diálogo es a la vez contemplativa y crítica, interior y comprometida, silenciosa y transformadora (FOX, 2014; MORIN, 2006).

3.- Dante Alighieri (1265 – 1321)

«...En el medio del camino de nuestra vida me encontré en una selva oscura, porque la recta vía era perdida (Infierno. Canto I)

...El alma, creada con prontitud para amar, se mueve hacia todo aquello que le place, tan pronto como el placer la despierta al acto. (Purgatorio. Canto XVII)

...En su profundidad vi que se recoge, atado con amor en un solo volumen, lo que por el universo se dispersa...» (Paradiso. Canto XXXIII)

La Divina Comedia (1973)

Dante Alighieri ocupa un lugar singular en la historia del pensamiento y de la cultura occidental. Su obra trasciende los límites de la poesía para constituirse en uno de los monumentos más completos y profundos del espíritu humano, una síntesis sin igual entre teología, filosofía, política, cosmología y experiencia mística.

La *Divina Comedia*, su obra maestra, es un viaje en tres etapas — Infierno, Purgatorio y Paraíso— que el poeta emprende guiado primero por Virgilio, símbolo de la razón y la sabiduría humana, y luego por Beatriz, símbolo de la gracia y la teología revelada. Este viaje no es sólo narrativo ni sólo teológico: es, en su más honda dimensión, un itinerario de la conciencia hacia la luz, una educación del alma que parte del extravío y culmina en la contemplación del Amor que mueve el sol y los demás astros. Pocas obras en la historia de la humanidad han elaborado con tanta densidad y coherencia la idea de que el ser humano está llamado a una transformación interior radical, que pasa necesariamente por el reconocimiento del mal, la purificación del deseo y la apertura a lo trascendente.

Desde la perspectiva del proyecto Educación de la Conciencia, Dante representa un pensador y poeta esencial. Su obra anticipa, con una profundidad asombrosa, algunas de las intuiciones centrales de la epistemología de la complejidad, la transdisciplinariedad y la filosofía crítica

de la educación: la noción de que conocer es, en última instancia, transformarse; que la razón sola no puede alcanzar la plenitud del saber; que la conciencia se desarrolla en un camino que pasa por la oscuridad, el sufrimiento y la conversión; y que el amor —entendido en su dimensión más amplia y trascendente— es el principio dinámico de toda auténtica educación. Dante es, en este sentido, no sólo un poeta del Medioevo cristiano, sino un maestro perenne de la vida interior y de la educación de la persona.

3.1.- Apuntes biográficos

Dante nació en Florencia entre mayo y junio de 1265, en el seno de una familia de pequeña nobleza güelfa²⁷. Las fuentes biográficas más antiguas —la *Vida de Dante* de Giovanni Boccaccio (c. 1351–1355), la de Leonardo Bruni (c. 1436) y las crónicas de Giovanni Villani— son tardías y mezclan datos verificables con anécdota y leyenda, por lo que deben leerse con cautela crítica (PETROCCHI, 1983; SANTAGATA, 2012). Lo que sí resulta indiscutible es que Dante recibió una formación intelectual sólida, cultivada en las escuelas florentinas y, según se presume, en Bolonia, donde entró en contacto con la cultura universitaria y la tradición retórica (SANTAGATA, 2012).

Su maestro en el arte de la lengua y la filosofía moral fue Brunetto Latini, erudito y notario florentino, a quien el propio Dante rinde un homenaje dolorido en el canto XV del *Infierno* (ALIGHIERI, 1973). Petrocchi ha subrayado la importancia de esta relación para la formación enciclopédica de Dante, señalando que Latini le transmitió no sólo saberes retóricos sino también una visión cívica del conocimiento como instrumento de bien común (PETROCCHI, 1983).

El acontecimiento biográfico que más profundamente marcó su vida y su obra fue el encuentro con Beatriz Portinari. Según el propio Dante en *La Vita Nuova*, la conoció cuando ambos tenían nueve años y la volvió a ver cuándo tenían dieciocho; a partir de ese momento, Beatriz se convirtió en el centro de

²⁷ La **pequeña nobleza güelfa** era el sector de la nobleza urbana florentina integrado en el patriciado comunal, compuesto por familias de origen nobiliario pero con recursos y poder limitados en comparación con los *magnati* y el *popolo grasso*. Los güelfos constituían la facción política que, en el contexto de las luchas italianas de los siglos XIII y XIV, apoyaba en términos generales la causa papal frente al Imperio, en oposición a los gibelinos, aunque estas divisiones respondían también a intereses sociales y familiares. Dante Alighieri perteneció a esta facción y, dentro de ella, al grupo de los güelfos blancos, que defendían la autonomía de la ciudad frente a la injerencia directa del papado en los asuntos temporales.

su mundo poético y espiritual (ALIGHIERI, 1999, cap. II y III). Beatriz murió en 1290, y su muerte sumió a Dante en un duelo que fue, a la vez, personal y filosófico: la búsqueda de sentido ante esa pérdida lo llevó a sumergirse en el estudio de la filosofía —Boecio, Alberto Magno, Tomás de Aquino— y a reelaborar la figura de Beatriz como símbolo de la sabiduría redentora y de la gracia divina (SINGLETON, 1954; SANTAGATA, 2012).

Dante fue un hombre de su tiempo también en la dimensión política. En 1295 se inscribió en el gremio de médicos y farmacéuticos —requisito obligatorio para participar en la vida política florentina— y comenzó a desempeñar cargos en el gobierno de la ciudad (SANTAGATA, 2012; MILANI, 2011). En 1300 fue elegido prior durante un período de intensa tensión entre las dos facciones en que se había dividido el partido güelfo: los güelfos blancos, a los que Dante pertenecía, y los güelfos negros, apoyados por el papa Bonifacio VIII. Las maniobras de Bonifacio para controlar la política florentina precipitaron la caída de los blancos y la condena al exilio de muchos de ellos, entre quienes se encontraba Dante (LARNER, 1971; PETROCCHI, 1983).

En enero de 1302, hallándose Dante en Roma en misión diplomática, fue acusado en su ausencia de malversación, fraude y oposición al papa. Condenado primero a pagar una multa y, al no hacerlo, a muerte, Dante nunca regresó a Florencia (BOCCACCIO, 1993; BRUNI, 1993). Este exilio, que duró hasta su muerte en 1321, fue uno de los dolores más lacerantes de su vida, pero también el crisol en que se forjó la *Divina Comedia*. Errante por diversas cortes del norte de Italia —Verona, bajo la protección de los Scaligeri; Lunigiana, bajo los Malaspina; y finalmente Rávena, bajo Guido Novello da Polenta—, Dante conoció de cerca el dolor de la exclusión y la claridad que sólo puede dar la distancia (SANTAGATA, 2012; PETROCCHI, 1983).

Se estima que Dante comenzó a escribir la *Commedia* en los primeros años del exilio, hacia 1306–1307, aunque algunos estudios sitúan el comienzo algo antes (PETROCCHI, 1983; SANTAGATA, 2012). Paralelamente, Dante escribió el *De Monarchia*, tratado político en defensa de la monarquía universal y la autonomía del poder temporal frente al eclesiástico; el *Convivio*, ambiciosa enciclopedia filosófica en lengua vernácula que quedó inconclusa; y el *De Vulgari Eloquentia*, tratado lingüístico en latín sobre la dignidad y los recursos de la lengua italiana, también inacabado (BARAŃSKI; PERTILE, 2007; SANTAGATA, 2012).

En el otoño de 1321, tras una misión diplomática en Venecia en representación del señor de Rávena, Dante enfermó de malaria y murió el 14 de septiembre de 1321 a los 56 años. Fue sepultado en Rávena, donde sus restos permanecen hasta hoy, pese a las repetidas solicitudes de Florencia de que le fueran devueltos. Boccaccio, su primer gran biógrafo, contribuyó decisivamente a configurar la imagen del poeta como figura heroica y martirizada por la ingratitud de su ciudad (BOCCACCIO, 1974); imagen que, sin embargo, no basta para agotar la riqueza de un hombre que fue, a la vez, político y místico, filósofo y poeta, ciudadano apasionado y peregrino de lo eterno.

3.2.- Aportaciones fundamentales

La contribución más radical y original de Dante es, sin duda, la Divina Comedia, obra que él mismo denominó simplemente *Commedia* —el adjetivo «divina» fue añadido póstumamente— y que define, en su dedicatoria al señor Cangrande della Scala, como un poema cuyo «objeto», en sentido alegórico, es «*el hombre en cuanto que, mereciendo y desmereciendo por libre albedrío, está sujeto a la justicia premiadora y punitiva*» (Alighieri, 1973). Esta definición es filosófica antes que literaria: el objeto de la Comedia es el ser humano como agente moral, como sujeto de libertad y responsabilidad, como alma en camino hacia o lejos de su plenitud.

La estructura del poema articula tres reinos del más allá: el Infierno, donde se encuentran las almas que eligieron el mal con plena conciencia y se han endurecido en él; el Purgatorio, donde las almas que se arrepintieron a tiempo se purifican mediante el sufrimiento y la espera; y el Paraíso, donde las almas bienaventuradas contemplan a Dios según el grado de su caridad y sabiduría. Esta arquitectura tripartita no es sólo teológica: es también una fenomenología de la conciencia. El Infierno representa el estado del yo que se ha absolutizado a sí mismo, que ha hecho del propio deseo su único horizonte y que ha perdido la capacidad de reconocer al otro y al Otro. El Purgatorio es el espacio de la educación moral: las almas aprenden, sufren, recuerdan y se transforman. El Paraíso es el estado de la conciencia que ha alcanzado la integración amorosa con el Todo.

La elección de la lengua vernácula —el toscano florentino— para una obra de tal ambición filosófica y teológica fue, en sí misma, un acto revolucionario. En una época en que el latín era el idioma del saber y la autoridad, Dante apuesta por la lengua del pueblo, por la lengua en la que se habla a las madres y a los niños, como el vehículo adecuado para hablar de lo más alto. Esta

elección encierra una profunda convicción pedagógica: el saber verdadero no es patrimonio de unos pocos letrados, sino que debe poder ser comunicado y apropiado por todos. Dante es, en este sentido, un precursor de la democratización del conocimiento y de la educación popular.

3.2.1.- La Vita Nuova y el amor transformador

La *Vita Nuova* (c. 1292-1294) es la primera gran obra de Dante y la primera articulación sistemática de su filosofía del amor. Organizada como una prosimetría —una alternancia de prosa narrativa y poemas líricos—, la obra narra la historia del encuentro con Beatriz, el desarrollo del amor poético como experiencia espiritual y, finalmente, la transfiguración de Beatriz en figura del más allá tras su muerte. Lo que distingue a la *Vita Nuova* de la poesía cortesana precedente no es sólo su refinamiento formal, sino su concepción del amor como fuerza de transformación interior. El amor no es aquí un sentimiento que agota su significado en el plano de las relaciones humanas: es una experiencia que abre al amante a una dimensión de la realidad que trasciende lo visible y lo sensible.

Esta concepción del amor —que Dante desarrolla a lo largo de toda su obra y que culmina en el *Paradiso* con la visión del «*Amor que mueve el sol y los otros astros*»— está íntimamente ligada a la tradición del pensamiento neoplatónico, filtrado a través de la teología agustiniana y la mística medieval. Pero Dante le añade una dimensión que le es propia: la afirmación de que el amor verdadero no anula la persona del amado ni la disuelve en lo abstracto, sino que la reconoce en su singularidad concreta. Beatriz es siempre Beatriz Portinari, una mujer real que caminó por las calles de Florencia; el amor que inspira no pasa por la negación de su individualidad sino por su transfiguración en símbolo de lo trascendente. Esta tensión entre lo concreto y lo universal es uno de los grandes aportes de Dante a la filosofía del amor y de la educación.

3.2.2.- El Convivio y la democratización del saber

El *Convivio* (c. 1304-1307) es el proyecto enciclopédico de Dante: un banquete filosófico —como indica su título— al que el autor invita a quienes, por sus circunstancias de vida, no han podido acceder directamente a la sabiduría filosófica. Dante concibe el *Convivio* como una obra de divulgación filosófica en lengua vernácula, destinada no sólo a los letrados sino a todos aquellos que buscan el saber, aunque no conozcan el latín. La ambición del proyecto —que quedó inconcluso, con sólo cuatro de los quince tratados

previstos— es articular una visión enciclopédica del saber humano, desde la ética y la política hasta la cosmología y la teología, en un lenguaje accesible y vivo.

El *Convivio* contiene, además, una reflexión sobre la naturaleza del intelecto humano y su relación con el bien supremo que anticipa algunos de los temas centrales del Paradiso. Dante afirma, siguiendo a Aristóteles y a Averroes, que el deseo de conocer es constitutivo del ser humano: el intelecto posible tiende por naturaleza hacia la plenitud del saber, y esta plenitud no puede alcanzarse en esta vida sino sólo en la contemplación de Dios. Esta apertura constitutiva del intelecto humano hacia lo trascendente es también una apertura de la educación hacia lo que la trasciende: el saber verdadero no es sólo un conjunto de conocimientos adquiridos, sino una orientación del ser hacia la plenitud.

3.2.3.- De Monarchia y la ética política

El *De Monarchia* (c. 1312-1313) es el tratado político más importante de Dante y uno de los textos más audaces del pensamiento político medieval. Dante defiende en él la tesis de que la paz universal —condición necesaria para que el género humano pueda alcanzar su perfección natural— sólo es posible bajo una monarquía universal, encarnada en el Imperio romano, que sea independiente del poder eclesiástico. Esta tesis fue condenada por la Iglesia y el tratado fue colocado en el Índice de libros prohibidos, pero representa un hito decisivo en el desarrollo del pensamiento político moderno: la afirmación de la autonomía de la esfera temporal y de la racionalidad propia del orden político.

La ética política de Dante se fundamenta en una antropología de la doble perfección: el ser humano tiene un fin natural, la felicidad en esta vida, que corresponde al orden temporal y a la razón filosófica; y un fin sobrenatural, la bienaventuranza eterna, que corresponde al orden espiritual y a la fe teológica. Ambos fines son distintos, pero no opuestos: se relacionan como complementarios dentro de una visión integral de la vocación humana. Esta distinción, que Dante elabora con gran precisión escolástica, tiene implicaciones profundas para una educación integral: la educación no puede reducirse ni al desarrollo de competencias para la vida civil ni a la formación religiosa pura; debe atender a la totalidad del ser humano en sus dimensiones natural y trascendente.

3.2.4.- De Vulgari Eloquentia y la filosofía del lenguaje

El *De Vulgari Eloquentia* (c. 1304-1307), escrito en latín y también inacabado, es el primer gran tratado teórico sobre la lengua italiana y, más en general, sobre la naturaleza del lenguaje humano. Dante distingue en él entre la lengua gramatical —el latín, lengua artificial y convencional— y la lengua vernácula —natural, adquirida sin esfuerzo consciente desde la infancia—, y afirma la superioridad del vernáculo como lengua más inmediata y viviente de la experiencia humana. Esta valoración de la lengua vernácula no es sólo lingüística: es filosófica y pedagógica. El lenguaje natural no es un mero instrumento de comunicación, sino la casa del ser humano, el medio en el que se forma la experiencia, se articula el pensamiento y se transmite la cultura.

Dante elabora, además, en el *De Vulgari Eloquentia*, una teoría de la lengua ilustre: una lengua italiana común, elegida y refinada por los poetas y los sabios, que podría servir como vehículo de una cultura nacional por encima de los dialectos locales. Esta visión anticipatoria de una lengua común y de una comunidad cultural unificada por el lenguaje es, también, un aporte a la filosofía de la educación: la lengua compartida es la condición de posibilidad de una comunidad de saber y de diálogo, de una *paideia* colectiva que no se agota en las fronteras de la ciudad o del reino.

3.3.- Correlatos contemporáneos

Leer a Dante desde los paradigmas contemporáneos de los estudios de la conciencia no es un ejercicio de anacronismo ni de apropiación indebida: es, más bien, el reconocimiento de que ciertos textos poseen lo que Hans-Georg Gadamer llamó *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* —conciencia de la historia de los efectos—, es decir, la capacidad de seguir interpelando el presente desde una riqueza de sentido que ninguna lectura de época ha agotado (GADAMER, 1977). La Divina Comedia pertenece a esa clase de obras que no envejecen porque su objeto —el itinerario de la conciencia humana hacia su plenitud— es perennemente actual. Lo que ha cambiado, desde el siglo XIV hasta hoy, no es la pregunta sino el vocabulario, los instrumentos teóricos y los marcos epistemológicos desde los que intentamos responderla.

3.3.1.- Crisis, complejidad y aprendizaje transformador

El verso inaugural de la *Commedia* —«*nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura*» («A mitad del camino de nuestra vida / me hallé de nuevo en una selva oscura») — no es sólo el comienzo de un

relato: es la formulación más concisa y poderosa de lo que las teorías contemporáneas del aprendizaje llamarían una experiencia desorientadora (MEZIROU, 2000). Para Jack Mezirow, fundador de la teoría del aprendizaje transformador, el proceso de transformación genuina de la conciencia comienza siempre en un momento de dislocación: una experiencia que pone en crisis los marcos de referencia previos del sujeto y lo coloca ante la necesidad de revisarlos radicalmente. Esta experiencia desorientadora no es un obstáculo en el camino del aprendizaje: es su condición de posibilidad. Dante lo había comprendido con una claridad que ningún tratado posterior ha superado: el viaje de la conciencia hacia la luz sólo puede comenzar desde la oscuridad y el extravío.

La selva oscura dantesca resuena además con la noción de Edgar Morin de que el pensamiento complejo nace precisamente de la conciencia de la propia limitación y del reconocimiento del error como dimensión constitutiva del conocimiento humano. Para Morin, «*la lucidez no consiste en huir de la incertidumbre sino en afrontarla*» (MORIN, 2000, p. 53), y el primer acto de una epistemología compleja es el abandono de la ilusión de certeza que sustenta el pensamiento simplificador. Dante en la selva oscura es el sujeto que ha reconocido que su mapa del mundo —sus certezas morales, políticas, filosóficas— ya no le basta para orientarse. No se trata de que haya cometido un error corregible: se trata de que su *modo de pensar* necesita ser transformado. Este es exactamente el punto de partida que Morin postula para la reforma del pensamiento (MORIN, 2001).

Desde la pedagogía crítica de Paulo Freire, la selva oscura se lee como la «*situación límite*» que antecede al acto pedagógico genuino. Paulo Freire concibe las situaciones límite como «*dimensiones concretas y perceptibles de la realidad*» que los seres humanos perciben como obstáculos infranqueables hasta que, mediante la reflexión crítica y el diálogo, descubren que son desafíos que convocan una respuesta transformadora (FREIRE, 1975). El Dante que se extravía en la selva no está paralizado: está en el umbral del acto de concienciación, en el momento en que la realidad opresiva —en su caso, el exilio, la injusticia política, la pérdida de Beatriz— deja de ser una fatalidad aceptada y se convierte en problema que exige un itinerario de respuesta. Que ese itinerario tenga la forma de un viaje al más allá no hace sino subrayar la radicalidad de la transformación requerida: no se trata de ajustar comportamientos superficiales, sino de reconstruir la visión del mundo desde sus fundamentos.

La coincidencia entre el comienzo de la *Commedia* y las teorías contemporáneas del aprendizaje transformador se extiende también al papel del miedo en el umbral de la transformación. Dante, ante la selva oscura, experimenta un terror que casi le impide avanzar; es necesaria la intervención de Virgilio —el otro, el maestro— para que pueda dar el primer paso. Mezirow observa que la resistencia a la transformación es proporcional a la profundidad del marco de referencia cuestionado (MEZIRROW, 2000), y que el apoyo de una comunidad o de un acompañante es con frecuencia la condición que hace posible dar ese primer paso. Esta observación convierte el encuentro Dante-Virgilio en el umbral de la selva en un modelo pedagógico de alta relevancia para una educación que aspira a acompañar procesos auténticos de transformación de la conciencia.

3.3.2.- Infierno, purgatorio y paraíso

Si la selva oscura es el punto de partida —la crisis que rompe el equilibrio previo y abre el itinerario—, los tres reinos que Dante recorre a continuación no son meros escenarios narrativos ni decorados teológicos: son los grandes territorios de la experiencia interior humana, cartografiados con una precisión que ningún tratado psicológico posterior ha superado en profundidad ni en belleza. El Infierno, el Purgatorio y el Paraíso representan, en su más honda dimensión, tres estados cualitativamente distintos de la conciencia: el estado de clausura y fijación en el propio yo, el estado de apertura dolorosa y transformación progresiva, y el estado de integración luminosa con la totalidad de lo real. Lo extraordinario de la propuesta dantesca es que estos tres estados no se suceden arbitrariamente, sino que obedecen a una lógica interna de despliegue: cada uno presupone al anterior y lo integra en un nivel más amplio de comprensión y de amor. Las páginas que siguen exploran este trío de espacios en diálogo con los marcos teóricos contemporáneos que, desde perspectivas muy distintas, han intentado describir con rigor científico y filosófico lo que Dante describió con la exactitud propia del genio poético: los niveles por los que transita la conciencia humana en su camino hacia sí misma.

3.3.2.1 Estructuras de la conciencia según Gebser y Wilber

La estructura tripartita de la Comedia —Infierno, Purgatorio, Paraíso— puede leerse, desde los paradigmas contemporáneos de los estudios de la conciencia, como una cartografía de los niveles o estructuras de la experiencia consciente. Jean Gebser, en su monumental obra *Origen y presente* (GEBSER, 2024), describió la historia de la conciencia como una secuencia de mutaciones estructurales —de la conciencia arcaica a la mágica, a la mítica, a

la mental-racional y, finalmente, a la integral— en las que cada nueva estructura no cancela las anteriores, sino que las integra en un nivel más amplio y transparente de aprehensión de la realidad (GEBSER, 2024). Los tres reinos dantescos pueden leerse como correspondencias simbólicas de estas estructuras: el Infierno como dramatización de las conciencias que se han cristalizado en una estructura —la pasional, la racional egocéntrica— sin poder trascenderla; el Purgatorio como espacio de la mutación dolorosa entre estructuras; y el Paraíso como prefiguración poética de la conciencia integral que Gebser describía como «transparente» —diáfana, capaz de percibir el Origen en cada momento y en cada ser.

Ken Wilber, en su teoría integral del espectro de la conciencia, propone una jerarquía de niveles de desarrollo —desde los más prepersonales hasta los transpersonales, pasando por los personales— que guarda notables analogías estructurales con la geografía moral de la *Commedia* (WILBER, 1996). En la cosmología de Wilber, la conciencia se desarrolla en espirales ascendentes que integran sin suprimir los niveles anteriores; los seres humanos pueden quedar «atascados» en niveles de desarrollo —lo que Wilber llama «líneas de desarrollo bloqueadas»— o avanzar hacia niveles de mayor integración, complejidad y compasión. Los condenados del Infierno dantesco son, en términos de Wilber, sujetos cuya conciencia ha quedado fijada en un nivel que absolutiza el yo y niega la trascendencia; los bienaventurados del Paraíso corresponden a los niveles transpersonales en los que el yo individual se integra, sin desaparecer, en una identidad más amplia que incluye la totalidad de lo real.

3.3.2.2.- El Purgatorio: pedagogía del dolor

Desde la perspectiva de la psicología del desarrollo y la educación, el reino que más directamente dialoga con las teorías contemporáneas del aprendizaje es el Purgatorio. Dante concibe el Purgatorio como un espacio donde el aprendizaje ocurre mediante la experiencia directa del peso del propio pecado —las almas cargan literalmente con grandes piedras o deben caminar bajo el sol abrasador—, la memoria colectiva compartida a través de imágenes y cantos litúrgicos, y el encuentro con los otros peregrinos en un clima de solidaridad y aliento mutuo. Esta tríada —experiencia corporal, memoria cultural y comunidad de aprendizaje— anticipa con sorprendente precisión los cuatro pilares que David Kolb identificó como constitutivos del aprendizaje experiencial: experiencia, reflexión, conceptualización y nueva experiencia aplicando los conceptos.

El aprendizaje experiencial, según David A. Kolb, es un proceso mediante el cual las personas construyen conocimiento a partir de lo que viven. Aprender no es solo recibir información, sino implicarse en una experiencia concreta, pensar sobre ella, comprenderla y utilizar esa comprensión para actuar mejor en el futuro. En este enfoque, la experiencia es el punto de partida, pero por sí sola no basta. Es necesario detenerse a reflexionar sobre lo que ha ocurrido, identificar patrones o ideas y convertir esa reflexión en conocimientos más generales. Después, esos conocimientos se ponen a prueba en nuevas situaciones, lo que genera nuevas experiencias y mantiene el aprendizaje en marcha como un proceso continuo. Así, el aprendizaje experiencial combina acción y pensamiento: se aprende haciendo, pero también analizando lo que se hace y ajustando la propia manera de actuar. Este proceso permite un aprendizaje más profundo y significativo, porque conecta directamente con la práctica y facilita que lo aprendido pueda aplicarse en contextos reales (KOLB, 1984).

El sufrimiento del Purgatorio no es, en la concepción dantesca, una punición arbitraria impuesta desde fuera: es la forma en que la conciencia asimila y elabora la distancia entre lo que ha sido y lo que aspira a ser. Esta concepción resuena con la noción de Viktor Frankl de que el sufrimiento, cuando es asumido con sentido y orientado hacia una transformación, puede convertirse en una de las vías más profundas de crecimiento y humanización de la conciencia (FRANKL, 1991). Para Frankl, como para Dante, no hay crecimiento auténtico de la conciencia sin la disposición a atravesar el dolor en lugar de evitarlo; la diferencia entre el sufrimiento que destruye y el sufrimiento que transforma radica precisamente en el sentido que el sujeto es capaz de atribuirle dentro de un horizonte más amplio de significación.

3.3.2.3.- El Paraíso y la conciencia transpersonal

El Paraíso dantesco es, en el marco de la psicología transpersonal, una descripción poética de los estados de conciencia que Maslow denominó «experiencias cumbre» y Stanislav Grof situó en el espectro transpersonal de la conciencia. Las experiencias cumbre de Maslow se caracterizan por una sensación de totalidad e integración, por la percepción de que el yo individual y el universo no están separados sino íntimamente relacionados, y por una calidad de luminosidad y belleza que Maslow describió como «*la realidad percibida sub specie aeternitatis*» (MASLOW, 2013). La descripción que Dante hace de los últimos círculos del Paraíso —la Empírea, la rosa mística, la visión de Dios como «*luce intellettuale, piena d'amore*»— es la elaboración

poética más sublime de esta misma experiencia que la psicología contemporánea intenta describir en términos teóricos.

Stanislav Grof, por su parte, ha documentado con extraordinaria riqueza empírica los estados transpersonales de la conciencia —la disolución de los límites del yo individual, la experiencia de identificación con la totalidad, la percepción directa de la unidad del ser— que tanto la tradición mística como la investigación psicodélica y la respiración holotrópica han inducido en sujetos contemporáneos (GROF, 1994a). Lo que sorprende al leer los relatos de Grof es la congruencia estructural entre las experiencias que describe y la fenomenología del Paraíso dantesco: la expansión progresiva de la conciencia, la disolución de las fronteras entre el yo y el Todo, la experiencia de amor como fuerza cósmica y no como sentimiento meramente subjetivo, y el carácter inefable pero plenamente real de la experiencia. Esta congruencia no prueba, naturalmente, ninguna tesis metafísica determinada; lo que sí muestra es que Dante accedió, mediante la poesía y la meditación filosófica, a regiones de la experiencia humana que la psicología contemporánea está apenas comenzando a cartografiar científicamente.

3.3.3.- Virgilio y Beatriz: paradigmas de mediación

La estructura pedagógica de la *Commedia* articula dos modelos de acompañamiento educativo que corresponden, con llamativa exactitud, a dos paradigmas bien diferenciados en la teoría contemporánea de la educación. Virgilio encarna el modelo del maestro socrático-dialógico: guía mediante preguntas y explicaciones, protege al discípulo del peligro inmediato, modela el razonamiento moral ante los casos concretos que el viaje presenta, y reconoce con honestidad el límite de su propia competencia cuando el itinerario llega a territorios que su sabiduría no puede iluminar. Beatriz, en cambio, encarna el modelo del acompañante transformador: no explica, sino que irradia, no instruye, sino que eleva, no transmite contenidos sino que modifica al sujeto que la contempla.

3.3.3.1.- La zona de desarrollo próximo y el andamiaje pedagógico

La relación entre Dante y Virgilio constituye una de las más ricas dramatizaciones literarias de lo que Lev Vygotski denominó zona de desarrollo próximo: ese espacio entre lo que el sujeto puede hacer solo y lo que puede hacer con la ayuda de un guía más experimentado (VYGOTSKI, 1979). Virgilio conduce a Dante exactamente hasta el límite de lo que Dante puede tolerar y

comprender en cada momento del viaje; no lo adelanta artificialmente ni lo deja retrasado en zonas de confort ya superadas. Este ajuste dinámico de la mediación a las posibilidades del discípulo —lo que Jerome Bruner llamó *scaffolding* o andamiaje pedagógico (BRUNER, 1985)— se realiza en la *Commedia* con una finura psicológica que pocas propuestas pedagógicas contemporáneas han igualado en la práctica.

El límite de Virgilio ante el Paraíso —el hecho de que su sabiduría racional no pueda penetrar en el reino de la gracia— es, paradójicamente, uno de sus rasgos pedagógicos más valiosos: la honestidad sobre el alcance de la propia autoridad. En términos de la pedagogía crítica de Freire, Virgilio es el maestro que no finge omnisciencia, que no deposita en el alumno un saber acabado y cerrado, sino que acompaña el proceso de búsqueda asumiendo la propia condición de buscador (FREIRE, 1997). Esta honestidad del maestro sobre sus propios límites no debilita la relación pedagógica: la profundiza, porque instala en el discípulo la conciencia de que el conocimiento es siempre incompleto y de que la búsqueda no termina con ningún maestro.

3.3.3.2.- Beatriz y la pedagogía de la presencia amorosa

La figura pedagógica de Beatriz dialoga con corrientes muy diferentes de la teoría educativa contemporánea, pero especialmente con la ética del cuidado de Nel Noddings y con la filosofía de la alteridad de Emmanuel Lévinas. Para Noddings, la relación de cuidado —*caring relation*— es el núcleo de toda educación auténtica: el educador que cuida no transmite contenidos de forma neutral, sino que se hace presente en la singularidad del educando, lo recibe en su especificidad irreductible y responde a sus necesidades desde un compromiso afectivo genuino (NODDINGS, 1984). Beatriz hace exactamente esto con Dante en el Paraíso: lo recibe en su limitación concreta —su incapacidad para ver la luz divina sin protección—, adapta su mediación a la capacidad de visión que Dante puede tolerar en cada momento, y lo acompaña con una paciencia que es, al mismo tiempo, amor y pedagogía.

Desde la perspectiva de Lévinas, la relación con Beatriz en la *Commedia* puede leerse como la experiencia del «rostro del Otro» que interpela al yo desde una exterioridad irreductible y lo convoca a una responsabilidad incondicional (LÉVINAS, 1991). El encuentro con Beatriz no es un encuentro con un objeto de conocimiento sino con un sujeto que interpela, que llama, que exige una respuesta que el yo no puede dar desde sus propios recursos. Esta estructura de interpelación y respuesta —que Lévinas describe como la estructura ética fundamental de la existencia humana— es también, para

Dante, la estructura del aprendizaje más profundo: se aprende cuando el Otro te llama más allá de ti mismo y tú respondes aceptando ser transformado.

Max van Manen ha acuñado el concepto de *tacto pedagógico* para describir esa sensibilidad práctica del educador que sabe cuándo hablar y cuándo callar, cuándo intervenir y cuándo retirarse, cuándo explicar y cuándo simplemente estar presente (VAN MANEN, 1998). Beatriz posee este tacto en grado supremo: en los primeros cantos del Paraíso habla mucho, explica las leyes del universo y la teología de la gracia; en los últimos cantos, cuando Dante se acerca a la visión directa de Dios, habla cada vez menos y finalmente cede su lugar a San Bernardo, el místico. Esta renuncia progresiva a la palabra —esta pedagogía del silencio— es uno de los gestos más profundamente educativos de toda la *Commedia*: el maestro verdadero sabe que llega un momento en que su presencia se convierte en obstáculo para la experiencia que el discípulo necesita tener por sí mismo.

3.3.4.- Epistemología de la transformación

Una de las intuiciones más radicales de Dante —la de que el conocimiento verdadero no deja al sujeto cognoscente igual que lo encontró— conecta directamente con lo que constituye quizás la crítica epistemológica más importante del siglo XX: la crítica del modelo del conocimiento como espejo de la naturaleza, elaborada desde perspectivas muy diferentes por pensadores como Morin, Maturana, Varela y Bateson. Todos ellos coinciden en que el conocimiento no es una representación neutral de una realidad externa que existe independientemente del cognoscente: es un proceso de co-construcción en el que el sujeto y el objeto se transforman mutuamente en el acto de conocer.

Humberto Maturana y Francisco Varela elaboraron esta intuición con rigor biológico en su teoría de la autopoiesis y en su propuesta epistemológica del enactivismo: «*todo hacer es conocer y todo conocer es hacer*» (MATURANA; VARELA, 1996). El conocimiento no es algo que el organismo adquiere de un ambiente externo preexistente; es algo que el organismo y su entorno construyen conjuntamente en el acoplamiento estructural que los vincula. Esta concepción radical del conocimiento como acción-transformación es perfectamente coherente con lo que la *Commedia* dramatiza poéticamente: Dante no aprende sobre el Infierno observándolo desde afuera; se adentra en él y es transformado por la experiencia de su inmersión. El conocimiento es siempre ya encarnado, situado, experiencial —

lo que Varela, Thompson y Rosch llamaron la «mente encarnada» (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1992).

Gregory Bateson añadió a esta epistemología la distinción fundamental entre niveles de aprendizaje —aprendizaje I, aprendizaje II o deuteroprendizaje, y aprendizaje III— que corresponden a tipos cualitativamente distintos de transformación del sujeto cognoscente (BATESON, 1998). El aprendizaje I es la adquisición de respuestas nuevas dentro de un marco de referencia dado; el aprendizaje II es la transformación del marco mismo desde el que el sujeto organiza su experiencia; y el aprendizaje III —rarísimo, potencialmente desestructurante— es la transformación del sistema de premisas que organiza los marcos. El viaje dantesco es un aprendizaje de tipo III en el sentido que Bateson le da: Dante no aprende cosas nuevas dentro de su visión del mundo preexistente, sino que su visión del mundo entera —sus premisas sobre la realidad, el bien, el amor, el conocimiento— es radicalmente reconstruida a lo largo del viaje.

En el marco de la epistemología de la complejidad, Morin ha formulado esta misma intuición en términos de la «*reforma del pensamiento*»: lo que la educación necesita promover no es la adquisición de más información sino el cambio de los patrones cognitivos desde los que el sujeto organiza, filtra e interpreta toda información (MORIN, 2001). Para Morin, el pensamiento complejo es aquel que es capaz de articular lo que el pensamiento simplificador separa: el sujeto y el objeto, lo local y lo global, el análisis y la síntesis, la razón y la emoción, la ciencia y el arte, lo temporal y lo trascendente. La *Commedia* es, en este sentido, un ejercicio de pensamiento complejo en sentido literal: articula teología y filosofía, razón y amor, historia política y experiencia mística, cosmología aristotélica y experiencia poética personal en una unidad de sentido que ningún análisis disciplinar puede disolver sin empobrecerla radicalmente.

Desde la transdisciplinariedad de Basarab Nicolescu, el viaje dantesco puede leerse como el movimiento del sujeto a través de los distintos «*niveles de la Realidad*» que el paradigma transdisciplinar postula como constitutivos de la estructura del ser (NICOLESCU, 1996). Cada nivel de la Realidad es gobernado por su propia lógica, y el tránsito de un nivel a otro —del Infierno al Purgatorio, del Purgatorio al Paraíso— exige no sólo más información sino una mutación del modo de percibir y de ser del sujeto. Esta mutación no puede ser inducida por métodos puramente didácticos; requiere experiencia, sufrimiento, contemplación y gracia —es decir, todo aquello que la *Commedia* dramatiza como las condiciones del viaje.

3.3.5.- El amor como principio cosmológico y pedagógico

La conclusión de la *Commedia* —«*l'amor che move il sole e l'altre stelle*» (“el amor que mueve el sol y las otras estrellas”)— no es una metáfora decorativa: es la afirmación filosófica más precisa y comprometida que Dante podía hacer sobre la naturaleza de la realidad. El amor —no como sentimiento subjetivo sino como fuerza ontológica que estructura y dinamiza el universo— es el principio cosmológico fundamental de la visión dantesca. Esta afirmación encontró, en el siglo XX, un eco inesperado en la obra del paleontólogo y teólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin, para quien el amor es «*la afinidad de ser con ser*», una energía cósmica que opera a todos los niveles de la materia organizada y que alcanza su expresión más alta en la conciencia humana orientada hacia el *Punto Omega* (Teilhard de Chardin, 1965). La coincidencia entre Dante y Teilhard no es superficial: ambos conciben el amor como la fuerza que integra, complejiza y eleva la conciencia hacia su plenitud, y ambos entienden que esta fuerza es, a la vez, personal y cósmica, immanente y trascendente.

En el marco de la pedagogía, la afirmación dantesca del amor como principio dinámico del universo encuentra su correlato más inmediato en la obra de Paulo Freire, para quien el amor no es un añadido sentimental a la práctica pedagógica sino su fundamento ontológico: «*No es posible la pronunciación del mundo, acto de creación y recreación, si no está empaquetado de amor. El amor es al mismo tiempo el fundamento del diálogo y el diálogo mismo*» (FREIRE, 1975, p. 110). Para Freire, el educador que no ama no dialoga; y sin diálogo no hay educación sino depósito, no hay encuentro sino manipulación. Esta equivalencia entre amor, diálogo y educación genuina es también la que estructura la relación pedagógica en la *Commedia*: lo que hace de Virgilio y de Beatriz verdaderos maestros no es su erudición ni su autoridad sino el amor con que acompañan el itinerario de Dante.

Leonardo Boff, desde la teología de la liberación, ha elaborado una ontoecología del amor que amplía la perspectiva de Freire hacia la totalidad del cosmos: el amor no es sólo la energía que vincula a los seres humanos entre sí, sino la que vincula a la humanidad con la tierra, con los ecosistemas y con el misterio de lo sagrado que los habita (BOFF, 1996). Esta concepción ecosófica del amor resuena con la cosmología dantesca, en la que el amor que mueve los astros es el mismo amor que mueve los corazones humanos y que estructuró el universo desde el primer momento de la creación. La educación que aspira

a ser Educación de la Conciencia necesita integrar esta dimensión cósmica del amor: no puede limitarse a cultivar el amor interpersonal o comunitario sin atender al amor que vincula al ser humano con la totalidad de lo real.

Nel Noddings ha formulado, desde la filosofía analítica de la educación, una ética del cuidado que converge significativamente con estas perspectivas: la relación de cuidado —en la que el educador recibe al educando en su singularidad concreta y responde a sus necesidades desde un compromiso que es, al mismo tiempo, afectivo y ético— es para Noddings la estructura fundamental de toda educación auténtica (NODDINGS, 1984). Lo que distingue al educador que cuida del que meramente instruye es precisamente lo que distingue a Beatriz de un simple transmisor de conocimientos teológicos: la presencia amorosa que transforma al que la recibe no por la información que transmite sino por la calidad del encuentro que propicia.

3.3.6.- Libertad, responsabilidad y conciencia moral

La arquitectura moral de la *Commedia* reposa sobre una premisa antropológica que Dante comparte con las grandes tradiciones filosóficas y teológicas de Occidente: el ser humano es un agente libre y responsable, y esta libertad es la condición de posibilidad tanto del mal como de la redención. Los condenados del Infierno no están allí por fatalidad ni por error involuntario: están allí porque eligieron, con plena conciencia de lo que hacían, orientar su voluntad hacia el propio bien particular en detrimento del bien común y del amor a Dios. Esta afirmación radical de la libertad y la responsabilidad tiene implicaciones pedagógicas profundas que la teoría moral contemporánea ha explorado desde perspectivas muy diferentes.

Lawrence Kohlberg desarrolló, a partir de los trabajos de Piaget, una teoría del desarrollo moral en seis estadios organizados en tres niveles —preconvencional, convencional y postconvencional— que describe la trayectoria del sujeto desde la moralidad basada en el interés propio hasta la moralidad basada en principios éticos universales (KOHLBERG, 1992). La geografía moral del Infierno dantesco puede leerse como una dramatización de los estadios preconvencionales y convencionales inferiores del desarrollo moral: los condenados representan, en su mayoría, formas de regresión o fijación en estadios en que el yo se absolutiza a sí mismo y no puede reconocer la legitimidad de ninguna demanda que le sea exterior. El Paraíso, por el contrario, dramatiza lo que Kohlberg llamó el estadio 6 —la moralidad de los principios éticos universales— y lo que más tarde, bajo la influencia de las tradiciones orientales, tendió a llamar estadio 7: la apertura mística a una

dimensión de la realidad que trasciende la moralidad convencional sin abolirla.

Carol Gilligan, en su crítica al modelo de Kohlberg, señaló que la ética de la justicia —orientada hacia la imparcialidad, los derechos y los principios abstractos— no agota la dimensión moral de la experiencia humana, y propuso complementarla con una ética del cuidado orientada hacia las relaciones concretas, la responsabilidad hacia los individuos particulares y la sensibilidad ante el sufrimiento ajeno (GILLIGAN, 2013). Esta distinción resuena con la dualidad pedagógica de la *Commedia*: Virgilio encarna la ética de la justicia —explica las leyes morales del universo con rigor y objetividad imparcial—, mientras que Beatriz encarna la ética del cuidado —atiende a Dante en su singularidad concreta y responde a sus limitaciones con una paciencia que es amor y no sólo deber. La propuesta dantesca no privilegia ninguno de los dos modelos: los integra en una visión más amplia en que la justicia y el cuidado no son opuestos sino complementarios.

La filosofía de la alteridad de Emmanuel Lévinas añade a este panorama una dimensión que la teoría moral contemporánea ha tardado en integrar plenamente: la primacía ética del rostro del Otro como llamada incondicional a la responsabilidad. Para Lévinas, la conciencia moral no comienza en el sujeto que reflexiona sobre sus principios, sino en el encuentro con el rostro del otro que me interpela desde su vulnerabilidad y su necesidad (LÉVINAS, 1991). Esta estructura de interpelación y respuesta es también la estructura básica del itinerario dantesco: a lo largo de la *Commedia*, Dante es constantemente interpelado por los rostros de los condenados, los penitentes y los bienaventurados —por su sufrimiento, su esperanza o su alegría—, y cada uno de estos encuentros le exige una respuesta que lo transforma. La Educación de la Conciencia que Dante propone no es el desarrollo solitario de una interioridad privada: es siempre ya una educación en la responsabilidad hacia el Otro, en la capacidad de ser interpelado y de responder.

3.3.7.- La dimensión transpersonal y cosmotheándrica

La dimensión más original y difícil de integrar en los marcos teóricos contemporáneos de la educación es, sin duda, la dimensión transpersonal y mística que culmina en los últimos cantos del Paraíso. Dante no concluye su poema con un argumento filosófico ni con una visión doctrinal: concluye con una experiencia de contemplación directa que desborda todos los marcos conceptuales disponibles —«*l'alta fantasia qui mancò possa*» («la alta fantasía aquí perdió su fuerza»)— y que sólo puede describirse mediante la

paradoja, la analogía y el silencio. Esta renuncia a la conceptualización no es una debilidad del poema: es su punto más alto, el momento en que la inteligencia poética reconoce que hay una región de la experiencia humana que ninguna teoría puede sustituir.

Raimon Panikkar elaboró el concepto de “*experiencia cosmotheándrica*” para describir aquella forma de conciencia en la que lo humano, lo cósmico y lo divino se perciben no como tres realidades separadas sino como las tres dimensiones constitutivas de una sola realidad íntegra e indivisible (PANIKKAR, 1993; 1994; 1997). La visión que Dante describe en el canto XXXIII del Paraíso —la percepción de todo el universo reunido en un solo volumen, ligado por el amor, como hojas dispersas de un libro que el olvido dispersó— es una de las formulaciones poéticas más perfectas de esta experiencia cosmotheándrica: no es la visión de Dios como objeto separado del mundo, sino la visión del mundo en Dios y de Dios en el mundo, de lo humano como el punto de encuentro donde lo cósmico y lo divino se abrazan. La educación que aspira a cultivar esta dimensión de la conciencia no puede limitarse a transmitir doctrinas teológicas o cosmologías científicas: debe crear las condiciones —de silencio, contemplación, asombro y apertura— en que esta experiencia pueda advenir.

Anthony de Mello, desde la tradición ignaciana y en diálogo con las espiritualidades orientales, ha formulado la meta de la educación espiritual en términos que resuenan directamente con el itinerario dantesco: «*despertarse*» (MELLO, 1990). El problema fundamental del ser humano, para De Mello, no es la ignorancia sino el sueño: la incapacidad de percibir la realidad tal como es, encubierta por los miedos, los deseos, las expectativas y los juicios que la conciencia condicionada proyecta sobre ella. El viaje de Dante es exactamente este proceso de despertar: un itinerario desde el sueño de la selva oscura —el extravío en que el yo se ha perdido a sí mismo— hasta la vigilia luminosa del Paraíso, en que la conciencia percibe la realidad sin distorsiones y la reconoce como amor.

Ken Wilber ha propuesto, en su psicología integral, que el desarrollo completo de la conciencia humana requiere la integración de cuatro cuadrantes —el interior individual, el interior colectivo, el exterior individual y el exterior colectivo— y de las líneas de desarrollo cognitiva, moral, afectiva, interpersonal y espiritual (WILBER, 1994; 2007) Una educación verdaderamente integral, en el sentido de Wilber, no puede privilegiar ninguno de estos cuadrantes ni ninguna de estas líneas a expensas de los demás: necesita atender a la vez al desarrollo de la razón, de la ética, del

sentimiento, de la relación y de la espiritualidad. La *Commedia* es, precisamente en este sentido, la más ambiciosa propuesta pedagógica integral de la literatura occidental: articula el desarrollo intelectual (la cosmología y la teología explicadas por Virgilio y Beatriz), el desarrollo moral (el reconocimiento del bien y del mal dramatizado en los tres reinos), el desarrollo afectivo (el duelo por Beatriz, el terror ante el Infierno, la alegría del Paraíso) y el desarrollo espiritual (la apertura mística a la contemplación de Dios) en un único itinerario coherente y necesario.

Finalmente, la dimensión mística de la *Commedia* conecta con lo que William James, en su clásico estudio sobre las experiencias religiosas, identificó como las cuatro notas características de la experiencia mística auténtica: la inefabilidad, la cualidad noética, la transitoriedad y la pasividad (JAMES, 2002). Los últimos cantos del Paraíso satisfacen con precisión estas cuatro condiciones: Dante no puede describir adecuadamente con palabras lo que ve (inefabilidad), pero lo que ve le confiere un conocimiento que ninguna experiencia anterior había podido darle (cualidad noética); la experiencia es fugaz e irrepetible en su intensidad máxima (transitoriedad), y Dante la recibe como un don que no ha podido producir con su propio esfuerzo (pasividad). Lo que la Educación de la Conciencia puede hacer —lo que la *Commedia* entera hace— es preparar al sujeto para recibir este don: no garantizarlo ni provocarlo artificialmente, sino cultivar en el educando las disposiciones de apertura, humildad, silencio y amor que lo hacen posible.

3.3.8.- Dante y la Educación de la Conciencia como proyecto transdisciplinar

El recorrido realizado a lo largo de este capítulo permite afirmar, con fundamentos teóricos sólidos, que la obra de Dante Alighieri ofrece a la Educación de la Conciencia una serie de aportes que ninguna de las tradiciones contemporáneas revisadas puede proporcionar por separado. La epistemología de la complejidad de Morin describe con rigor la condición de limitación y error desde la que el conocimiento parte, pero le falta la dimensión estética y afectiva que la *Commedia* aporta. La teoría del aprendizaje transformador de Mezirow captura con precisión la estructura del cambio de marcos de referencia, pero tiende a subvalorar la dimensión espiritual y transpersonal de la transformación. La psicología transpersonal de Grof y Wilber cartografía con riqueza empírica los estados de conciencia ampliada, pero con frecuencia carece del arraigo histórico, político y comunitario que la obra dantesca posee.

La *Commedia* integra todo esto: el extravío y la crisis epistemológica, el acompañamiento pedagógico en sus dos modalidades —razón y amor—, la transformación progresiva del sujeto a través de la experiencia y el sufrimiento, el desarrollo moral en sus dimensiones individual y comunitaria, la apertura a lo trascendente sin abandono de lo histórico y concreto, y la culminación en una experiencia de contemplación que ni cancela el itinerario previo ni lo reduce a un mero prolegómeno. Lo que hace de la *Commedia* un texto perennemente actual para una educación que aspire a ser Educación de la Conciencia es precisamente esta capacidad de integración: la capacidad de contener sin reducirlas todas las dimensiones del ser humano en camino hacia su plenitud.

Para el proyecto de la Educación de la Conciencia en que venimos trabajando, Dante no es un clásico que hay que reverenciar desde la distancia: es un interlocutor vivo que sigue hablando, con una voz que no tiene equivalente en ninguna otra tradición, de lo que significa ser un ser humano que busca la verdad, el bien y el amor con la totalidad de sus capacidades. Leerlo hoy, en diálogo con Morin y Freire, con Wilber y Panikkar, con Lévinas y Noddings, con Gebser y Varela, es descubrir que la pregunta más antigua de la filosofía —cómo vivir bien, cómo llegar a ser lo que somos en nuestra más profunda verdad— sigue siendo la pregunta más urgente y fecunda que la educación puede plantearse.

4.- Guillermo de Ockham (1285 – 1347)

«...Llamo conocimiento intuitivo a aquel por el cual puede conocerse con evidencia si una cosa existe o no existe; de tal modo que, cuando el intelecto posee tal conocimiento, puede juzgar inmediatamente que la cosa existe si existe, o que no existe si no existe...»

Opera theologica. Ordinatio

«...El intelecto puede conocer sus propios actos; pues cuando el intelecto entiende algo, puede también entender que entiende, y cuando quiere algo, puede conocer que quiere...»

Opera theologica. Quodlibeta septem

Guillermo de Ockham (ca. 1287-1347), fraile franciscano inglés, escolástico de formación y rebelde de vocación, inauguró con su obra una manera radicalmente nueva de entender cómo el ser humano conoce el mundo, cómo se relaciona con la realidad y, en última instancia, cómo toma conciencia de sí mismo y de lo que le rodea.

Incluir a Ockham en una investigación sobre la naturaleza y el desarrollo de la conciencia no es un capricho erudito. Es una necesidad intelectual. Su pensamiento representa uno de los momentos más decisivos en la historia de la subjetividad humana: el instante en que el individuo deja de ser una mera instancia de categorías universales y abstractas para convertirse en el punto de partida irreductible de todo conocimiento. Ockham no habla todavía de “conciencia” con el vocabulario que usará más tarde la filosofía moderna, pero sienta las bases sobre las que ese vocabulario será posible.

Su celebérrima “navaja”²⁸ —el principio de economía del pensamiento que lleva su nombre— es mucho más que un recurso metodológico. Es una

²⁸ El principio conocido como “la navaja de Ockham” señala que entre varias explicaciones posibles debe preferirse aquella que postula el menor número de supuestos o entidades, siempre que explique adecuadamente el fenómeno en cuestión.

actitud ante el conocimiento: la de quien desconfía de las entidades abstractas que no pueden probarse en la experiencia directa, y que, apuesta por la claridad, la parsimonia y el contacto inmediato con lo real. En este sentido, Ockham es un precursor del empirismo moderno, del pensamiento crítico y, en cierto modo, de la fenomenología, entendida como atención privilegiada a la experiencia vivida.

Para la Educación de la Conciencia, Ockham resulta esencial por varias razones que se irán desplegando a lo largo de este capítulo. En primer lugar, porque su teoría del conocimiento intuitivo sitúa en el primer plano la experiencia directa e inmediata como fundamento de todo saber genuino, lo que tiene profundas implicaciones para entender cómo funciona la conciencia en su nivel más básico. En segundo lugar, porque su nominalismo radicaliza la idea de que no hay nada en la realidad que no sea singular, individual, único, lo que implica que cada conciencia es irreductiblemente propia, no subsumible en una esencia universal. Y, en tercer lugar, porque su concepción de la libertad y la voluntad, enraizada en una visión radicalmente contingente del mundo, abre un espacio para pensar la conciencia como libertad y responsabilidad, no como simple reflejo de un orden prefijado.

Ockham escribe en latín, en un contexto universitario medieval, rodeado de disputas teológicas y políticas que hoy pueden parecer distantes. Pero sus preguntas, ¿qué conocemos realmente?, ¿cómo accedemos a la realidad?, ¿qué papel juega la mente en la construcción del mundo que percibimos?, siguen siendo preguntas vivas, urgentes, profundamente actuales. Por eso merece un lugar destacado en este recorrido por la historia de la conciencia.

4.1.- Apuntes biográficos

Guillermo de Ockham nació hacia 1287, probablemente en la pequeña localidad de Ockham, en el condado de Surrey, al sudoeste de Londres. Poco es lo que se sabe con certeza de sus primeros años de vida. Sabemos que ingresó joven en la Orden de los Frailes Menores, los franciscanos, y que su formación intelectual transcurrió principalmente en Oxford, uno de los grandes centros del pensamiento europeo del momento. Oxford no era entonces lo que hoy entendemos por una universidad en sentido moderno, pero era un hervidero de ideas, disputas y comentarios sobre Aristóteles, Agustín y Pedro Lombardo, el autor de las *Sentencias* cuyo comentario constituía el ejercicio académico central de toda formación teológica.

Ockham estudió y enseñó en Oxford entre 1310 y 1324, aproximadamente. Durante estos años elaboró su monumental “*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*”, obra que es también conocida como *Ordinatio* en su primera parte, y que constituye la expresión más sistemática y madura de su pensamiento filosófico y teológico. También en estos años redactó su *Summa Logicae*, quizá el texto de lógica más importante del siglo XIV, y comenzó a perfilarse la orientación radicalmente nominalista que lo distinguiría de sus contemporáneos.

Es importante situar a Ockham en el contexto de la gran tradición franciscana de su época. Los franciscanos, a diferencia de los dominicos —la orden de Tomás de Aquino—, tendían a subrayar la voluntad sobre el intelecto, la experiencia sobre la especulación abstracta, y la primacía de Dios sobre cualquier sistema racional que pretendiera encorsetar la libertad divina. En este ambiente intelectual, forjado también por la influencia de Juan Duns Escoto —su predecesor franciscano de Oxford—, Ockham desarrolló un pensamiento que llevaba hasta sus últimas consecuencias la desconfianza hacia los universales abstractos y la apuesta por la experiencia concreta e individual.

4.1.1.- El conflicto con el papado y los años de Aviñón

En 1324, Ockham fue llamado a Aviñón, donde residía la curia papal, para responder a acusaciones de heterodoxia formuladas por el canciller de Oxford, John Lutterell. La estancia en Aviñón, que debía ser breve, se prolongó durante cuatro años, entre 1324 y 1328. Ockham quedó bajo investigación, aunque nunca fue formalmente condenado durante este período. Estos años en Aviñón fueron, sin embargo, decisivos para su evolución personal e intelectual. Fue allí donde tomó contacto con la disputa sobre la pobreza franciscana, uno de los conflictos más encarnizados de la Iglesia del siglo XIV.

La cuestión de la pobreza no era solo un asunto de regla monástica. Era una disputa sobre el poder, el dinero y la legitimidad de la Iglesia como institución temporal. El papa Juan XXII sostenía que los franciscanos que vivían de bienes ajenos, argumentando no tener propiedad propia, incurrieran en una ficción jurídica inaceptable. Los franciscanos espirituales, por su parte, defendían que la pobreza absoluta era el ideal evangélico que Jesús y sus discípulos habían practicado. Ockham se alineó decididamente con los franciscanos y con el ministro general de la Orden, Miguel de Cesena, tomando una posición que lo enfrentó abiertamente con el papado.

En 1328, Ockham huyó de Aviñón junto con Miguel de Cesena y otros franciscanos disidentes, buscando refugio en la corte de Luis IV de Baviera, que mantenía un agudo conflicto político con el papa. La leyenda dice que Ockham le dijo al emperador: “*Protégeme con tu espada y yo te protegeré con mi pluma*”. Sea o no cierta esta anécdota, expresa bien la alianza que se estableció entre el pensador y el monarca. Ockham pasó el resto de su vida en Múnich, bajo la protección imperial, escribiendo ahora no solo filosofía y teología, sino también obras de teoría política de gran alcance.

4.1.2.- Los años de Múnich

Los años muniquestes de Ockham, entre 1328 y su muerte en torno a 1347-1349, son años de intensa producción intelectual, aunque también de aislamiento de la comunidad académica oficial. Desde allí, Ockham escribió una serie de obras polémicas contra el poder temporal del papado, entre las que destaca el *Dialogus*, un extenso tratado en forma de diálogo sobre las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, que influyó notablemente en el desarrollo del pensamiento político moderno. También escribió el *Opus Nonaginta Dierum* y el *Breviloquium de potestate papae*, entre otras obras de carácter político.

Ockham murió probablemente en 1347, aunque algunos estudiosos sitúan su muerte en 1349, en plena epidemia de Peste Negra que asoló Europa. No consta que su ruptura con la Iglesia oficial hubiera sido resuelta antes de su muerte, aunque tampoco está probado lo contrario. Su figura quedó marcada por la doble condición de pensador heterodoxo y reformador en sentido literal: alguien que, desde dentro de la tradición escolástica y cristiana, cuestionó los fundamentos del orden intelectual y político de su tiempo con una radicalidad que no tuvo precedentes.

El contexto histórico en que vivió Ockham es fundamental para entender su obra. Como hemos señalado, el siglo XIV fue un siglo de crisis múltiples: crisis de la autoridad papal, crisis económica derivada de guerras y pestes, crisis del sistema feudal, y también crisis intelectual en la escolástica, que comenzaba a mostrar sus límites y contradicciones. Ockham fue, en muchos sentidos, el pensador que más lúcidamente articuló esa crisis, abriendo caminos nuevos que conducirían, aunque con muchos rodeos, al humanismo renacentista, a la Reforma protestante y a la filosofía moderna.

4.2.- Aportaciones fundamentales

Adentrarse en las aportaciones de Ockham en relación con la conciencia exige, ante todo, una advertencia metodológica: Ockham no escribió ningún tratado sobre la conciencia en el sentido moderno del término. Sería anacrónico buscarlo. Lo que encontramos en su obra es algo diferente y, en cierto modo, más valioso: un conjunto de posiciones filosóficas sobre el conocimiento, la realidad, la voluntad y el lenguaje que, tomadas en su conjunto, perfilan una imagen del sujeto humano y de su relación con el mundo que resulta extraordinariamente fecunda para pensar la conciencia desde una perspectiva contemporánea.

Sus aportaciones no hablan directamente de la conciencia, pero la rozan, la definen por sus bordes y la hacen posible. En los apartados que siguen se desarrollan las cinco líneas maestras de ese pensamiento, tratando de mostrar en cada caso su alcance propio y su resonancia con preguntas que siguen siendo nuestras.

4.2.1.- El nominalismo: solo existe lo singular

El punto de partida de toda la filosofía de Ockham es su nominalismo, y conviene entender bien qué significa esta posición para comprender su relevancia para la teoría de la conciencia. Durante siglos, el debate filosófico sobre los universales había sido uno de los más encendidos del pensamiento medieval: ¿existen realmente entidades como "humanidad", "bondad" o "animalidad", es decir, los universales, o son simplemente nombres — *nomina*— que usamos para agrupar bajo una misma etiqueta a cosas que se parecen entre sí?

Ockham se situó con decisión en el campo nominalista: los universales no tienen existencia real fuera de la mente. Solo existen las cosas particulares, individuales, singulares. Lo que llamamos "humanidad" es simplemente un concepto mental —un término, un signo— que nos permite agrupar a todos los individuos que comparten ciertas características. Pero fuera de la mente no hay ninguna "humanidad flotante" que exista independientemente de Pedro, María, Juan o José. Esta posición, aunque puede parecer abstracta, tiene consecuencias enormes.

Para la teoría de la conciencia, el nominalismo de Ockham implica algo decisivo: cada acto de conciencia es singular, irrepetible, insustituible. No hay una "conciencia en general" que exista más allá de las conciencias particulares

de cada ser humano. Cada experiencia vivida es única. Esto anticipa, en cierto modo, la atención que la fenomenología moderna —de Husserl a Merleau-Ponty— prestará a la estructura de la experiencia vivida en primera persona, y la insistencia de la psicología contemporánea en la irreductibilidad de la experiencia subjetiva.

Además, el nominalismo de Ockham tiene una consecuencia epistemológica fundamental: si solo lo particular existe, el conocimiento genuino debe comenzar por el contacto directo con lo particular. No podemos conocer a través de esencias universales que mediaten nuestra relación con las cosas. Debemos ir, ante todo, a las cosas mismas en su singularidad. Esta orientación hacia la experiencia directa es una de las aportaciones más duraderas de Ockham al pensamiento occidental.

4.2.2.- El conocimiento como experiencia directa

La contribución más directamente relevante de Ockham para una teoría de la conciencia es su distinción entre dos tipos de conocimiento: la *notitia intuitiva*, o conocimiento intuitivo, y la *notitia abstractiva*, o conocimiento abstractivo. Esta distinción, elaborada con gran precisión técnica en su *Comentario a las Sentencias* y en los *Quodlibeta Septem*, puede considerarse una de las formulaciones medievales más sofisticadas de lo que hoy llamaríamos el problema de la experiencia consciente.

El conocimiento intuitivo —*notitia intuitiva*— es aquel que tenemos de una cosa cuando esta está presente ante nosotros, cuando la percibimos directamente, cuando hay un contacto inmediato entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Gracias a este tipo de conocimiento podemos saber que algo existe, que está aquí y ahora, que tiene tales o cuales propiedades sensibles. Es el tipo de conocimiento que proporciona la experiencia directa: ver esta manzana concreta, sentir este dolor particular, percibir este calor en este momento.

El conocimiento abstractivo, en cambio, es el que tenemos de las cosas cuando estas ya no están presentes, o cuando prescindimos de su existencia concreta para considerar solo sus propiedades o características. Es el conocimiento que opera con conceptos, con imágenes mentales, con representaciones. Puedo pensar en la manzana sin que haya ninguna manzana delante de mí, puedo recordarla, imaginarla, razonar sobre ella. Este segundo tipo de conocimiento es indispensable para la vida intelectual, pero para Ockham no puede reemplazar al primero: el conocimiento abstractivo

presupone siempre que hubo, en algún momento, un conocimiento intuitivo que le dio origen.

Lo que hace que esta distinción sea tan relevante para la teoría de la conciencia es que la *notitia intuitiva* es, en esencia, una descripción de la experiencia consciente en su forma más básica: el dato inmediato de la presencia, la apertura directa a lo real, la evidencia primera de que algo existe y es como es. Cuando Ockham describe el conocimiento intuitivo, está hablando de lo que los filósofos contemporáneos llaman la “experiencia fenomenal” o los “qualia”: esa dimensión irreducible de la experiencia que no puede transmitirse por completo mediante conceptos abstractos, que solo puede vivirse en primera persona.

Particularmente interesante es la posición de Ockham respecto al conocimiento intuitivo de los propios actos mentales. Para él, podemos tener *notitia intuitiva* no solo de las cosas externas, sino también de nuestros propios estados interiores: sabemos que pensamos, que queremos, que sentimos, con la misma inmediatez con que sabemos que esta piedra está caliente o que este cielo es azul. Hay aquí una anticipación notable de lo que Descartes llamará el cogito, aunque sin la radicalización hiperbólica que este dará al argumento, y sin separar tan tajantemente el mundo interior del exterior.

4.2.3.- La navaja de Ockham y la economía de la mente

El principio de parsimonia o economía del pensamiento, conocido popularmente como la “navaja de Ockham”, puede formularse así: no hay que multiplicar los entes sin necesidad (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). Aunque esta formulación exacta no aparece en los textos del propio Ockham, sí expresa con fidelidad una actitud metodológica que impregna toda su filosofía: la preferencia por las explicaciones más simples, la desconfianza hacia las entidades abstractas que no puedan justificarse en la experiencia, el rechazo de todo aquello que sea superfluo para explicar lo que observamos.

Para la teoría de la conciencia, este principio tiene consecuencias interesantes. En primer lugar, invita a no multiplicar los niveles de realidad o de explicación más allá de lo necesario: si podemos explicar el conocimiento humano a partir de la experiencia directa y de la capacidad de la mente para formar conceptos, no necesitamos postular la existencia de esencias universales, de ideas platónicas o de formas substanciales que medien entre el

sujeto y el mundo. La conciencia, desde esta óptica, puede entenderse como una capacidad de contacto directo con lo real, sin necesidad de intermediarios metafísicos.

En segundo lugar, la navaja de Ockham anticipa una actitud crítica ante cualquier teoría de la conciencia que multiplique las entidades o los procesos más allá de lo que la experiencia y la observación justifican. Esta actitud es, en esencia, científica: buscar la explicación más económica, más elegante, más parsimoniosa. No es casual que este principio haya sido adoptado por la ciencia moderna como uno de sus criterios metodológicos fundamentales, ni que aparezca hoy en debates sobre neurociencia, psicología cognitiva y filosofía de la mente.

4.2.4.- Voluntad, libertad y conciencia moral

Otro aspecto decisivo del pensamiento de Ockham es su voluntarismo, es decir, su insistencia en la primacía de la voluntad sobre el intelecto, tanto en Dios como en el ser humano. Para Ockham, Dios no actúa según una razón necesaria que pudiera ser captada y prevista por la filosofía humana; actúa con plena libertad, y su voluntad es la medida de lo que es bueno y malo, verdadero y falso. Esta concepción radicalmente libre de la divinidad tiene una consecuencia importante: el mundo no es necesario, sino contingente. Podría haber sido de otra manera. Las leyes de la naturaleza no son verdades eternas que la razón pueda deducir a priori; son el resultado de la libre decisión divina, y solo pueden conocerse mediante la observación y la experiencia.

Para el ser humano, esta primacía de la voluntad se traduce en una concepción de la conciencia moral radicalmente libre y responsable. Ockham distingue con nitidez entre lo que la razón puede reconocer como bueno o conveniente y lo que la voluntad efectivamente elige. La voluntad no está determinada por el intelecto: puede seguir sus dictados o no. Esta libertad radical de la voluntad sitúa en el centro de la vida moral la responsabilidad personal, la capacidad de decir sí o no, de comprometerse o de retroceder. En última instancia, es la conciencia moral —la conciencia de haber elegido bien o mal— lo que define la calidad ética del ser humano.

Este voluntarismo tiene también una dimensión política y social que Ockham exploró con gran valentía en sus obras de los años munitenses. Si la voluntad es libre —tanto la divina como la humana—, ninguna autoridad puede arrogarse el poder de definir absolutamente lo que es verdad, lo que es justo o lo que es correcto. El papa no tiene autoridad infalible en materia de fe

si sus pronunciamientos pueden ser revisados a la luz de la Escritura y de la razón. El poder político no emana de la autoridad religiosa, sino del consentimiento de los gobernados. En estas ideas, Ockham anticipa principios que encontraremos en el liberalismo político moderno, en el constitucionalismo y en la democracia representativa.

4.2.5.- La separación entre fe y razón

Uno de los legados más duraderos de Ockham es su contribución a la separación metodológica entre la teología y la filosofía, entre la fe y la razón. Para los grandes escolásticos del siglo XIII, como Tomás de Aquino, fe y razón eran complementarias y armoniosas: la razón podía demostrar algunas verdades religiosas —como la existencia de Dios— y la fe iluminaba y completaba lo que la razón no podía alcanzar por sí sola. Ockham rompe esta síntesis con decisión.

Para él, las verdades de la fe no son demostrables racionalmente: se aceptan por revelación y por la autoridad de la Escritura, no porque la razón las pueda probar. Y a la inversa: la razón y la experiencia tienen su propio dominio, que es el de las cosas naturales y observables, y no debe ser invadido por consideraciones teológicas. Esta separación tiene consecuencias trascendentales para la historia de la conciencia occidental: libera la razón natural para investigar el mundo sin trabas teológicas, y al mismo tiempo reserva un espacio propio para la experiencia religiosa que no puede ser juzgado por los criterios de la razón ordinaria.

Desde la perspectiva de la Educación de la Conciencia, esta separación es significativa porque implica reconocer que existen diferentes modos de conciencia —la conciencia racional, la conciencia moral, la conciencia religiosa o espiritual— que responden a lógicas distintas y que no pueden reducirse la una a la otra. Esta pluralidad de registros de la conciencia, que las grandes tradiciones espirituales y filosóficas de la humanidad han reconocido de maneras diversas, encuentra en Ockham una de sus formulaciones medievales más agudas.

4.3.- Correlatos contemporáneos

El pensamiento de Ockham no es una reliquia del pasado que deba contemplarse con distancia museística. Es, sorprendentemente, un interlocutor vivo de algunos de los debates más actuales sobre la naturaleza de la conciencia. No porque Ockham anticipara la neurociencia o la filosofía

analítica de la mente —sería absurdo pretenderlo—, sino porque las preguntas que él formuló con el lenguaje de la escolástica medieval siguen latiendo, con nueva terminología y nuevos instrumentos, en el corazón de la investigación contemporánea.

Estudiar estos correlatos tiene un valor doble. Por un lado, nos permite comprobar que ciertas intuiciones filosóficas poseen una longevidad extraordinaria, lo que no es un dato menor: cuando una pregunta reaparece con siete siglos de distancia en contextos radicalmente distintos, eso nos dice algo importante sobre su profundidad y su carácter genuinamente humano. Por otro lado, ilumina el presente desde el pasado y el pasado desde el presente, enriqueciendo mutuamente ambas perspectivas y mostrando que la historia del pensamiento no es una secuencia lineal de superaciones, sino un diálogo vivo en el que las voces más antiguas tienen todavía mucho que decir.

Con todo, es necesario proceder con cautela. Establecer correlatos no es lo mismo que establecer influencias directas, y la semejanza entre dos ideas no implica necesariamente continuidad histórica entre ellas. Las páginas que siguen no pretenden forzar paralelismos artificiales ni convertir a Ockham en un científico cognitivo, sino mostrar, con la honestidad intelectual que el rigor exige, dónde resuenan sus intuiciones con mayor fuerza y por qué ese eco merece ser escuchado.

4.3.1.- Ockham y el empirismo

El pensamiento de Ockham es ampliamente reconocido como uno de los antecedentes más directos del empirismo moderno que se desarrollará en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII con filósofos como John Locke, George Berkeley y David Hume. La insistencia de Ockham en que todo conocimiento genuino parte de la experiencia directa y singular, y la desconfianza ante las abstracciones que no tienen anclaje en la observación, prefiguran con notable claridad los principios del empirismo clásico.

Esta genealogía es relevante para la teoría contemporánea de la conciencia porque el empirismo constituye uno de los grandes marcos interpretativos en que se mueve la ciencia cognitiva actual. Las aproximaciones empiristas a la conciencia —desde las teorías de la representación mental hasta las teorías de la detección de señales, desde la psicología experimental hasta la neurociencia cognitiva— comparten con Ockham la convicción de que el conocimiento debe anclarse en la experiencia y que las explicaciones más simples son preferibles a las más complejas.

En particular, la teoría del conocimiento intuitivo de Ockham anticipa lo que hoy se llama “acceso consciente directo”: la capacidad de la mente para tener acceso inmediato a ciertos estados propios sin necesidad de inferencia o mediación. Esto conecta directamente con debates actuales sobre la metacognición, la conciencia de primer orden y la conciencia de orden superior, y con preguntas sobre cómo la mente accede a sus propios estados interiores.

4.3.2.- Nominalismo y neurociencias

El nominalismo de Ockham encuentra un eco sorprendentemente vivo en algunos desarrollos contemporáneos de las neurociencias y la psicología cognitiva. La idea de que solo existen individuos singulares, y que los conceptos generales son construcciones de la mente sin correspondencia en una realidad extramental, resuena con las perspectivas que subrayan la plasticidad y la singularidad de cada cerebro individual.

La neurociencia moderna ha documentado con gran detalle que no hay dos cerebros iguales, que las conexiones sinápticas de cada individuo son el resultado de una historia única de experiencias, aprendizajes e interacciones con el entorno. Cada mente es, en un sentido profundo, irreductiblemente propia, como sostenía Ockham de cada entidad real. Autores como Antonio Damasio han insistido en que las emociones y la conciencia de sí mismo tienen un carácter profundamente individual y corporal, enraizado en la historia singular de cada organismo (DAMASIO, 2004; 2005; 2018), lo que sintoniza bien con el espíritu nominalista de Ockham.

Además, el debate sobre si existen categorías conceptuales universales o si estas son construcciones culturales y lingüísticas —un debate que recorre la psicología intercultural, la lingüística cognitiva y la antropología del conocimiento— puede verse como una prolongación del debate medieval sobre los universales en que Ockham tomó partido tan claramente. La respuesta de Ockham —que los universales son signos mentales, no realidades extramentales— anticipa las posiciones constructivistas y relativistas que hoy se encuentran en muchos campos de las ciencias humanas.

4.3.3.- Ciencia cognitiva e inteligencia artificial

El principio de parsimonia ha tenido una fortuna extraordinaria en la ciencia moderna. En biología evolutiva, en física teórica, en estadística y en inteligencia artificial, la preferencia por las explicaciones más simples —lo que

los científicos llaman el principio de la “navaja de Ockham”— es un criterio metodológico fundamental. En el campo específico de la inteligencia artificial y el aprendizaje automático, la regularización de los modelos —es decir, la penalización de los modelos excesivamente complejos— es una aplicación directa del principio de Ockham.

En los estudios sobre la conciencia, la navaja de Ockham ha sido invocada en el contexto del “problema difícil de la conciencia”, formulado por el filósofo australiano David Chalmers en los años noventa del siglo pasado (CHALMERS, 1995). La pregunta de por qué ciertos procesos físicos dan lugar a experiencias subjetivas —por qué hay “algo que se siente” al ver el color rojo o al escuchar una melodía— no parece poder responderse apelando simplemente a la complejidad funcional del cerebro. Algunos filósofos han argumentado, siguiendo el espíritu de Ockham, que debemos resistir la tentación de multiplicar las entidades explicativas —postular sustancias no físicas, propiedades emergentes misteriosas o mundos paralelos de experiencia— y buscar en cambio la explicación más económica posible que haga justicia a todos los datos de la experiencia.

La teoría del procesamiento predictivo, desarrollada por Karl Friston y otros neurocientíficos, propone que el cerebro funciona esencialmente como una máquina de predicción que trata de minimizar el error entre sus predicciones y los datos sensoriales que recibe (FRISTON, 2010). Esta teoría, que se ha convertido en uno de los marcos más influyentes de la neurociencia contemporánea, puede verse como una elaboración sofisticada del principio de economía cognitiva que Ockham formuló en términos filosóficos: la mente busca siempre la representación más simple y eficiente de la realidad que sea compatible con la experiencia.

4.3.4.- El problema de la experiencia en primera persona

Quizá la conexión más directa e interesante entre el pensamiento de Ockham y las teorías contemporáneas de la conciencia sea la que se establece entre su concepto de *notitia intuitiva* y lo que los filósofos de la mente actuales llaman “qualia” o propiedades fenomenológicas de la experiencia. Los qualia son esas características irreducibles de la experiencia consciente que no pueden captarse desde el exterior: el rojo particular que veo, el dolor peculiar que siento, el sabor exacto de este vino. Son lo que hace que la experiencia tenga un carácter “desde dentro” que no puede transmitirse completamente a ningún observador externo.

La *notitia intuitiva* de Ockham describe precisamente esta dimensión de inmediatez y presencia que caracteriza la experiencia consciente en su nivel más básico. Para Ockham, hay algo en el conocimiento intuitivo que no puede reducirse al conocimiento abstractivo: la presencia viva de la cosa, su aquí-y-ahora, su ser-percibida en este instante. Esta irreductibilidad de la experiencia directa a la representación abstracta es exactamente lo que los filósofos contemporáneos quieren decir cuando hablan de *qualia* y de la irreductibilidad de la perspectiva en primera persona.

Thomas Nagel, en su célebre artículo de 1974 “*¿Cómo es ser un murciélago?*”, argumentó que hay algo en la experiencia subjetiva —lo que se siente ser un murciélago, orientarse con el sonar, cazar insectos en la oscuridad— que no puede capturarse desde ninguna descripción objetiva en tercera persona. La *notitia intuitiva* de Ockham apunta en la misma dirección: hay algo en el conocimiento de presencia que se resiste a la traducción abstracta, que solo puede vivirse, no meramente pensarse o calcularse desde fuera.

4.3.5.- Voluntad, agencia y neurociencias de la decisión

El voluntarismo de Ockham —su insistencia en la primacía de la voluntad libre— encuentra también resonancias notables en los debates contemporáneos sobre la agencia, la libertad y la responsabilidad en neurociencia y filosofía de la mente. Los famosos experimentos de Benjamin Libet en los años ochenta del siglo pasado mostraron que la actividad cerebral que precede a un movimiento voluntario comienza varios cientos de milisegundos antes de que el sujeto tome conciencia de su intención de moverse (LIBET, 2004). Estos resultados generaron un enorme debate sobre si la conciencia juega algún papel causal en nuestras acciones o si es simplemente un epifenómeno de procesos cerebrales que ya han tomado las decisiones relevantes.

Frente a las interpretaciones deterministas de estos experimentos, otros neurocientíficos y filósofos —como el propio Libet, que introdujo el concepto de “veto consciente”²⁹— han argumentado que la conciencia puede ejercer una

²⁹ El veto consciente (*conscious veto*) es la hipótesis propuesta por el neurofisiólogo Benjamin Libet según la cual, aunque la actividad cerebral que inicia una acción voluntaria comienza de forma inconsciente antes de que el sujeto sea consciente de su intención, la conciencia puede todavía intervenir en los instantes finales del proceso para inhibir o cancelar la acción iniciada. Según Libet, la voluntad consciente no origina necesariamente el acto voluntario, pero sí puede ejercer una función de control o “veto”, impidiendo que la acción se ejecute (Libet, 2004).

función de control y selección sobre los impulsos que emergen de procesos preconscientes, lo que preserva un margen de libertad genuina que resuena con la concepción de Ockham de la voluntad. La idea de que la conciencia moral puede intervenir para inhibir o redirigir impulsos preconscientes tiene una estructura análoga a la distinción de Ockham entre la propensión natural hacia ciertos bienes y la libre determinación de la voluntad que puede aceptarlos o rechazarlos.

En un sentido más amplio, el debate contemporáneo sobre el libre albedrío —con posiciones que van desde el determinismo duro³⁰ hasta el compatibilismo³¹ y el libertarismo metafísico³²— puede verse como una prolongación de las disputas medievales en que Ockham tomó parte activa, con su defensa de una libertad radical que no puede reducirse a ningún mecanismo determinista, sea este la necesidad racional de un Dios que actúa según el mejor mundo posible, o la cadena causal de la naturaleza física.

4.3.6.- Ockham y la Educación de la Conciencia

Desde la perspectiva específica de la Educación de la Conciencia, el legado de Ockham sugiere algunas orientaciones pedagógicas de gran relevancia. En primer lugar, la primacía del conocimiento intuitivo sobre el

³⁰ El determinismo duro es una posición filosófica que sostiene que todos los acontecimientos, incluidos los actos humanos y las decisiones, están completamente determinados por causas anteriores conforme a leyes naturales, por lo que el libre albedrío es incompatible con el determinismo y, en consecuencia, no existe. Según esta postura, las acciones humanas son el resultado inevitable de procesos causales físicos, biológicos o psicológicos. Entre los pensadores asociados a esta posición se encuentran el filósofo del siglo XVIII Baron d'Holbach (Holbach, 2008) y, en debates contemporáneos, autores como Derk Pereboom (Pereboom, 2001).

³¹ El compatibilismo es la posición filosófica que sostiene que el determinismo causal y el libre albedrío no son incompatibles. Según esta perspectiva, una acción puede considerarse libre cuando procede de los deseos, creencias o motivaciones del propio agente, aun cuando tales estados estén causalmente determinados por factores anteriores. En esta concepción, la libertad no requiere la ausencia de causalidad, sino la capacidad de actuar conforme a las propias razones sin coerción externa. Esta postura fue defendida por filósofos como David Hume y Thomas Hobbes, y en la filosofía contemporánea por autores como Daniel C. Dennett y John Martin Fischer.

³² El libertarismo metafísico es la posición filosófica que sostiene que los seres humanos poseen libre albedrío genuino y que este es incompatible con el determinismo causal. Según esta doctrina, algunas acciones humanas no están completamente determinadas por causas previas ni por leyes naturales, sino que el agente posee la capacidad real de elegir entre alternativas posibles y de ser el origen último de sus decisiones. Entre los filósofos que han defendido esta postura se encuentran Thomas Reid en la filosofía moderna (Reid, 2010) y, en la filosofía contemporánea, Robert Kane (Kane, 1996) y Peter van Inwagen (Inwagen, 1983).

abstractivo implica que la educación genuina debe comenzar por la experiencia directa, por el contacto vivo con la realidad, por la percepción atenta y la observación cuidadosa, antes de pasar a la conceptualización y la sistematización. La pedagogía de la experiencia, el aprendizaje basado en proyectos, la educación al aire libre, la atención a la percepción sensorial y emocional como punto de partida del aprendizaje son, en cierto modo, desarrollos pedagógicos que encuentran un antecedente filosófico en la epistemología de Ockham.

En segundo lugar, el nominalismo de Ockham implica un respeto radical por la singularidad de cada estudiante. Si no hay esencias universales que definan qué debe ser un alumno o cómo debe aprender, entonces cada persona que aprende es un caso único, una historia irreplicable, una conciencia singular que no puede ser tratada como una instancia de un tipo general. Esto conecta directamente con las pedagogías diferenciadas, con la atención a la diversidad, con el reconocimiento de los estilos y ritmos de aprendizaje individuales.

En tercer lugar, el voluntarismo y la insistencia de Ockham en la libertad de la voluntad apuntan hacia una educación que respete y cultive la capacidad de elección y de compromiso de los estudiantes, que no los trate como receptores pasivos de contenidos predeterminados, sino como agentes activos de su propio proceso de formación. La autonomía, la responsabilidad y la conciencia crítica —que Paulo Freire formulará siglos después con lenguaje y contexto radicalmente distintos— encuentran en Ockham un antecedente filosófico medieval sorprendentemente vigente.

4.3.7.- Conclusiones

Guillermo de Ockham es una de esas figuras que la historia del pensamiento ha tratado con cierta injusticia. Durante siglos, se le recordó principalmente como el “destructor” de la síntesis escolástica, el pensador que cortó con su navaja los lazos entre fe y razón, entre teología y filosofía, entre el individuo y las estructuras colectivas de sentido. Esta imagen, aunque tiene algo de cierto, es profundamente parcial y empobrecedora.

Ockham es, ante todo, un pensador de la conciencia singular, de la experiencia directa e irreductible, de la libertad radical del sujeto que conoce y que quiere. Su nominalismo no es solo una posición técnica en una disputa medieval: es una afirmación profunda de la irreductibilidad del individuo, de la singularidad de cada experiencia, de la imposibilidad de disolver al sujeto en categorías abstractas que hablen por él. Su teoría del conocimiento

intuitivo no es solo una epistemología escolástica: es una fenomenología de la experiencia consciente en su nivel más básico, una descripción de ese contacto vivo con lo real que ninguna representación abstracta puede sustituir.

Su legado para la modernidad es inmenso, aunque frecuentemente invisible. Sin Ockham no se comprende bien ni el empirismo inglés, ni la Reforma protestante, ni el pensamiento político liberal, ni muchas de las actitudes metodológicas que la ciencia moderna considera obvias. Y sin Ockham tampoco se comprende bien el origen de muchos de los problemas que hoy ocupan a la filosofía de la mente y a las neurociencias: el problema de la experiencia en primera persona, la irreductibilidad de los qualia, el debate sobre la libertad y la agencia, la tensión entre la perspectiva objetiva de la ciencia y la perspectiva subjetiva de la experiencia vivida.

Para la Educación de la Conciencia, Ockham representa un momento fundacional del giro hacia el sujeto que caracterizará a la modernidad. No es el único responsable de ese giro —Descartes, Kant y Hegel harán sus propias contribuciones decisivas—, pero es quien, desde el interior de la tradición escolástica medieval, abre con más fuerza la puerta hacia ese territorio.

La conciencia que Ockham nos ayuda a vislumbrar no tiene la grandiosidad especulativa de la conciencia absoluta de Hegel, ni la arquitectura rigurosa de la conciencia trascendental de Kant, ni la certeza del *ego cogito* cartesiano. Es una conciencia más humilde y, precisamente por ello, más cercana y verdadera. Es algo más modesto y, por ello mismo, más cercano: la conciencia del individuo concreto que percibe, que siente, que quiere y que elige; que está aquí y ahora, en contacto directo con una realidad que le desborda y le interpela; que no puede reducirse a ninguna categoría universal sin perder lo más esencial de sí misma.

Esa conciencia singular, atenta, libre y responsable es la que una educación auténtica debe cultivar. En este sentido, el pensamiento de Ockham sigue siendo, siete siglos después de su muerte, una fuente viva e inagotable de inspiración para todos quienes creen que educar es, en última instancia, contribuir a que cada persona llegue a ser más plenamente ella misma.

5.- Jan van Ruusbroec (1293 – 1381)

«...Debemos morar en nosotros mismos, por encima de nosotros mismos, en Dios; y en ese morar encontramos la verdadera vida...»

Bodas del alma; La piedra brillante (1989)

«...El espíritu amante se sumerge en Dios en una unidad sin modo, donde pierde su propio modo y encuentra su esencia...»

Obras escogidas (1997)

Jan van Ruusbroec ocupa un lugar singular en la historia del pensamiento espiritual y filosófico de Occidente. Nacido en el seno de la Edad Media tardía, en el corazón de los Países Bajos meridionales, este místico flamenco construyó una de las teologías de la vida interior más elaboradas, profundas y sistemáticas que el cristianismo medieval haya producido. Su obra, redactada íntegramente en neerlandés medio —lengua vernácula que él mismo contribuyó a elevar a la dignidad del discurso teológico—, representa un hito en la historia de la mística cristiana, comparable en alcance e influencia a los grandes textos del Maestro Eckhart, Taulero, Suso o Catalina de Siena.

La figura de Ruusbroec resulta especialmente relevante para nuestra investigación de Educación de la Conciencia por varias razones convergentes. En primer lugar, su reflexión gira en torno a la naturaleza del alma humana y a las condiciones de posibilidad de su transformación, temas que constituyen el núcleo mismo de una educación orientada al desarrollo de la conciencia. En segundo lugar, su propuesta espiritual integra de manera ejemplar las dimensiones activa y contemplativa de la existencia, superando dualismos reductores y abriendo la puerta a una pedagogía de la interioridad que no renuncia al compromiso con el mundo. En tercer lugar, su pensamiento anticipa algunas de las intuiciones más fecundas de la psicología transpersonal contemporánea, al describir con gran precisión fenomenológica los estados de conciencia que se despliegan en el proceso de unión mística con Dios.

Ruusbroec es conocido en la tradición como *de Wonderbare* —el Admirable—, sobrenombre que la historia ha consagrado para designar la singular profundidad de su mirada espiritual. Su beatificación por el papa Pío X en 1908 confirmó el reconocimiento eclesiástico de una figura que ya en vida había ejercido una influencia considerable sobre los movimientos espirituales de su época, en particular sobre la *Devotio Moderna* y sobre los círculos del Rin y los Países Bajos en los que florecía la renovación contemplativa del siglo XIV.

Su pensamiento se sitúa en la encrucijada de tres grandes tradiciones: la teología trinitaria agustiniana, la filosofía neoplatónica de Dionisio el Areopagita y la mística nupcial del Cantar de los Cantares. A partir de estas fuentes, Ruusbroec elabora una síntesis original en la que la vida espiritual se concibe como un movimiento dinámico de flujo y reflujo —*utvloeien en invloeien*—, de salida hacia el mundo y retorno al abismo de la divinidad, que estructura la existencia humana en su totalidad. Este dinamismo interior, que él articula a través del concepto de *ghemeyne leven* —vida común o compartida—, representa una de sus contribuciones más originales y duraderas al pensamiento espiritual y pedagógico de Occidente.

El presente capítulo examina la vida, la obra y las contribuciones fundamentales de Jan van Ruusbroec, con especial atención a su relevancia para el proyecto Educación de la Conciencia. Se organiza en cuatro secciones: esta introducción general, una semblanza biográfica contextualizada, un análisis de sus aportaciones filosóficas, teológicas y psicológicas más significativas, y finalmente una reflexión sobre sus contribuciones específicas a los fundamentos de una educación de la conciencia.

5.1.- Apuntes biográficos

Jan van Ruusbroec (1293–1381) fue uno de los grandes místicos de la Europa medieval, cuya vida se desarrolló en el contexto del siglo XIV flamenco, un periodo marcado por crisis profundas —como la peste negra, conflictos políticos y el cisma de la Iglesia— que favorecieron una intensa búsqueda de espiritualidad interior. En los Países Bajos, esta inquietud se expresó en movimientos como las beguinas y en la mística renano-flamenca, corriente a la que Ruusbroec pertenece junto a autores como Eckhart o Taulero.

Nació en Ruisbroek, en el ducado de Brabante, en un entorno rural humilde. A los once años fue enviado a Bruselas, donde se formó en la

colegiata de San Gúdula bajo la tutela de su tío, canónigo. Allí recibió una educación teológica sólida basada en tres pilares fundamentales: los Padres de la Iglesia (especialmente san Agustín), la escolástica medieval (Tomás de Aquino y Buenaventura) y la tradición mística del amor espiritual inspirada en el *Cantar de los Cantares*.

Fue ordenado sacerdote en 1317 y durante unos 26 años ejerció su ministerio en Bruselas. En esta etapa combinó la actividad pastoral con una intensa vida contemplativa y la redacción de sus primeras obras. También se enfrentó a corrientes consideradas heterodoxas, como el llamado “Libre Espíritu”, defendiendo una mística que no disolviera la distinción entre el alma y Dios ni la exigencia moral. Su obra más importante, *Las bodas espirituales*, escrita en estos años, expone su doctrina central: el camino del alma hacia la unión con Dios a través del amor (*minne*), integrando vida activa y contemplativa.

En 1343 decidió retirarse al bosque de Groenendaal junto a dos compañeros, buscando una vida más recogida. Allí fundaron una comunidad que en 1350 se convirtió en un priorato de canónigos regulares de san Agustín. Ruusbroec fue su prior y convirtió el lugar en un centro espiritual de gran influencia. Durante este periodo escribió sus obras más maduras, desarrolló una intensa labor de dirección espiritual y recibió discípulos y visitantes, entre ellos Geert Groote, cuya experiencia en Groenendaal influiría en el nacimiento de la Devotio Moderna.

Su pensamiento se caracteriza por describir la unión mística con Dios como una “vida común” (*ghemeyne leven*) en la que contemplación y acción se integran sin confundirse. Insiste en que la experiencia mística auténtica no elimina la diferencia entre Dios y el alma, sino que la hace plena en el amor.

Murió en 1381 en Groenendaal, con gran reputación de santidad. Tras su muerte, algunas de sus ideas fueron cuestionadas, especialmente por Jean Gerson, aunque sus discípulos defendieron su ortodoxia. Su influencia se mantuvo en la espiritualidad de los Países Bajos y en la Devotio Moderna, llegando indirectamente a autores como Tomás de Kempis.

Fue beatificado en 1908. Hoy se le considera una figura clave de la mística cristiana medieval, destacada por su profundidad teológica y por su propuesta de una espiritualidad que armoniza experiencia interior, vida comunitaria y compromiso activo.

5.2.- Aportaciones fundamentales

La producción escrita de Ruusbroec es al mismo tiempo extensa, sistemática y profundamente original. Sus obras, compuestas en neerlandés medio, abarcan aproximadamente once tratados que pueden organizarse en tres grandes grupos: textos de orientación pastoral —*Van den kerstenen Ghelove, Van den vier becoringhen*—; grandes tratados de espiritualidad práctica —*Van den XII beghinen, Vanden seven sloten, Die gheestelike tabernakel*—; y el núcleo especulativo más denso, que culmina en *Die geestelike brulocht* —Las bodas espirituales— y los llamados tratados menores de gran concentración filosófica: *Van den blinkenden Steen* —La piedra brillante— y *Boecksken der verclaringhe* —El librito de la elucidación—. A través de la traducción latina de su discípulo Wilhelm Jordaens, este corpus alcanzó difusión europea y ejerció influencia sobre Nicolás de Cusa, Denis el Cartujano y los humanistas del siglo XV (Leclercq; Vandembroucke; Bouyer, 2011).

5.2.1.- Las Bodas Espirituales: la arquitectura trinitaria de la vida interior

La obra cumbre de Ruusbroec, *Die geestelike brulocht*, compuesta probablemente entre 1335 y 1343, parte del comentario de la parábola de las vírgenes prudentes e imprudentes (Mt 25,1-13) y ofrece la exposición más completa y sistemática de su espiritualidad. Su estructura reproduce la arquitectura de la vida espiritual en tres partes articuladas e inseparables: la *vida activa*, fundada en la observancia moral y el ejercicio de las virtudes; la *vida interior o afectiva*, caracterizada por el recogimiento contemplativo y la experiencia de la presencia amorosa de Cristo; y la *vida sobreesencial o contemplativa*, en la que el alma alcanza la unión con Dios en la profundidad del ser —lo que Ruusbroec llama *la vacuidad sin fondo* o *el abismo de la divinidad*.

Lo más filosóficamente significativo de esta arquitectura es que las tres partes no describen etapas sucesivas que se reemplazarían mutuamente, sino dimensiones simultáneas e interdependientes de la vida espiritual madura. El contemplativo auténtico vive al mismo tiempo en la actividad, en la interioridad y en la unión sobreesencial, en un movimiento perpetuo que Ruusbroec describe con la imagen del río que fluye al mar y retorna desde el mar. Este dinamismo circular de *vloeyen en wedervloeyen* —fluir y refluir— es lo que él designa con el concepto de *ghemeyne leven*, la vida común o

compartida, que constituye el ideal de la madurez espiritual (RUUSBROEC, 1989).

5.2.2.- La estructura trinitaria del alma y la ontología del amor

El fundamento metafísico del pensamiento de Ruusbroec es una teología trinitaria de considerable originalidad. Para Ruusbroec, la vida de la Trinidad —el eterno flujo del amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— no es únicamente un misterio externo al ser humano, sino la estructura misma de la vida espiritual del alma. El alma humana porta en su interior una semejanza —*gelickenisse*— de la vida trinitaria que la vida espiritual restaura, profundiza y consume. Ruusbroec distingue en el alma tres unidades correspondientes: la unidad de lo alto —capacidad receptiva, participación en el Padre—; la unidad de lo medio —memoria, inteligencia y voluntad orientadas al Hijo—; y la unidad de lo bajo —la fuerza operante del amor, participación en el Espíritu Santo.

El concepto clave que articula esta teología es la distinción entre la unión sin diferencia —*sonder differentie*— que el alma experimenta en el abismo divino, y la distinción personal que se preserva en el acto de amor. Ruusbroec rechaza con firmeza cualquier identificación sustancial del alma con Dios —distanciándose en este punto del Maestro Eckhart— para afirmar una unión de amor que preserva la distinción de las personas al tiempo que realiza la más profunda unidad: el alma no se pierde en Dios como una gota en el océano, sino que permanece como persona amante en el seno de un amor que la supera infinitamente (MOMMAERS, 1984; DUPRÉ, 1984).

5.2.3.- La Piedra Brillante y la fenomenología de los estados espirituales

El breve tratado *Van den blinkenden Steen* —La piedra brillante—, compuesto hacia 1345, constituye una extraordinaria fenomenología de los tres estados espirituales del alma: el estado del hombre fiel, el del hombre devoto y el del contemplativo. El contemplativo es descrito como la piedra brillante que refleja en sí misma la luz del sol sin confundirse con ella: recibe la luz del amor divino, la irradia hacia el mundo, y vive en una unidad de amor que integra sin suprimir la diversidad de las dimensiones de su ser. Lo filosóficamente más relevante es que el contemplativo maduro no abandona ninguno de los estados anteriores, sino que los integra y los eleva en una síntesis más amplia que preserva toda su riqueza (RUUSBROEC, 1989).

5.3.- Correlatos contemporáneos

El pensamiento de Ruusbroec presenta una notable convergencia con diversas teorías contemporáneas sobre la conciencia, lo que permite reinterpretarlo como una fuente relevante para una educación integral del sujeto. Su propuesta no se reduce a un marco histórico medieval, sino que dialoga fecundamente con enfoques actuales en psicología, neurociencia, filosofía y pedagogía.

En relación con la psicología transpersonal, Ruusbroec anticipa la distinción entre estados y estadios de conciencia formulada por Wilber, al describir tres niveles de vida espiritual —activa, interior y sobreesencial— como formas estructurales de desarrollo. Asimismo, su noción de unión con lo divino se aproxima a los estados transpersonales descritos por Grof³³.

Desde la neurociencia, su distinción entre el yo empírico y el fondo del alma encuentra paralelos en los modelos de Damasio sobre el Self, así como en los estudios sobre meditación que muestran la reducción de la actividad autorreferencial. La idea de integración interior coincide con la noción de integración neural propuesta por Siegel (SIEGEL, 2007; 2011).

En el ámbito del desarrollo de la conciencia, su pensamiento se relaciona con las teorías de Kohlberg, Fowler y Kegan, que describen la evolución del sujeto hacia formas más complejas e inclusivas de identidad y sentido (KOHLBERG, 1992; FOWLER, 1981; KEGAN, 1982; 1994). También puede vincularse con la Dinámica Espiral de Beck y Cowan y el modelo integral de Wilber (BECK; COWAN, 1996; WILBER, 1994).

Desde el pensamiento complejo y la transdisciplinariedad, Ruusbroec anticipa una lógica integradora similar a la de Morin, basada en la articulación de opuestos sin reducirlos (MORIN, 1999), y coincide con Nicolescu en la idea de múltiples niveles de realidad y formas de conocimiento no discursivas (NICOLESCU, 1996).

³³ Según Stanislav Grof, los estados transpersonales son experiencias en las que la conciencia se expande más allá del yo individual e incluyen la identificación con otros seres (humanos, animales o colectivos), vivencias arquetípicas del inconsciente colectivo, experiencias perinatales vinculadas al proceso de nacimiento, recuerdos ancestrales o filogenéticos, estados de unidad o conciencia cósmica y fenómenos psíquicos como la telepatía o la sincronicidad, entendidos en conjunto como manifestaciones de una psique que trasciende los límites biográficos y espacio-temporales habituales.

En relación con la psicología humanista, su distinción entre experiencias transitorias y estados estables se aproxima a la evolución del concepto de experiencias cumbre a experiencias meseta en Maslow, así como a la dimensión espiritual del sentido en Frankl.

Desde la filosofía de la mente y la fenomenología, su pensamiento dialoga con Husserl y Heidegger en la comprensión de la conciencia como apertura al ser, con Michel Henry en la autoafección de la vida (HENRY, 204; 2015; 2018), y con el problema difícil de la conciencia formulado por Chalmers (CHALMERS, 1995; 1999).

En la psicología positiva, su idea de acción integrada con contemplación guarda semejanza con el concepto de flujo de Csikszentmihalyi, aunque lo trasciende al implicar una transformación ontológica del sujeto (CSIKSZENTMIHALYI, 1997).

En el campo de la educación contemplativa, su propuesta coincide con autores como Palmer, Zajonc y Hart en la importancia de la interioridad, la atención y la experiencia (PALMER, 1998; ZAJONC, 2009; HART, 2004). Destaca su énfasis en la gradualidad, la vivencia directa y el papel del educador como guía.

Su epistemología del amor (*minne*) propone que el conocimiento más profundo implica la integración de razón y afecto, anticipando enfoques contemporáneos como la pedagogía de la escucha³⁴ (RINALDI, 2006) y el pensamiento complejo (MORIN, 1994).

El concepto de *ghemeyne leven* se presenta como un modelo de educación integral basado en tres principios: integración de dimensiones humanas, primacía de la experiencia y apertura a la trascendencia.

Finalmente, la comunidad de Groenendaal se interpreta como un entorno pedagógico que anticipa las comunidades de práctica³⁵ (LAVE;

³⁴ La pedagogía de la escucha, formulada por Carla Rinaldi en el marco de la experiencia de Reggio Emilia Approach, consiste en una actitud educativa basada en la atención activa y respetuosa a las múltiples formas de expresión del niño (lenguaje verbal, corporal, simbólico y creativo), entendiendo la escucha como un proceso recíproco que construye significado, fomenta el diálogo y reconoce al niño como sujeto competente y co-constructor de conocimiento dentro de una comunidad.

³⁵ Las comunidades de práctica, según Jean Lave y Etienne Wenger, son grupos de personas que comparten un interés o actividad y que, mediante la participación continuada, el intercambio y la práctica compartida, construyen conocimiento de forma situada, desarrollando identidades y competencias a través de procesos como la participación periférica legítima.

WENGER, 2003) y la educación dialógica de Freire (FREIRE, 1975) donde el aprendizaje es relacional, experiencial y compartido.

El pensamiento de Jan van Ruusbroec no es únicamente un hito en la historia de la mística medieval cristiana, sino una fuente viva de intuiciones pedagógicas y epistemológicas de sorprendente pertinencia para ~~el~~ nuestro proyecto ~~contemporáneo de una educación~~ de investigación de Educación de la conciencia-Conciencia. Sus contribuciones pueden ser sintetizadas en torno a varios ejes fundamentales.

En el eje epistemológico, Ruusbroec propone una concepción del conocimiento que supera el dualismo entre razón y experiencia, entre teoría y práctica, entre ciencia y sabiduría, integrando todas estas dimensiones en una visión del saber que incluye el amor —*minne*— como su forma más alta. Esta epistemología del amor constituye un aporte fundamental para la superación del paradigma simplificador que ha dominado la educación moderna y para la construcción de un paradigma de complejidad y transdisciplinar en educación que Morin (MORIN, 1999), Nicolescu (NICOLESCU, 1996) y Maria Cândida Moraes (MORAES, 2021) proponen.

En el eje antropológico, Ruusbroec ofrece una visión del ser humano como unidad compleja de dimensiones diversas —activa, interior y sobreesencial—, articuladas en una dinámica de flujo y reflujo que es la estructura misma de la vida personal madura. Esta antropología de la complejidad proporciona a la Educación de la Conciencia un fundamento filosófico sólido para la afirmación de la integridad del sujeto y para el rechazo de toda forma de reduccionismo, ya sea biologicista, psicologista o espiritualista.

En el eje pedagógico, Ruusbroec propone un modelo de formación fundado en la gradualidad, la integración, la experiencia, el acompañamiento y la comunidad, que anticipa con notable precisión las propuestas más innovadoras de la pedagogía contemporánea: el constructivismo, la educación experiencial, la educación contemplativa, las comunidades de práctica y la pedagogía dialógica de Freire. La *ghemeyne leven* —la vida común que integra contemplación y acción— no es únicamente un ideal espiritual, sino también un modelo de madurez humana que la educación puede y debe proponerse como horizonte de formación.

En el eje psicológico, Ruusbroec ofrece una fenomenología de los estados de conciencia y una descripción del desarrollo espiritual que dialogan

fecundamente con la psicología transpersonal de Wilber y Grof, la neurociencia de la conciencia de Damasio y Siegel, la psicología del desarrollo de Fowler, Kegan y Kohlberg, y la psicología humanista de Maslow y Frankl. Esta multiplicidad de diálogos posibles demuestra la profundidad y la riqueza de un pensamiento que, habiendo sido gestado en el corazón del siglo XIV, sigue siendo capaz de iluminar con luz propia las preguntas más urgentes de la educación y la psicología contemporáneas.

Jan van Ruusbroec, el Admirable, merece así ser reconocido no únicamente como una figura de la historia espiritual de Occidente, sino como un pensador fundamental para la construcción de una Educación de la Conciencia a la altura de los desafíos del siglo XXI: una educación que forme sujetos capaces de vivir desde su centro más profundo en relación activa, amorosa y comprometida con el mundo, integrando en una unidad dinámica y fecunda las dimensiones activa, contemplativa y trascendente de la existencia humana.

6.- Heinrich Seuse (1295 – 1366)

«...El alma puede llegar, por medio de la total renuncia de sí misma, a perderse en Dios, ganando mucho en este cambio de ser; puede llegar a envolverse en la divina esencia, de tal modo que no se distinga ya de Dios, y que lo conozca, no ya por imágenes, luces o formas creadas, sino en sí mismo...»

«...A estas verdades ocultas no se llega estudiando y preguntando, sino renunciando humildemente a sí mismo y abandonándose a Dios...»

El libro de la sabiduría (1982)

Hay figuras en la historia de la espiritualidad occidental que resultan difíciles de clasificar porque desbordan las categorías habituales: no son solo teólogos, ni solo poetas, ni solo directores espirituales, sino todo eso a la vez, y su pensamiento tiene esa cualidad de los grandes textos que cuanto más se leen más cosas revelan. Heinrich Seuse —conocido también como Heinrich Suso, o en su latinización Henricus Suso— es una de esas figuras, y su inclusión en cualquier estudio serio sobre la naturaleza y el desarrollo de la conciencia no necesita demasiada justificación: basta leer unas pocas páginas de su obra para comprender que estamos ante uno de los exploradores más osados y sensibles que haya tenido jamás el mundo cristiano medieval (RUH, 1996).

Seuse fue discípulo directo de Maestro Eckhart, y esa filiación no es un dato biográfico menor: significa que heredó y asimiló —aunque también transformó profundamente— la cartografía de la interioridad más avanzada que la mística especulativa germánica había producido hasta entonces. Pero donde Eckhart era predominantemente especulativo y abstracto, Seuse fue lírico, afectivo y encarnado. Donde el maestro hablaba del *Seelengrund* (fondo del alma) con la precisión técnica del teólogo universitario, el discípulo hablaba de la Sabiduría Eterna con el lenguaje ardiente del amante. Esta síntesis entre profundidad mística y ternura afectiva, entre rigor interior y belleza expresiva, es precisamente lo que hace de Seuse un interlocutor privilegiado para la Educación de la Conciencia (MCGINN, 2006; HAAS, 1979).

Su obra más importante, el *Büchlein der ewigen Weisheit* (Librito de la Sabiduría Eterna), fue el libro místico en lengua alemana más leído durante toda la Baja Edad Media: fue copiado en cientos de manuscritos, traducido al latín con el título *Horologium Sapientiae* y difundido por toda Europa. Su influencia llegó a España a través de las traducciones de este *Horologium* y a través de la corriente general de la Devotio Moderna, y puede rastrearse — directa o indirectamente— en autores como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y, con matices, en la sensibilidad afectiva de Teresa de Ávila (DE LIBERA, 1999). Por todo ello, comprender a Seuse es comprender una dimensión esencial de la tradición mística occidental: aquella que no separa el conocimiento del amor, la conciencia del corazón, la transformación interior de la ternura hacia lo divino.

6.1.- Apuntes biográficos

Heinrich Seuse nació hacia el año 1295 o 1300 —la fecha exacta es incierta— en la región del lago de Constanza, probablemente en Überlingen o en la propia Constanza, en el corazón de lo que hoy es el suroeste de Alemania. Su nombre de familia era von Berg, pero adoptó el apellido de su madre, Süs o Seuse, con quien le unía un vínculo especialmente intenso y cuya memoria honró a lo largo de toda su vida. Este dato no es irrelevante: la sensibilidad afectiva que caracteriza toda su obra mística tiene, entre sus raíces, una experiencia muy concreta de amor filial y de vínculos personales profundos (RUH, 1996).

A los trece años ingresó en el convento dominico de Constanza, con una vocación que, según su propia confesión autobiográfica, no era en ese momento demasiado ardiente. Durante años llevó una vida religiosa externa correcta pero interiormente vacía, hasta que, hacia los dieciocho años, experimentó una conversión interior radical que transformó por completo su relación con Dios y con su propia interioridad. Esta experiencia de ruptura y reorientación —que la literatura mística llama con frecuencia “*conversio*”— fue el punto de partida de una vida espiritual de una intensidad casi sin paralelo en la historia del misticismo cristiano.

Probablemente hacia 1320-1325, Seuse se trasladó a Colonia para estudiar en el Studium Generale dominico, donde entró en contacto con las enseñanzas de Maestro Eckhart. El impacto fue decisivo: Seuse encontró en Eckhart no solo un maestro de teología, sino —y, sobre todo— un guía hacia las profundidades de la interioridad que ya había comenzado a explorar por su cuenta. La doctrina eckhartiana del fondo del alma, del nacimiento del

Verbo en el alma y del desprendimiento de todo lo creado resonó en él con una intensidad que transformaría su comprensión del camino espiritual y de la propia naturaleza de la conciencia (HAAS, 1979).

Su primer escrito importante, el *Büchlein der Wahrheit* (Librito de la Verdad), redactado hacia 1327, es un texto claramente eckhartiano en su orientación especulativa: presenta de forma dialogada las relaciones entre el alma, Dios y la Deidad, y defiende la doctrina del abandono (*Gelassenheit*) y del vaciamiento del yo como condición para la unión mística. El texto fue considerado problemático por las autoridades dominicas —especialmente en el contexto de la condena de Eckhart en 1329— y Seuse fue obligado a revisarlo. Esta experiencia de censura marcó profundamente al joven místico y lo fue orientando hacia un lenguaje más afectivo y menos especulativo en sus obras posteriores (ANCELET-HUSTACHE, 2000).

Uno de los aspectos más desconcertantes de la biografía de Seuse para el lector contemporáneo es el período de intensas mortificaciones corporales que él mismo narra en su *Vita*, la autobiografía que escribió junto a su discípula Elsbeth Stigel. Durante aproximadamente dieciséis años, Seuse se infligió una serie de penitencias corporales extraordinarias: llevaba un cilicio con clavos, portaba una cruz con puntas metálicas en la espalda, ayunaba con extrema severidad y escribió en su pecho con un estilete el nombre de Jesús. Esta dimensión de su vida no puede entenderse al margen de la teología de la compasión y de la identificación con la Pasión de Cristo que era central en su experiencia espiritual: el cuerpo sufriente era para él un camino de conocimiento y de amor, no un fin en sí mismo (RUH, 1996).

Sin embargo, y esto es crucial para entender su evolución espiritual, el propio Seuse narró que, al cabo de esos años de ascetismo radical, Dios mismo le pidió que abandonara aquellas penitencias y avanzara hacia una forma de sufrimiento más interior y purificadora: el sufrimiento de las incomprendiones, de las calumnias injustas y de la persecución. Esta transición del sufrimiento corporal al sufrimiento espiritual marca una de las etapas más importantes de su itinerario interior y da lugar a algunas de sus páginas más hondas sobre la naturaleza del amor y de la conciencia transformada (MCGINN, 2005).

Tras su expulsión de Constanza hacia 1330, vinculada en parte a sus conexiones con Eckhart y a las sospechas generadas por sus escritos, Seuse ejerció durante décadas un ministerio itinerante en el ámbito renano-suabo, predicando y actuando como director espiritual, principalmente de

comunidades de monjas dominicas. Este ministerio le proporcionó algunas de sus experiencias más dolorosas —fue acusado injustamente de haber embarazado a una mujer, sufrió el rechazo de sus propios hermanos de orden, vivió años de soledad y desprestigio— y también las más fecundas: fue en el acompañamiento espiritual de esas comunidades femeninas donde maduró su comprensión del amor divino y donde encontró la inspiración para sus obras más logradas (HAAS, 1991).

Su relación con Elsbeth Stigel, monja dominica en el convento de Töss, fue particularmente importante. Elsbeth no fue solo su discípula: fue también, en cierto sentido, su coautora. Fue ella quien convenció a Seuse de que pusiera por escrito los episodios más importantes de su vida espiritual, y fue ella quien copió y conservó muchas de sus cartas. La *Vita*, el texto autobiográfico que recoge aquellos relatos, es en parte fruto de ese diálogo espiritual y literario entre el maestro y la discípula, y constituye uno de los documentos más vivos e inmediatos que nos haya dejado la mística medieval alemana (SEUSE, 2013).

Los últimos años de la vida de Seuse transcurrieron en Ulm, donde completó y organizó sus escritos en la forma en que los conocemos: el llamado *Exemplar*, una compilación que reunía la *Vita*, el *Büchlein der ewigen Weisheit*, el *Büchlein der Wahrheit* y el *Großes Briefbuch* (Gran Libro de Cartas). Murió en Ulm el 25 de enero de 1366, y fue beatificado por el Papa Gregorio XVI en 1831, siendo el único de los tres grandes místicos renanos —Eckhart, Tauler, Seuse— que ha recibido reconocimiento oficial de santidad por parte de la Iglesia católica (RUH, 1996).

6.2.- Aportaciones fundamentales

El punto de partida del pensamiento de Seuse sobre la conciencia es, como hemos apuntado, la herencia directa de Eckhart. La doctrina del *Seelengrund* —el fondo del alma como espacio de encuentro entre la profundidad del ser humano y la profundidad de Dios— está presente en Seuse, pero transformada desde dentro. Donde Eckhart hablaba del fondo del alma en términos abstractos y especulativos, Seuse lo experimenta y lo expresa como un espacio de amor, de acogida, de ternura. No abandona el rigor conceptual, pero lo envuelve en una sensibilidad poética que hace de su obra algo cualitativamente diferente de la de su maestro.

Esta transformación tiene consecuencias importantes para la comprensión de la conciencia. En Seuse, el acceso al fondo del alma no es solo un ejercicio intelectual de vaciamiento y desprendimiento: es también, y,

sobre todo, un movimiento afectivo de amor y de entrega. La conciencia más profunda no se alcanza únicamente a través de la inteligencia purificada, sino a través de la voluntad transformada por el amor. Esta intuición —que el conocimiento más hondo implica necesariamente una dimensión afectiva y relacional— es una de las contribuciones más originales de Seuse a la fenomenología de la conciencia mística, y tiene resonancias notables con corrientes contemporáneas de la psicología humanista y la neurociencia afectiva.

6.2.1.- La Sabiduría Eterna

La gran originalidad de Seuse respecto a Eckhart y Tauler es la figura de la Sabiduría Eterna (*Ewige Weisheit*): una personificación femenina de lo divino —identificada con Cristo, pero expresada en imágenes de belleza, ternura y amor nupcial— que se convierte en el interlocutor central de toda su obra mística. El diálogo entre el alma y la Sabiduría Eterna que estructura el *Büchlein der ewigen Weisheit* es uno de los textos más originales y hermosos que haya producido la mística occidental, y encierra una comprensión de la conciencia que merece una atención cuidadosa (RUH, 1996).

En ese diálogo, el alma aparece como un ser que ansía la unión con lo divino pero que necesita ser educado para ello: educado en el sufrimiento, en el abandono, en la paciencia, en el amor sin condiciones. La Sabiduría Eterna es a la vez maestra y amada, y su pedagogía es la pedagogía del amor que purifica precisamente a través del sufrimiento libremente aceptado. Seuse lo expresa así en uno de los pasajes más citados del Librito:

«Aprende a padecer, aprende a morir: esta es la ciencia más alta y la más útil de todas. Quien ha aprendido esto, ha aprendido todo.» (HAAS, 1979, p. 234).

Esta dimensión pedagógica del sufrimiento no es masoquismo ni escapismo: es una comprensión muy específica de cómo la conciencia se transforma y se profundiza a través de la experiencia del límite, de la pérdida y del abandono de los apoyos externos. La psicología contemporánea —desde las teorías del desarrollo postraumático hasta la psicología existencial— ha redescubierto esta intuición por caminos completamente diferentes (VÁZQUEZ; HERVÁS, 2009).

6.2.2.- Los tres grados del camino espiritual

Seuse propone una articulación del camino espiritual en tres grandes etapas o grados que constituye, en realidad, una topografía de los estados de conciencia por los que pasa el alma en su proceso de transformación. Aunque la terminología varía en sus diferentes escritos, el esquema básico puede articularse así: un primer grado de purificación e iniciación, en el que la conciencia comienza a volverse sobre sí misma y a reconocer la vaciedad de los apoyos externos; un segundo grado de iluminación y sufrimiento transformador, en el que el alma es “desnudada” de todo lo que no es esencial; y un tercer grado de unión, en el que la conciencia alcanza aquella profundidad donde la distinción entre el yo y Dios se disuelve sin desaparecer (HAAS, 1979; ANCELET-HUSTACHE, 2000).

Lo más notable de esta topografía es que Seuse no presenta los tres grados como etapas separadas que se suceden linealmente, sino como dimensiones que se interpenetran y se recapitulan constantemente. La purificación no termina en la iluminación, ni la iluminación se clausura en la unión: cada avance hacia mayor profundidad revela nuevas capas de apego, de resistencia, de necesidad de transformación. Esta comprensión dinámica y no-lineal del desarrollo de la conciencia anticipa intuiciones contemporáneas sobre la naturaleza del crecimiento espiritual y psicológico (WILBER, 2007).

6.2.3.- El abandono como apertura de la conciencia

Como buen discípulo de Eckhart, Seuse hace del concepto de *Gelassenheit* —que puede traducirse como abandono, renuncia, dejamiento— uno de los ejes centrales de su comprensión de la conciencia transformada. La *Gelassenheit* no es pasividad ni resignación en sentido vulgar: es un estado activo de apertura interior en el que la conciencia, habiendo renunciado a aferrarse a representaciones, deseos o imágenes de Dios, queda disponible para recibir lo que no puede buscarse directamente (RUH, 1996).

En Seuse, este concepto adquiere una tonalidad especialmente afectiva y relacional. El abandono no es un ejercicio de la inteligencia que vacía sus contenidos, sino una actitud del corazón que aprende a no retener, a no poseer, a no controlar. Es significativo que Seuse describa este estado no en el lenguaje de la apófasis intelectual³⁶ —como hace Eckhart— sino en el lenguaje del amor que aprende a amar sin apropiarse del amado. Esta comprensión tiene resonancias notables con la psicología del apego, con la noción de Winnicott de “*holding*”³⁷ (WINNICOTT, 1981) y con las investigaciones contemporáneas sobre la regulación afectiva (COZOLINO, 2006).

El propio Seuse ofrece una imagen especialmente hermosa de este estado en el *Büchlein der ewigen Weisheit*:

«Así como el sol que sale por la mañana ilumina el mundo sin que la oscuridad pueda retenerlo, así el alma que ha aprendido el verdadero abandono de sí misma es iluminada por la luz eterna sin que ningún obstáculo pueda ya interponerse.» (cit. en DE LIBERA, 1999, p. 178).

6.2.4.- El sufrimiento como camino de conocimiento

Uno de los aspectos más originales —y más desconcertantes para la sensibilidad moderna— del pensamiento de Seuse es la centralidad que otorga al sufrimiento en el proceso de desarrollo de la conciencia. La llamada *Leidenmystik* (mística del sufrimiento) de Seuse no es una glorificación masoquista del dolor, sino una comprensión muy específica de cómo la experiencia del límite, del fracaso y de la pérdida puede ser transformada en un catalizador de profundización interior (HAAS, 2007).

Para Seuse, el sufrimiento —cuando es asumido consciente y libremente, en actitud de abandono y confianza— opera una función purificadora que

³⁶ La apófasis intelectual es un modo de conocimiento que procede por negación, es decir, afirmando lo que algo no es para señalar los límites del pensamiento conceptual, especialmente en relación con realidades que lo exceden (como lo absoluto o lo divino), subrayando que la verdad última no puede ser captada adecuadamente por conceptos positivos sino solo indicada indirectamente.

³⁷ El concepto de *holding*, desarrollado por Donald Winnicott, designa la función de sostén físico, emocional y ambiental proporcionada por la madre o cuidador primario al lactante, mediante la cual se garantiza una experiencia de continuidad del ser (*continuity of being*). Este sostén permite la integración progresiva del yo, la constitución del self y la diferenciación entre realidad interna y externa; su falla puede dar lugar a experiencias de desintegración o a la formación de un falso self.

ninguna otra experiencia puede realizar: desvela los apegos ocultos, rompe las ilusiones de control, obliga al alma a descender a profundidades de sí misma que en la prosperidad nunca habría alcanzado. En sus propias palabras: «...*El sufrimiento que no se entiende oscurece el alma; el sufrimiento que se asume con amor la ilumina más que mil alegrías...*» (cit. en ANCELET-HUSTACHE, 2000, p. 145).

Esta intuición tiene un paralelismo notable con investigaciones contemporáneas sobre el llamado “crecimiento postraumático” (*post-traumatic growth*), que muestran cómo determinadas experiencias de sufrimiento pueden, cuando son integradas adecuadamente, desencadenar procesos de profundización psicológica y espiritual que no habrían sido posibles sin ellas (TEDESCHI; CALHOUN, 2004). Seuse no habla, por supuesto, el lenguaje de la psicología contemporánea, pero su cartografía experiencial apunta hacia territorios que la investigación psicológica está comenzando a explorar.

6.2.5.- La dimensión femenina de lo divino

Hay un aspecto de la obra de Seuse que resulta especialmente relevante para una comprensión contemporánea de la conciencia: la centralidad de lo femenino en su imagen de lo divino. La Sabiduría Eterna de Seuse no es un principio abstracto ni una divinidad impersonal: es una figura que se expresa en imágenes de ternura, de belleza, de acogida, de amor nupcial. Esta feminización de lo divino —inusual en la tradición teológica dominante, aunque no sin precedentes en la mística medieval— tiene consecuencias importantes para la comprensión de la conciencia que Seuse propone (MCGINN, 2006).

En primer lugar, implica que la relación con lo divino —y por tanto la experiencia más profunda de la conciencia— tiene una dimensión esencialmente relacional y dialógica: no es la fusión del alma con un Absoluto impersonal, sino el encuentro de dos amantes que se buscan, se encuentran y se unen sin dejar de ser distintos. En segundo lugar, supone una rehabilitación de la afectividad y del cuerpo como vías de conocimiento: si Dios se revela en la belleza, en la ternura y en el amor, entonces la experiencia afectiva no es un obstáculo para el conocimiento de lo real sino una vía privilegiada hacia él. Estas intuiciones conectan con algunas de las corrientes más interesantes de la psicología contemporánea de la conciencia, que subrayan la dimensión encarnada, afectiva y relacional de toda experiencia consciente profunda (DAMASIO, 2010; SIEGEL, 2011).

6.3.- Correlatos contemporáneos

La topografía de los estados de conciencia que Seuse elabora a lo largo de sus escritos —con su articulación de grados o etapas, su comprensión de la no-linealidad del desarrollo interior y su insistencia en que cada avance hacia mayor profundidad revela nuevas capas de transformación necesaria— guarda un paralelismo notable con las teorías contemporáneas del desarrollo de la conciencia. La psicología transpersonal de Ken Wilber, en particular, ha propuesto una cartografía de los estados y estructuras de conciencia que, aunque elaborada con herramientas conceptuales completamente diferentes, converge con la intuición básica de Seuse de que la conciencia tiene estratos o niveles de profundidad que se van desplegando a través de un proceso de transformación gradual y nunca lineal (WILBER, 2001; 2007).

Igualmente, relevante es la propuesta de Abraham Maslow sobre las “experiencias cumbre” (*peak experiences*): momentos de expansión de la conciencia ordinaria hacia estados de mayor integración, percepción intensificada y sentido de unidad. Aunque Maslow describía estas experiencias desde una perspectiva humanista y laica, su fenomenología coincide en aspectos importantes con los estados que Seuse describe al hablar del encuentro del alma con la Sabiduría Eterna: la caída de las barreras entre el yo y el mundo, la sensación de plenitud y de suficiencia absoluta, la claridad que no necesita argumentos (MASLOW, 2003; 2013).

6.3.1.- Neurociencia contemplativa

La neurociencia contemplativa —ese campo joven que estudia los efectos de la práctica interior sobre el cerebro y la experiencia subjetiva— está redescubriendo por vías completamente distintas lo que Heinrich Seuse cartografiaba desde dentro de la experiencia hace casi siete siglos. No se trata de un paralelismo superficial: cuando la investigación científica y la exploración interior se concentran sobre el mismo territorio —la conciencia humana en sus dimensiones más profundas—, las descripciones que producen presentan convergencias estructurales que resulta imposible ignorar (GOLEMAN; DAVIDSON, 2017). El campo nació institucionalmente en 1987 con el encuentro entre el neurocientífico Francisco Varela y el Dalái Lama, formalizado en el *Mind and Life Institute*, y ha producido desde entonces una masa creciente de evidencia empírica sobre los efectos de distintas formas de meditación sobre la arquitectura cerebral, la regulación emocional y el sentido del yo (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1992).

6.3.1.1.- La meditación de compasión

Lo más relevante para comprender a Seuse es que la investigación ha demostrado que no todas las practicas contemplativas actúan de la misma manera sobre el cerebro. El estudio seminal de Lutz, Greischar, Rawlings, Ricard y Davidson (2004) mostró que la meditación de compasión abierta³⁸ e incondicional —en meditadores tibetanos de larga experiencia— produce una sincronización de alta amplitud en la banda gamma a escala de todo el cerebro, con un predominio marcado de las regiones frontales izquierdas y de las redes de procesamiento emocional: la ínsula y el cortex cingulado anterior. Este patrón no aparecía con la misma intensidad en la meditación de atención focalizada sobre un objeto neutro, lo que confirmaba que la dimensión afectiva activa redes neurales específicas y distintivas (LUTZ et al., 2004; DAVIDSON; LUTZ, 2008). La distinción que Seuse establece entre la vía más especulativa de Eckhart y la vía afectiva que el encarna —el dialogo amoroso con la Sabiduría Eterna— no es una cuestión de temperamento o estilo literario: apunta a modalidades genuinamente diferentes de organizar la experiencia consciente, con correlatos neurofisiológicos ahora identificables.

6.3.1.2.- La red neuronal por defecto y la *Gelassenheit*

La investigación sobre la red neuronal por defecto (*Default Mode Network*, DMN) proporciona otro puente de gran interés. La DMN —conjunto de regiones prefrontales mediales, cingulado posterior, precúneo e hipocampo— es el sustrato cerebral del yo narrativo: de esa voz interior que cuenta sin cesar la historia de quien somos, que queremos y que tememos. Los estudios de Farb et al. (2007) han mostrado que la práctica contemplativa produce una disminución significativa de la actividad de la DMN y una mayor activación de redes asociadas a la experiencia directa e inmediata, lo que los investigadores llaman el “modo experiencial” frente al “modo narrativo” del procesamiento consciente. Seuse habría reconocido perfectamente esta distinción. Su concepto de *Gelassenheit* —el abandono o dejamiento de sí mismo— describe con una precisión fenomenológica extraordinaria el proceso de quietar esa actividad autorreferencial habitual:

³⁸ La meditación de compasión abierta es una práctica contemplativa orientada a cultivar una actitud de benevolencia y sensibilidad hacia el sufrimiento propio y ajeno mediante una atención amplia, inclusiva y no selectiva, mientras que la meditación de atención focalizada consiste en entrenar la mente concentrándola de forma sostenida en un único objeto (como la respiración), reduciendo la dispersión atencional; así, la primera enfatiza la apertura afectiva y relacional, y la segunda el control y la estabilidad de la atención.

Lo decisivo en Seuse, y lo que lo distingue de los enfoques meramente atencionales de la meditación, es que ese proceso de silenciamiento del yo narrativo se produce no mediante la supresión volitiva de los contenidos mentales, sino a través de un movimiento afectivo de apertura y entrega: se renuncia al yo-narrativo no por fuerza de voluntad sino por amor. Esa diferencia en el mecanismo tiene, presumiblemente, correlatos neurofisiológicos distintos (FARB et al., 2007; SIEGEL, 2011).

6.3.1.3.- Transformación duradera de la conciencia

La investigación de Holzel, Lazar et al. (2011), publicada en *Psychiatry Research: Neuroimaging*, demostró que un programa de ocho semanas de practica contemplativa produce cambios mensurables en la densidad de materia gris en regiones como la ínsula, el córtex cingulado posterior y el surco temporal-parietal, con reducción simultánea en la amígdala —centro del procesamiento del miedo—. Estos datos sugieren que la práctica contemplativa sostenida no produce solo cambios funcionales transitorios, sino transformaciones estructurales del sustrato cerebral: el cerebro se reconstruye literalmente a través de la práctica. Esta perspectiva neuroplástica resuena directamente con uno de los núcleos más originales de Seuse: su comprensión del camino espiritual como proceso de transformación gradual, prolongada y nunca lineal, que requiere tiempo, perseverancia e integración del sufrimiento como catalizador de cambio real. Lo que Goleman y Davidson (2017) llaman “rasgos alterados” —transformaciones duraderas de la personalidad, no solo estados temporales de bienestar— es el equivalente neurocientífico de lo que Seuse denominaba la conversión estable del alma.

6.3.1.4.- Neurociencia afectiva, cognición encarnada y la mística del cuerpo

La neurociencia afectiva de Jaak Panksepp ha identificado el sistema de CUIDADO/amor —neurobiológicamente ligado a la oxitocina, las endorfinas y los circuitos del apego— como productor de formas de conciencia que se caracterizan por la expansión del sentido del yo más allá de sus fronteras habituales y por una sensación de pertenencia y conexión con lo real que las vías meramente cognitivas no pueden replicar (PANKSEPP, 1998). La insistencia de Seuse en que el conocimiento de Dios no es un conocimiento de conceptos sino un conocimiento de amor corresponde, en terminos neurobiológicos, a la intuición de que el sistema de CUIDADO activa modos de procesamiento consciente cualitativamente distintos de los que produce el pensamiento abstracto.

Por su parte, el paradigma de la cognición encarnada de Varela, Thompson y Rosch (1992) arroja nueva luz sobre la *Leidenmystik* de Seuse: el sufrimiento asumido conscientemente no es masoquismo espiritualizado sino transformación de la experiencia corporal como condición de la transformación de la conciencia. Si la conciencia es encarnada, el abandono de sí implica necesariamente el cuerpo entero —sus hábitos afectivos, sus patrones de tensión y resistencia— y no solo la inteligencia abstracta (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1997; DAMASIO, 2010).

6.3.1.5.- La experiencia mística bajo el escáner: síntesis crítica

Andrew Newberg ha estudiado los correlatos neurales de la experiencia mística propiamente dicha mediante neuroimagen funcional, constatando que durante los estados de mayor intensidad mística reportada se produce una disminución de la actividad en el lóbulo parietal superior —región asociada a la distinción entre el yo y el no-yo— junto con activación de redes afectivas frontales. Crucialmente, Newberg ha identificado diferencias significativas entre la mística abstracta —donde la desinhibición parietal no va acompañada de activación emocional marcada— y la mística devocional y afectiva —donde ambos patrones coexisten (NEWBERG; D'AQUILI; RAUSE, 2002). La experiencia de unión de Seuse corresponde al segundo patrón: su conciencia ampliada no es fría sino ardiente, no es vacío impersonal sino encuentro luminoso. El diálogo entre la neurociencia contemplativa y la mística de Seuse revela, en última instancia, que la especificidad irreductible de la vía afectiva —que Seuse representa con mayor consecuencia que cualquier otro místico medieval— tiene bases neurofisiológicas distinguibles y efectos sobre la conciencia que ninguna vía puramente cognitiva o atencional puede reproducir. Educar la conciencia, en el sentido más hondo que esta expresión admite, exige por tanto cultivar la dimensión afectiva con el mismo rigor y la misma atención que la dimensión cognitiva: no como complemento ornamental, sino como vía de conocimiento con pleno derecho propio (GOLEMAN; DAVIDSON, 2017).

6.3.2.- La integración del sufrimiento

La comprensión que Seuse tiene del sufrimiento como catalizador de transformación de la conciencia —siempre que sea asumido en actitud de abandono consciente y no de mera resignación pasiva— resuena de manera notable con la investigación contemporánea sobre el crecimiento postraumático (*post-traumatic growth*, PTG). Los estudios de Richard Tedeschi y Lawrence Calhoun han mostrado que un porcentaje significativo

de personas que han atravesado experiencias traumáticas severas reportan, a largo plazo, no solo una recuperación sino un crecimiento genuino en dimensiones como la profundidad de las relaciones personales, el sentido de las propias posibilidades y la apreciación de la vida (TEDESCHI; CALHOUN, 2004).

Lo que resulta especialmente interesante a la luz de Seuse es que el PTG no se produce automáticamente por el hecho de sufrir, sino que depende de la manera en que la experiencia de sufrimiento es procesada e integrada: cuando se procesa con evitación, genera trauma; cuando se integra con apertura y sentido, puede generar crecimiento. Seuse habría reconocido perfectamente esta distinción: para él, el sufrimiento que transforma la conciencia no es el sufrimiento padecido a ciegas y con amargura, sino el sufrimiento asumido en la actitud del abandono amoroso que él denomina *Gelassenheit*.

6.3.3.- Apego y espiritualidad relacional

La comprensión de Seuse de la relación del alma con lo divino en términos de encuentro amoroso, de búsqueda y hallazgo, de acogida y de abandono confiado tiene resonancias notables con los desarrollos contemporáneos de la teoría del apego —especialmente en su extensión hacia la espiritualidad elaborada por autores como Lee Kirkpatrick— y con la psicología relacional que subraya el carácter fundamentalmente dialógico de la vida interior (KIRKPATRICK, 2005). La idea de que la conciencia se profundiza y se transforma en el seno de relaciones de amor —tanto humanas como trascendentes— y no en el aislamiento del yo consigo mismo es una de las intuiciones más contemporáneas del misticismo de Seuse.

Antonio Damasio, desde la neurociencia, ha argumentado que la conciencia emerge de la interacción entre el organismo y su entorno, y que las emociones no son obstáculos para el conocimiento sino condiciones de su posibilidad (DAMASIO, 2010). Seuse, desde la experiencia mística, había llegado a una conclusión estructuralmente análoga: que el conocimiento más hondo no puede prescindir del amor, que la conciencia más lúcida es aquella que más profundamente ha sido transformada por la experiencia afectiva del encuentro.

6.3.4.- Teoría integral y la dimensión afectiva del despertar

Cuando Ken Wilber elabora su teoría integral o modelo AQAL —sigla de *All Quadrants All Levels*: todos los cuadrantes, todos los niveles—, propone un meta-marco capaz de integrar en una visión coherente las tradiciones contemplativas de Oriente y Occidente, la psicología profunda y las ciencias del comportamiento (WILBER, 2001). El modelo articula la realidad en cuatro cuadrantes irreductibles: el interior individual (experiencia subjetiva), el exterior individual (cerebro y comportamiento), el interior colectivo (cultura y valores compartidos) y el exterior colectivo (sistemas sociales e instituciones). A estos cuadrantes se superponen niveles o estadios de desarrollo de la conciencia, líneas relativamente autónomas de inteligencia —cognitiva, moral, afectiva, espiritual— y estados de conciencia, temporales y accesibles en principio a cualquier nivel de desarrollo. Esta triple distinción permite ubicar con precisión la aportación de Seuse: los estados místicos que describe en el Libro de la Sabiduría Eterna son estados no-ordinarios de gran intensidad; pero la capacidad de integrarlos y traducirlos en transformación duradera depende del nivel estructural de desarrollo y de la madurez de varias líneas, especialmente la afectiva, la moral y la espiritual. La Vita y el Gran Libro de Cartas muestran a un Seuse que no solo alcanza experiencias de unión profundas, sino que aprende —a través de décadas de prueba, fracaso y rectificación— a integrarlas en la transformación estable de su carácter y de sus relaciones: lo que la psicología integral denomina crecimiento lineal real, la diferencia entre quien tiene experiencias cumbre frecuentes y quien las ha integrado genuinamente (WILBER, 2001; 2007; COMBS, 2009).

6.3.4.1.- La línea afectiva del desarrollo

Dentro del mapa de las múltiples líneas de desarrollo, la inteligencia emocional constituye, según Wilber siguiendo a Gardner y Goleman, una línea relativamente autónoma con su propia jerarquía de competencias, no automáticamente producida por el desarrollo cognitivo o espiritual (WILBER, 2007; GOLEMAN, 1996; 1999). Desde esta perspectiva, la especificidad de Seuse en el panorama de la mística renana puede formularse con precisión: mientras Eckhart representa un desarrollo extraordinario de la línea cognitivo-especulativa y Tauler integra de manera equilibrada las líneas cognitiva y pastoral, Seuse es el representante por excelencia del desarrollo de la línea afectiva llevada hasta sus consecuencias espirituales más profundas. Su obra muestra que la inteligencia del amor es una vía de conocimiento con pleno derecho propio, capaz de alcanzar los mismos horizontes de conciencia

que la vía especulativa, pero por un camino radicalmente distinto y con implicaciones radicalmente distintas para la vida concreta (RUH, 1996; HAAS, 2007).

En la jerarquía de Wilber de estadios transracionales —psíquico, sutil, causal y no-dual—, la experiencia mística de Seuse oscila entre los niveles sutil y no-dual. La Sabiduría Eterna —presencia divina amorosa y personal— es una manifestación claramente del nivel sutil; pero los pasajes culminantes del Libro de la Sabiduría Eterna, donde el alma “no se distingue ya de Dios” y se pierde en el abismo de la Divinidad sin dejar de ser ella misma, apuntan al umbral del nivel no-dual.

Esta oscilación no es inconsistencia: es la marca de una vía afectiva genuina. El amor necesita la distinción para existir —no se puede amar aquello de lo que ya no se distingue uno—, pero el amor pleno conduce precisamente a la disolución de esa distinción. La inclusión de Seuse en el mapa integral corrige, además, un sesgo orientalista del modelo wilberiano, que tiende a privilegiar el budismo tibetano y el advaíta vedanta como referentes del nivel no-dual, dejando la mística cristiana occidental en estadios anteriores. Seuse demuestra que la no-dualidad tiene modalidades: puede ser fría, vacía e impersonal, o puede ser ardiente, encarnada y relacional. La vía afectiva de Seuse representa esta segunda modalidad con una consecuencia que muy pocas tradiciones han igualado (WILBER, 2001; MCGINN, 1994).

6.3.4.2.- *El pensamiento complejo de Morin*

El pensamiento complejo de Edgar Morin proporciona otro eje conceptual desde el que la mística de Seuse resulta iluminadora para el presente. Morin articula la crítica al paradigma de la simplificación —que opera mediante reducción, disyunción y abstracción— y propone en su lugar un modo de pensar que integra sin confundir y distingue sin separar (MORIN, 1994: 1999; 2000). La mística de Seuse puede leerse como un rechazo radical y vivido de la simplificación aplicada a la conciencia: su Sabiduría Eterna no es la Nada abstracta de Eckhart sino una presencia amorosa que se revela en lo concreto, en la ternura de las relaciones, en la dignidad del sufrimiento libremente asumido. Su camino no es de reducción sino de integración progresiva de todo lo que el alma es —afectividad, corporalidad, memoria, relaciones— en la experiencia de lo divino. La dialógica moriniana —la capacidad de mantener en tensión productiva términos que se oponen sin suprimirse: el orden y el desorden, lo uno y lo múltiple, la identidad y la alteridad— es en Seuse un ejercicio permanente: el alma y Dios se distinguen

y se unen sin perderse; el sufrimiento es a la vez destrucción y fertilidad. La conciencia más profunda no es la que ha eliminado la contradicción sino la que ha aprendido a vivir fecundamente desde ella (MORIN, 1994; 1999; 2000).

6.3.4.3.- Pedagogía contemplativa y transdisciplinariedad

La teoría integral ha encontrado en la pedagogía contemplativa su aplicación educativa más fecunda. Arthur Zajonc argumenta en *Meditation as Contemplative Inquiry* (2009) que las prácticas contemplativas no son tecnologías de autoperfeccionamiento individual sino formas de conocimiento que abren la percepción hacia dimensiones de la realidad que el pensamiento analítico no puede alcanzar por sus propios medios, y que el conocimiento más profundo implica siempre una transformación del sujeto cognoscente (ZAJONC, 2009). Basarab Nicolescu, desde la transdisciplinariedad, sostiene que existen múltiples niveles de realidad y que la comprensión integral exige integrar en una visión coherente los saberes que cada nivel revela sin reducir ninguno a los demás (NICOLESCU, 1996). Maria Candida Moraes ha articulado estas perspectivas en su propuesta del paradigma educativo ecosistémico: una educación orientada hacia la conciencia de interdependencia de todos los fenómenos, que responde con cuidado, responsabilidad y amor (MORAES, 2021).

La *Gelassenheit* de Seuse —el alma que ha aprendido a percibir su propia profundidad como parte de una profundidad mayor— no produce pasividad sino una forma nueva de amor activo y responsable hacia todo lo que existe, en perfecta consonancia con este horizonte educativo. Desde la pedagogía crítica de Freire, el abandono de sí que propone Seuse podría despertar sospechas: todo discurso que legitime la resignación bajo apariencia espiritual merece escrutinio. Pero una lectura cuidadosa revela que el abandono en Seuse no es renuncia a la dignidad sino abandono del yo-egocéntrico, del yo que se aferra a sus representaciones y necesidades de control. Su fruto no es sumisión sino libertad: el alma que se abandona escribe Seuse, vive libremente dentro de la ley, porque cumple siempre mi voluntad por amor y no por temor. La distinción entre libertad nacida del amor y conformidad producida por el miedo es profundamente freireana, aunque formulada en un lenguaje completamente diferente (FREIRE, 1975; MORIN, 1999).

6.3.4.4.- El desafío de Seuse a la teoría integral: epistemología del amor

Toda teoría de la conciencia, por amplia y sofisticada que sea, afronta en algún momento un límite que no puede franquear por sus propios medios: el límite que separa el mapa del territorio, la descripción de la experiencia, el concepto del acto de conocimiento que el concepto intenta capturar. La teoría integral de Wilber ha extendido ese mapa con una ambición y una consecuencia que ninguna psicología o filosofía anteriores habían alcanzado: ha integrado tradiciones de Oriente y Occidente, ha distinguido con precisión entre estados, estadios y líneas de desarrollo, ha trazado con rigor la diferencia entre crecimiento estructural y experiencias transitorias de expansión (WILBER, 2001; 2007). Pero incluso este mapa, precisamente por su amplitud y su rigor, hace más visible —no menos— el territorio que ninguna cartografía puede sustituir. Y es aquí donde la figura de Heinrich Seuse plantea a la teoría integral un desafío que no es una crítica exterior sino un recordatorio que surge del corazón mismo del proyecto: el recordatorio de que la conciencia más profunda no se alcanza comprendiendo mejor el mapa sino aprendiendo a abandonarlo en el momento preciso.

Este desafío tiene una larga historia en la filosofía y en la mística. Ya Nicolas de Cusa había formuló, en el siglo XV, la doctrina de la *docta ignorantia*: el reconocimiento de que el conocimiento más elevado de lo divino es el conocimiento de que lo divino no puede ser conocido por los medios habituales de la razón discursiva, y que esa ignorancia reconocida es más sabia que cualquier sistema conceptual que pretenda clausurar lo infinito en sus categorías (DE LIBERA, 1999). Seuse había anticipado esta intuición con su radical “*a estas verdades ocultas no se llega estudiando y preguntando*” El desafío que ambos plantean a la teoría integral no es el de la irracionalidad sino el de la transracionalidad: no la negación de la razón sino su superación desde dentro, por un movimiento que la razón puede preparar, pero no producir por sus propios medios (WILBER, 2001; MORIN, 1999).

El desafío específico que Seuse plantea a la teoría integral puede formularse con una pregunta que ninguna cartografía de estados y niveles ha sabido responder satisfactoriamente: ¿es posible mapear el amor? No el amor como emoción entre otras emociones, medible en escalas de intensidad afectiva y localizable en circuitos neurales específicos, sino el amor como modo de conocimiento, como forma de apertura de la conciencia hacia lo real que no tiene equivalente en ninguna otra operación cognitiva o contemplativa. La respuesta implícita de Seuse es que el mapa puede orientar hacia el

territorio del amor, puede describir sus condiciones de posibilidad, puede advertir de los obstáculos y de los desvíos, pero no puede sustituir el acto mismo de amar. Y ese acto, cuando llega a su profundidad última, transforma la conciencia de maneras que ningún concepto puede anticipar plenamente (RUH, 1996; HAAS, 1992).

El problema es que la teoría integral, en su versión más canonizada, tiende a presentar el nivel no-dual como el horizonte al que conducen todas las vías contemplativas, describiendo sus características desde la perspectiva de tradiciones —el budismo tibetano, el advaíta vedanta, el zen japonés— que comprenden ese nivel principalmente en términos de vacío, de presencia sin objeto, de conciencia testigo que no se identifica con ningún contenido (WILBER, 2001). La vía de Seuse revela que este modelo, pese a su amplitud, ha privilegiado una modalidad específica de la conciencia no-dual: la modalidad contemplativa de orientación más apofática y atencional. La no-dualidad de Seuse tiene un carácter radicalmente distinto: no es el vacío luminoso del budismo zen sino la plenitud ardiente del amor que se derrama, no la conciencia testigo que observa sin apegarse sino la conciencia amante que se pierde para encontrarse, no el silencio sin fondo sino el silencio habitado por una Presencia que el alma reconoce como su propio origen más íntimo:

«...El alma puede llegar, por medio de la total renuncia de sí misma, a perderse en Dios, ganando mucho en este cambio de ser; puede llegar a envolverse en la divina esencia, de tal modo que no se distinga ya de Dios, y que lo conozca, no ya por imágenes, luces o formas creadas, sino en sí mismo...» (SEUSE, H. El Libro de la Sabiduría Eterna, cap. XXX).

Esta descripción del conocimiento no-dual —ganar perdiendo, encontrar renunciando, conocer amando— no es una variante menor o culturalmente condicionada de un modelo universal de conciencia transpersonal: es una modalidad irreductible de la experiencia consciente en sus dimensiones más profundas, con características propias que el mapa integral, en sus versiones actuales, no siempre sabe integrar adecuadamente. El desafío que Seuse plantea no es, por tanto, el de refutar la teoría integral sino el de enriquecerla: el de mostrar que el nivel no-dual tiene más formas de las que el modelo canónico ha sabido reconocer, y que la vía afectiva hacia la conciencia no-dual tiene una dignidad, una consecuencia y una fecundidad pedagógica que merecen un lugar propio en cualquier cartografía de la conciencia que aspire a ser verdaderamente integral (WILBER, 2007; COMBS, 2009).

Para el proyecto de Educación de la Conciencia que estamos investigando, la síntesis que emerge del encuentro entre Seuse y la teoría integral tiene consecuencias pedagógicas de primer orden. La primera es la rehabilitación de la afectividad como vía de conocimiento con pleno derecho propio. La tradición educativa occidental ha tendido a tratar las emociones como ruido que interfiere en el conocimiento racional, o en el mejor de los casos como motivaciones instrumentales que hay que gestionar para que el aprendizaje cognitivo pueda producirse sin obstáculos (DAMASIO, 2010). Seuse invierte radicalmente esta jerarquía: la afectividad no es el obstáculo sino el camino; el amor no es lo que hay que controlar para conocer sino lo que hay que profundizar para llegar al conocimiento más real. Esta inversión no es una propuesta romántica o irracionalista: es, como hemos visto, una intuición que la neurociencia contemporánea está comenzando a validarse por vías completamente independientes (GOLEMAN; DAVIDSON, 2017; PANKSEPP, 1998).

La segunda consecuencia es la comprensión del desarrollo de la conciencia como proceso de integración y no de ascensión. La metáfora dominante en muchos modelos de desarrollo espiritual —incluyendo versiones del modelo wilberiano— es la metáfora ascensional: se sube de nivel, se progresa hacia estadios más elevados, se trasciende lo que queda atrás. La experiencia de Seuse propone una metáfora diferente: la del descenso hacia el propio fondo, hacia la profundidad que ya estaba ahí desde el principio y que se trata no de alcanzar sino de reconocer. No se trata de subir sino de bajar; no de trascender sino de penetrar; no de dejar atrás la afectividad, la corporalidad y la relacionalidad sino de llevarlas consigo hasta el fondo donde descubren su propio fundamento divino. Esta es una contribución de Seuse al mapa integral que ninguna tradición orientalista puede proporcionar con la misma fuerza: la intuición de que la conciencia más profunda no deja atrás el cuerpo, el corazón y la relación, sino que los transfigura desde dentro (MORIN, 1999; VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1997).

La tercera consecuencia tiene que ver con el tiempo y la paciencia del proceso. Uno de los riesgos de las pedagogías contemplativas contemporáneas —especialmente las que se inspiran en la cultura del bienestar y el crecimiento personal— es la tentación de la rapidez: técnicas rápidas, resultados medibles a corto plazo, estados de conciencia ampliada accesibles en sesiones de fin de semana. Seuse conocía bien esta tentación y la rechazaba con firmeza: el camino hacia la Sabiduría Eterna requiere décadas de fidelidad, de integración de los fracasos y las humillaciones, de paciencia con los propios límites y con los límites de los demás. Su *Vita* es el testimonio de un proceso que dura una

vida entera y que no tiene atajos (RUH, 1996). Esta insistencia en el tiempo largo del desarrollo interior dialoga directamente con lo que Goleman y Davidson (2017) llaman “rasgos alterados” en contraste con simples estados modificados: no basta con alcanzar estados de conciencia elevados; es necesario integrarlos en transformaciones estructurales duraderas del carácter, y eso requiere practica sostenida, comunidad de apoyo y voluntad de atravesar el sufrimiento que el proceso inevitablemente conlleva.

El aporte más radical e irreductible de Seuse a nuestra investigación sobre Educación de la Conciencia es lo que podría llamarse su epistemología del amor: la propuesta de que el amor —en su forma más profunda y libre, liberado de la posesividad, del miedo y de la necesidad de control— es una forma de conocimiento que accede a dimensiones de lo real que ninguna otra vía cognoscitiva puede alcanzar por sus propios medios. Arthur Zajonc ha formulado contemporáneamente una intuición estructuralmente análoga cuando escribe que la contemplación genuina requiere una “epistemología de amor”: un modo de conocer en el que el sujeto no se mantiene a distancia del objeto para dominarlo o analizarlo, sino que se abre a él, se deja transformar por él, acepta ser cambiado en el proceso mismo del conocimiento (ZAJONC, 2009). Esta epistemología participativa o amorosa no es irracionalismo: es el reconocimiento de que hay dimensiones de lo real —y la conciencia humana en sus profundidades es una de ellas— que solo se revelan al que está dispuesto a comprometerse existencialmente con lo que conoce, a poner en juego su propio ser en el acto de conocer.

Morin ha señalado que el conocimiento pertinente del siglo XXI no puede seguir siendo el conocimiento desencarnado y separado de la afectividad que la modernidad occidental ha privilegiado: necesita integrar la dimensión subjetiva, afectiva y relacional del conocedor como parte constitutiva del conocimiento mismo (MORIN, 1999). Freire había formulado esta misma exigencia desde la pedagogía crítica: no hay conocimiento verdadero que no implique amor al mundo y a los seres humanos que lo habitan, no hay educación auténtica que no sea, en algún nivel profundo, un acto de amor (FREIRE, 1997).

En el mismo sentido, la profesora brasileña Maria Cândida Moraes, argumenta que no hay educación auténtica sin amor, que el amor no es un añadido ornamental a la práctica pedagógica sino su condición de posibilidad, y que una educación que prescinde del amor produce seres instruidos, pero no seres capaces de vivir plenamente, de relacionarse con profundidad y de contribuir al bien común (Moraes, 2010; 2021).

Esta funcionalidad y centralidad del amor como epistemología educativa y de la conciencia conecta directamente con lo que Arthur Zajonc ha llamado «*meditación como investigación contemplativa*» —con el subtítulo revelador *When Knowing Becomes Love* (ZAJONC, 2009)— y con la propuesta pedagógica de Paulo Freire, para quien no hay acto pedagógico verdadero que no sea, en su fondo más profundo, un acto de amor al mundo y a los seres humanos (FREIRE, 1975). Moraes, sin embargo, da un paso más allá de Freire y de Zajonc al fundamentar esta epistemología del amor no solo en la experiencia pedagógica o en la práctica contemplativa, sino en la misma biología de los seres vivos: si vivir es conocer y conocer es vivir, y si el amor es la emoción que sostiene la vida social en su forma más plena, entonces la epistemología del amor no es una opción pedagógica entre otras sino una consecuencia de la naturaleza misma del conocimiento como proceso de vida (MORAES, 2010; 2021; MATURANA, 2003).

Seuse lleva esta intuición epistemológica del amor hasta sus consecuencias últimas, mostrando que el amor como vía de conocimiento no es solo una opción pedagógica entre otras sino la condición de posibilidad del conocimiento más profundo de todo: el conocimiento del propio fondo de la conciencia humana, de aquella profundidad donde —como Seuse escribe con una precisión que los siglos no han envejecido— el alma ya no se distingue de su fundamento y lo conoce no por imágenes sino en sí mismo.

Así pues, el legado pedagógico de Seuse para la Educación de la Conciencia puede resumirse, en última instancia, en una proposición que es al mismo tiempo sencilla y desconcertante: que educar la conciencia es, ante todo y sobre todo, educar el corazón; que la transformación de las estructuras afectivas del alma —de sus hábitos de apego, de miedo, de cerrazón ante lo desconocido— no es una introducción o un propedéutico al conocimiento verdadero sino el conocimiento verdadero mismo en proceso; y que ninguna cartografía conceptual, por amplia y rigurosa que sea, puede sustituir el acto concreto, encarnado y relacional de amar con mayor libertad y profundidad de lo que se amaba ayer. Los mapas son indispensables para orientarse en el camino; pero es el caminante quien camina, y camina siempre con los pies en el suelo y el corazón abierto al horizonte.

6.3.5.- Conclusiones

Al recorrer la vida y la obra de Heinrich Seuse, se tiene la impresión de haber entrado en contacto con una forma de inteligencia espiritual que es a la vez muy medieval —en su lenguaje, en sus categorías, en su contexto— y

sorprendentemente actual. La síntesis que Seuse realizó entre profundidad especulativa y ternura afectiva, entre rigor interior y belleza expresiva, entre la herencia abstracta de Eckhart y la sensibilidad poética del amor cortés, produce una comprensión de la conciencia que sigue siendo fecunda y desafiante para cualquier investigador de la interioridad humana.

Sus aportaciones fundamentales al estudio de la conciencia pueden resumirse en cinco núcleos (HAAS, 1992; RUH, 1996; MCGINN, 2006):

1. **La comprensión afectiva del fondo del alma**: la conciencia más profunda no es una abstracción intelectual sino un espacio de amor, de encuentro, de ternura hacia lo real.
2. **La topografía dinámica del desarrollo interior**: la conciencia no crece en línea recta sino en espiral, recapitulando y profundizando constantemente.
3. **La pedagogía del sufrimiento integrado**: el límite, la pérdida y el fracaso no son obstáculos para la conciencia sino, cuando son asumidos con abandono consciente, catalizadores de su transformación.
4. **La dimensión relacional y dialógica de la conciencia**: no hay profundización interior auténtica al margen del amor y de la relación.
5. **La integración de lo femenino**: la sabiduría más profunda no es solo poder sino también ternura, no solo logos sino también eros, no solo inteligencia sino también corazón.

La beatificación de Seuse en 1831 llegó tarde en la historia de la Iglesia, pero a tiempo para que el romanticismo europeo redescubriera en él una voz que hablaba directamente al corazón de una sensibilidad que buscaba integrar lo espiritual y lo poético, lo racional y lo afectivo, lo individual y lo universal. Hoy, cuando la investigación sobre la conciencia converge con la espiritualidad desde múltiples horizontes —la neurociencia, la psicología transpersonal, la fenomenología, la filosofía del proceso—, la obra de Seuse recupera una actualidad que sus contemporáneos medievales difícilmente habrían podido imaginar.

Para la investigación que estamos realizando sobre Educación de la Conciencia, la figura de Heinrich Seuse aporta algo irremplazable: la demostración de que el camino hacia la conciencia más profunda no puede prescindir de la dimensión afectiva, de la ternura, del amor. Que educar la conciencia no es solo enseñar a pensar con mayor claridad o a meditar con

mayor atención: es también —y quizás, sobre todo— aprender a amar con mayor profundidad y libertad. Y que la Sabiduría Eterna que buscamos, como intuía Seuse con una lucidez que los siglos no han envejecido, no está lejos de nosotros: habita en el fondo más íntimo de nuestra propia experiencia consciente, esperando ser reconocida.

7.- Johannes Tauler (1300 – 1361)

«...Hay en el alma un fondo tan profundo y tan escondido que ni los ángeles pueden entrar en él, pues solo Dios mora allí, y en este fondo nace eternamente el Hijo del Padre. Allí, en lo más íntimo del hombre, Dios está más presente al alma de lo que el alma está presente a sí misma...»

Sermón para la fiesta de la Natividad del Señor

«...Si quieres encontrar este nacimiento noble, has de retirarte de toda multitud y volver a tu propio fondo. Cuanto más profundamente descende el hombre en su propia nada, tanto más alto se eleva Dios en él con sus dones, y entonces el hombre se convierte verdaderamente en hombre nuevo...»

Sermón sobre el nacimiento eterno

«...Quien desee llegar a las profundidades de Dios ha de penetrar primero en las profundidades de sí mismo, pues el camino más corto hacia Dios pasa por el conocimiento del propio fondo, y solo allí, en el silencio esencial, habla Dios su Verbo eterno...»

Sermón para el cuarto domingo después de la Trinidad

Johannes Tauler representa una de las cumbres más luminosas y, al mismo tiempo, más desatendidas del pensamiento filosófico-espiritual europeo. Predicador dominico de la ciudad de Estrasburgo, discípulo intelectual y espiritual de Meister Eckhart y contemporáneo de Heinrich Seuse, Tauler elaboro a lo largo del siglo XIV una teología mística de la interioridad cuya densidad especulativa y cuya orientación practica se adelantan en varios siglos a los grandes debates contemporáneos sobre la naturaleza de la conciencia, sus niveles, su educabilidad y su transformación.

Siguiendo la estructura habitual que estamos utilizando en el estudio de estos autores, primero ofreceremos una reconstrucción biográfica, académica y contextual de la vida y obra de Tauler, situándola en el marco histórico y cultural del siglo XIV. En la segunda parte expondremos sus aportaciones fundamentales vinculadas a la conciencia, su naturaleza, su estratificación y su proceso de transformación. Por último y en la tercera parte analizaremos establece los correlatos y diálogos posibles entre el pensamiento de Tauler y las teorías y modelos contemporáneos de la conciencia, desde la psicología transpersonal hasta las neurociencias, pasando por la psicología integral, la fenomenología y los estudios de la complejidad.

7.1.- Apuntes biográficos

Johannes Tauler nació probablemente hacia 1300 en Estrasburgo, en el seno de una familia burguesa acomodada. Sobre su infancia y primera formación no existen datos precisos. Se sabe que hacia 1315, siendo todavía adolescente, ingreso en la Orden de los Predicadores en el convento de la misma ciudad. La elección de la orden dominicana fue determinante: los dominicos habían hecho de la predicación y de la formación intelectual sus señas de identidad, y en su seno florecería la gran tradición de la teología especulativa y la mística de la Edad Media tardía (POURRAT, 1951).

Tras su noviciado en Estrasburgo, Tauler fue enviado a estudiar al *Studium Generale* de la orden en Colonia. Este dato es de una importancia capital: el Studium de Colonia era en aquel tiempo el centro intelectual más activo del pensamiento dominicano en el norte de Europa, y en él había enseñado recientemente Meister Eckhart, uno de los pensadores más audaces y originales de todo el Medioevo. La impronta eckhartiana en su pensamiento es innegable y profunda. La doctrina del *Grunt* o fondo del alma, la teología del nacimiento de Dios en el alma, y la concepción de la *Gelassenheit* o abandono son temas centrales en ambos pensadores, aunque Tauler los reelabora con un acento más pastoral y psicológico (HAAS, 1992; OZMENT, 1997).

La vida de Tauler estuvo marcada por una importante crisis política y espiritual. En 1339, el Papa Juan XXII lanzó un interdicto sobre Estrasburgo a causa de un conflicto entre la ciudad y la Santa Sede. Los dominicos, leales a la obediencia pontificia, se vieron obligados a abandonar la ciudad. Tauler paso varios años en el exilio, residiendo principalmente en Basilea y en Colonia. Este periodo de destierro fue de gran fecundidad interior. En Basilea entro en contacto con los *Gottesfreunde* los Amigos de Dios, un movimiento

espiritual laico de enorme importancia. Fue precisamente en este círculo donde se generó la célebre leyenda del laico que supuestamente convirtió a Tauler a una comprensión más profunda de la vida interior (MCGINN, 1994).

Tauler regresó a Estrasburgo en 1347, en el peor momento de la Peste Negra. Su actividad pastoral durante esta catástrofe fue extraordinaria: predicó, dio consuelo a los moribundos y administró los sacramentos en un contexto de muerte masiva y desesperación colectiva. Esta dimensión ministerial y compasiva es inseparable de su espiritualidad: la mística de Tauler no es una huida del mundo, sino una transformación del sujeto que lo capacita para una presencia más plena y compasiva en el mundo (COLLEDGE, 1961). Falleció en Estrasburgo en 1361.

7.1.1.- Formación intelectual y contexto académico

La formación intelectual de Tauler fue eminentemente dominicana y, por tanto, escolástica en su estructura, aunque con una orientación claramente neoplatónica en sus contenidos. La orden de los predicadores había asimilado, a través de Alberto Magno y Tomas de Aquino, una síntesis extraordinariamente rica de aristotelismo, neoplatonismo y teología cristiana. Tauler recibió esta herencia y la transmitió, pero la transformó radicalmente al ponerla al servicio de una pedagogía de la vida interior.

Las fuentes filosóficas y teológicas que nutren el pensamiento de Tauler son múltiples. En primer lugar, la herencia neoplatónica: Plotino, Pseudo-Dionisio Areopagita y Proclo constituyeron el sustrato filosófico sobre el que Tauler construyó su teología del alma y de la unión con lo divino. La doctrina plotiniana de los niveles del alma, el retorno del ser al Uno, y la concepción de la unión contemplativa como forma suprema de conocimiento se encuentran directamente reflejadas en la estructura de la mística tauleriana. El Pseudo-Dionisio, con su teología apofática y su descripción de la Tiniebla divina como lugar de la unión mística, también dejó una huella profunda en Tauler (SCHURMANN, 1978).

En segundo lugar, la herencia agustiniana: Agustín de Hipona con su doctrina de las facultades del alma, la memoria como lugar de la presencia de Dios, y el dinamismo del deseo y del amor como motores de la vida espiritual, constituyó otra fuente de primera importancia. En tercer lugar, la herencia eckhartiana: la doctrina del *Grunt*, del nacimiento de Dios en el alma y de la *Abgeschiedenheit* desapego o apartamiento, es la mediación más directa en el pensamiento de Tauler. Finalmente, la lectura de la Sagrada Escritura,

especialmente los Salmos, el Cantar de los Cantares, el Evangelio de Juan y las cartas paulinas, proporcione a Tauler el lenguaje simbólico en que expreso sus intuiciones más profundas (POURRAT, 1951; HAAS, 1971).

Es necesario subrayar que Tauler no fue un pensador sistemático en el sentido escolástico del término. No escribió *Sumas* ni tratados teológicos formales. Su pensamiento nos ha llegado a través de sus sermones, y esta forma literaria determina su carácter: dialógico, concreto, orientado a la transformación de sus oyentes, rico en imágenes y en ejemplos tomados de la experiencia cotidiana. Esta aparente limitación formal es, en realidad, una de sus mayores virtudes pedagógicas: Tauler habla del alma desde el alma, con una inmediatez y una autenticidad que muy pocos pensadores medievales igualaron (LANGER, 1987).

7.1.2.- Obras

El corpus literario de Tauler plantea importantes problemas de autenticidad y atribución, que los estudiosos han ido dilucidando a lo largo del siglo XX. La obra que con mayor certeza puede atribuírsele está constituida esencialmente por sus *Sermones* en alemán medio, también denominados *Predigten*.

Los sermones de Tauler, en número aproximado de ochenta, abordan sistemáticamente los grandes temas de la vida interior: el conocimiento de sí mismo, los niveles del alma, el proceso de vaciamiento del ego, la transformación por la gracia divina, el nacimiento de Dios en el fondo del alma, la unión mística, el retorno a la acción transformada. Estaban destinados principalmente a comunidades religiosas femeninas y a los *Gottesfreunde*, y su lenguaje combina la especulación teológica más refinada con una gran riqueza de imágenes y una orientación práctica muy concreta.

Además de los sermones, la tradición atribuía a Tauler diversas obras en prosa, entre ellas las llamadas *Meditaciones* y un tratado denominado *Institución de la vida perfecta*. Sin embargo, la investigación crítica moderna ha puesto en duda la autenticidad de la mayoría de estas obras. Desde el punto de vista de la recepción histórica, merece destacarse que Tauler fue una de las influencias más directas sobre Martín Lutero, quien conoció y editó los sermones de Tauler y los encontró extraordinariamente consonantes con su propia teología de la gracia y de la experiencia interior (OZMENT, 1997).

7.2.- Aportaciones fundamentales

El punto de partida de toda la psicología espiritual de Tauler es una ontología del alma que distingue con precisión varios niveles o estratos constitutivos del ser humano. Esta antropología no es meramente filosófica en el sentido abstracto, sino que tiene una intención explícitamente transformadora: conocer la estructura del alma es el primer paso para comprenderla y transformarla. En este sentido, Tauler puede ser considerado el primer psicólogo de la conciencia en sentido moderno, aunque expresado en el lenguaje teológico de su tiempo (HAAS, 1971).

En su descripción de la estructura del alma, Tauler distingue tres grandes regiones o potencias. La primera es el estrato más bajo, que denomina el alma sensible o *ausserer Mensch* el hombre exterior: es el nivel de los sentidos, de las percepciones, de las emociones elementales y de los apetitos corporales. La segunda región es la que corresponde a las facultades superiores del alma: la razón, la voluntad y la memoria, denominada frecuentemente el *innerer Mensch* o el hombre interior. La tercera región, y la más importante desde el punto de vista espiritual, es el *Grunt* el fondo o fundamento del alma, que es el nivel más profundo e interior, allí donde el alma toca directamente lo divino (WACKERNAGEL, 1991).

7.2.1.- El Grunt o fondo del alma

El concepto del *Grunt* también denominado en latín *scintilla animae* centella del alma, o *apex mentis* cima de la mente, es sin duda la aportación más original y profunda de la mística renana y de Tauler en particular. El *Grunt* no es simplemente la facultad intelectual más elevada del alma ni la potencia de la voluntad en su máxima intensidad; es algo cualitativamente distinto: el nivel del alma que trasciende todas las facultades, incluyendo la razón y la voluntad, y que se sitúa en el límite entre el alma creada y la divinidad increada (HAAS, 1971; MCGINN, 1994).

Para Tauler, el *Grunt* es la región del alma donde tiene lugar el nacimiento eterno de Dios el *Geburt Gottes in der Seele*, es decir, donde la Palabra divina se genera continuamente en la profundidad del ser humano. Esta doctrina tiene consecuencias antropológicas y pedagógicas de enorme alcance: significa que en lo más profundo de cada ser humano existe una dimensión que es connatural a lo divino, una raíz ontológica que no puede ser destruida por el pecado, por la ignorancia ni por ninguna catástrofe existencial. El *Grunt* es el lugar de la dignidad indestructible de la persona, la

fuerza más honda de su potencial de transformación (SCHURMANN, 1978; LANGER, 1987).

Desde el punto de vista de la teoría de la conciencia, esta doctrina es extraordinariamente significativa. Tauler está postulando la existencia de un nivel de la conciencia que trasciende la conciencia ordinaria reflexiva, discursiva e individualizada, y que constituye un sustrato más profundo, nodual, en el que la distinción entre sujeto y objeto, entre el yo personal y la realidad última, tiende a disolverse. Este nivel no es irracional sino transracional: trasciende la razón discursiva sin negarla, la incorpora y la supera en un nivel de conocimiento directo, inmediato, no mediado por conceptos (TOBIN, 1986).

7.2.2.- Autoconocimiento y transformación

Una de las aportaciones más originales de Tauler a la pedagogía de la conciencia es su insistencia en el autoconocimiento como condición necesaria e imprescindible de cualquier proceso de transformación espiritual auténtico. El tema del *gnōthi seauton* socrático reaparece en Tauler con una profundidad y una especificidad psicológica que no tiene parangón en el pensamiento medieval. Para él, el conocimiento propio no es simplemente la conciencia intelectual de las propias virtudes y defectos, sino un proceso de penetración en las capas cada vez más profundas del propio ser interior (HAAS, 1992).

Este autoconocimiento opera en varios niveles que se corresponden con la estructura tripartita del alma. En el nivel más superficial, se trata de conocer los propios actos, los propios hábitos y las propias inclinaciones: el examen de conciencia en su sentido más clásico. En el nivel intermedio, el autoconocimiento implica penetrar en las raíces motivacionales de los propios actos: descubrir los apegos ocultos, las ilusiones del ego, los mecanismos de defensa y de autoengaño que impiden una visión lucida de la propia realidad. Tauler describe con una agudeza notable los mecanismos de la ilusión espiritual, es decir, de los estados en que la persona cree estar avanzando espiritualmente cuando en realidad está construyendo una imagen idealizada de sí misma (McGinn, 1994).

En el nivel más profundo, el autoconocimiento conduce al descubrimiento del *Grunt*: la persona que ha atravesado las capas del ego, que ha disuelto las ilusiones de la identidad superficial, llega a experimentar ese fondo abismal de su propio ser donde ya no encuentra simplemente a un yo individual, sino algo que trasciende la individualidad y que Tauler no duda en

identificar con la presencia activa de Dios. Este proceso no es espontáneo ni automático: requiere un camino largo, difícil y frecuentemente doloroso de vaciamiento, de purificación y de disponibilidad interior (HAAS, 1992; COLLEDGE, 1961).

7.2.3.- La *Gelassenheit*: vaciamiento y rendición

Uno de los conceptos más ricos y difíciles de traducir de toda la mística renana es el de la *Gelassenheit*, que puede interpretarse como abandono, rendición, vaciamiento, dejamiento o desapego. Para Tauler, la *Gelassenheit* no es simplemente una actitud psicológica de indiferencia estoica ante las circunstancias externas, sino un movimiento ontológico profundo: el abandono del ego como centro organizador de la propia existencia y la apertura a un principio más profundo y radical de vida. La *Gelassenheit* es la condición dinámica que hace posible el acceso al *Grunt* (SCHURMANN, 1978).

Tauler describe la *Gelassenheit* en términos de un proceso activo de vaciamiento que abarca todas las dimensiones de la persona. En primer lugar, el vaciamiento de las imágenes externas: la liberación progresiva de la dependencia compulsiva respecto a los bienes materiales, a los placeres sensoriales y a las seguridades mundanas. En segundo lugar, el vaciamiento de las imágenes internas: la liberación de los apegos emocionales, de los resentimientos, de los proyectos del ego y de las representaciones idealizadas de uno mismo. Finalmente, en el nivel más profundo, el vaciamiento de las imágenes espirituales mismas: la renuncia incluso a las formas más sutiles del espiritualismo egóico, a la complacencia en la propia experiencia mística (TAULER, 1910; LANGER, 1987).

Desde la perspectiva de la psicología contemporánea de la conciencia, la *Gelassenheit* tauleriana presenta resonancias notables con las descripciones del proceso de desidentificación que ofrecen autores como Ken Wilber en su modelo de la conciencia integral (WILBER, 1994), o con los mecanismos de deconstrucción del ego que describe la psicología transpersonal (GROF, 1994a). La intuición de que la conciencia ordinaria está estructurada en torno a un núcleo de identificación que es simultáneamente su condición de posibilidad y su mayor obstáculo para acceder a niveles más profundos de experiencia es compartida por Tauler y por muchos teóricos contemporáneos de la conciencia (WILBER, 1994; JAMES, 2002).

7.2.4.- Los niveles del proceso de transformación

Tauler ofrece una descripción detallada de las etapas o niveles por los que atraviesa el alma en su camino hacia la profundidad. Esta fenomenología de la transformación de la conciencia tiene un valor pedagógico indudable.

El primer nivel del proceso es lo que Tauler denomina la conversión inicial o el despertar: el momento en que la persona toma conciencia de la superficialidad y de la insatisfacción fundamental de la vida ordinaria, orientada hacia los bienes externos y hacia la satisfacción del ego. Este primer despertar es doloroso, pues implica la revelación de una carencia constitutiva, de un vacío en el centro de la existencia que no puede ser llenado por nada finito. Tauler describe este momento con imágenes de oscuridad y de desorientación: el alma que ha despertado se encuentra en un estado de *Nacht* noche, que anticipa la famosa noche oscura del alma de Juan de la Cruz (TAULER, 1910; POURRAT, 1951).

El segundo nivel es el de la purificación activa: el periodo de trabajo ascético en que la persona se ejercita en el vaciamiento de los apegos superficiales, en la disciplina de las facultades inferiores y en la práctica de las virtudes. Es un periodo de esfuerzo sostenido y de aprendizaje del discernimiento. Tauler insiste en que este nivel es necesario, pero no suficiente: la purificación activa puede limpiar el nivel de las potencias del alma, pero no puede por sí sola llegar hasta el *Grunt*, que es más profundo que cualquier esfuerzo personal (HAAS, 1992).

El tercer nivel es el de la purificación pasiva: el periodo de mayor oscuridad, en que la persona experimenta la crisis radical de todas sus seguridades espirituales. En este nivel, ya no se trata de hacer algo, sino de ser capaz de soportar la disolución de la identidad constituida. Tauler lo describe como el estado de la *Verworfenheit* el sentido de abandono y de desolación total, que es, paradójicamente, el umbral inmediatamente anterior a la transformación más profunda. Este análisis coincide sorprendentemente con las descripciones de las noches del espíritu en la tradición carmelitana posterior, y tiene resonancias claras con los procesos de crisis transformadoras descritos por la psicología humanista y transpersonal (WILBER, 1994; GROF, 194a).

El cuarto nivel es el de la iluminación o unión transformadora: la experiencia del acceso al *Grunt*, del nacimiento de Dios en el fondo del alma. Tauler describe esta experiencia con el lenguaje de la luz, del nacimiento, de

la música y del fuego: es una experiencia de plenitud, de paz y de certeza que no depende de ninguna circunstancia externa y que, una vez acontecida, transforma irreversiblemente la estructura de la personalidad. El sujeto que ha atravesado este proceso no es simplemente más sabio o más virtuoso: es cualitativamente distinto, porque su centro de gravedad existencial se ha desplazado desde el ego individual hasta el *Grunt*, desde la periferia hasta el núcleo más profundo del ser (TAULER, 1910; MCGINN, 1994).

7.2.5.- La unión mística como conocimiento no-dual

La doctrina de la unión mística es el tema más audaz y más filosóficamente problemático de todo el pensamiento tauleriano. Tauler la describe como el estado en que el alma, en su *Grunt*, se hace una sola cosa con Dios: no confundida ni identificada de manera panteísta, sino unida de tal modo que la distinción se mantiene, pero la separación se disuelve. Este estado implica un modo de conocimiento cualitativamente diferente del conocimiento discursivo ordinario: un conocimiento directo, inmediato, no mediado por conceptos, que los escolásticos llamaban *cognitio experimentalis* o conocimiento experimental de Dios (SCHURMANN, 1978; TOBIN, 1986).

Esta dimensión epistemológica tiene implicaciones fundamentales para la teoría de la conciencia. Tauler está describiendo un modo de cognición que no es ni sensorial ni puramente racional, sino que trasciende ambos y los integra en un acto de conocimiento más elevado. Esta intuición coincide con los intentos contemporáneos de describir los estados alterados de conciencia, los estados de conciencia no-dual o los estados de flujo óptimo que caracterizan la experiencia cumbre (MASLOW, 2003; CSIKSZENTMIHALYI, 1997). Tauler añade una dimensión crucialmente importante: en este estado de conocimiento no-dual, no se anula la conciencia individual, sino que se amplía y se profundiza hasta incluir una dimensión que trasciende la individualidad sin suprimirla.

7.2.6.- Dimensión pedagógica y práctica

Una de las aportaciones más originales de Tauler es su insistencia en la dimensión activa y práctica de la conciencia transformada. Para Tauler, la unión mística no es un fin en sí misma ni un estado de contemplación pasiva que justifique el apartamiento del mundo; es, al contrario, el fundamento de una presencia más plena, más lucida y más compasiva en el mundo. La persona que ha accedido al *Grunt* retorna al mundo con una capacidad de acción cualitativamente superior: más libre de las compulsiones del ego, más

sensible a las necesidades del otro, más capaz de amor gratuito e incondicional (TAULER, 1910; MCGINN, 1994).

Esta dimensión práctica de la conciencia transformada tiene resonancias claras con el pensamiento de Paulo Freire y con la pedagogía crítica. La conciencia que se ha liberado de las alienaciones superficiales adquiere una nueva capacidad de percepción y de acción transformadora en el mundo. El proceso de concientización freireano y el proceso de transformación interior tauleriano comparten una estructura profunda: la convicción de que el ser humano no es simplemente un producto de sus condicionamientos, sino un sujeto capaz de transformación radical cuando accede a niveles más profundos de su propia conciencia (FREIRE, 1975; MCGINN, 1994).

7.3.- Correlatos contemporáneos

Cuando leemos a Johannes Tauler desde la perspectiva del pensamiento actual sobre la conciencia, la primera impresión que surge es la de una sorprendente contemporaneidad. Un predicador dominico del siglo XIV que habla de niveles del alma, de vaciamiento del ego y de un fondo abismal donde el ser humano encuentra su mayor plenitud, algo que parece, a primera vista, muy alejado de los laboratorios neurológicos, de los modelos psicológicos actuales o de las grandes teorías filosóficas sobre la mente. Sin embargo, a medida que uno se adentra en su pensamiento, descubre que Tauler tocó con notable precisión algunas de las cuestiones más profundas que hoy se debaten en torno a la naturaleza y el desarrollo de la conciencia humana.

7.3.1.- Con la psicología transpersonal

El diálogo más natural e inmediato se establece con la psicología transpersonal, que desde los años sesenta del siglo XX intentó ampliar el horizonte de la psicología occidental para incluir los estados y procesos que trascienden los límites del ego individual. Abraham Maslow describió en su psicología del ser una jerarquía de necesidades y una experiencia cumbre o *peak experience* que presenta analogías llamativas con lo que Tauler denominó el *Grunt* o fondo del alma. Las necesidades básicas de seguridad, pertenencia y estima que Maslow sitúa en los niveles inferiores de su pirámide corresponden, en el esquema tauleriano, al nivel del hombre exterior o *ausserer Mensch*; la autorrealización corresponde al nivel de las potencias superiores del alma; y las experiencias cumbre, caracterizadas por la unificación interior, la sensación de plenitud y una cognición no ordinaria,

remiten directamente a la experiencia del fondo del alma que Tauler describía con tanto cuidado en sus sermones.

Stanislav Grof, por su parte, aportó una dimensión que enriquece aún más este dialogo. En su investigación sobre los procesos transpersonales, Grof subrayó que el camino hacia la expansión de la conciencia no es un ascenso tranquilo y lineal, sino que frecuentemente pasa por crisis profundas, por estados de disolución y de oscuridad que pueden resultar angustiantes pero que son, al mismo tiempo, el umbral de acceso a niveles más integrados de experiencia. Esta descripción encaja de manera sorprendente con la fenomenología tauleriana de la *Verworfenheit*, ese estado de abandono y desolación interior que Tauler identificaba como el momento más difícil y, paradójicamente, más fecundo del camino espiritual. Seis siglos antes que Grof, Tauler ya había comprendido que las grandes crisis interiores no son simplemente fracasos o patologías, sino transiciones necesarias hacia una conciencia más profunda.

7.3.2.- Con Ken Wilber

Ken Wilber, en su modelo de psicología integral, ofrece quizá el marco teórico contemporáneo más sistemático para leer a Tauler. Wilber distingue una secuencia de niveles de la conciencia que va desde los estados más elementales hasta los denominados niveles transpersonales: el nivel psíquico, el sutil, el causal y el no-dual. Pues bien, estos niveles más elevados presentan correspondencias notables con la arquitectura interior que Tauler proponía. El nivel sutil de Wilber, caracterizado por experiencias de luz interior, de presencia amorosa y de profunda quietud, recuerda a las primeras etapas de iluminación descritas en los sermones de Tauler. El nivel causal, marcado por la vacuidad y la disolución de las representaciones mentales, corresponde al estado de vaciamiento que Tauler describía como la condición inmediatamente previa a la unión más profunda. Y el nivel no-dual, en que la distinción entre el que observa y lo observado se disuelve sin que ninguno de los dos desaparezca, es precisamente la imagen que Tauler utilizaba para describir la *unio mystica*: una unión sin confusión, una identidad sin pérdida de distinción. Wilber insiste también en diferenciar los estadios permanentes del desarrollo de la conciencia de los estados experienciales transitorios, una distinción que ilumina un debate clásico sobre la mística medieval: la unión con Dios que Tauler describe tiene tanto la dimensión de un don gratuito e impredecible como la de un fruto maduro de un largo proceso de transformación interior.

7.3.3.- Con William James

William James (1902/2002) fue el primero en abordar la experiencia mística desde una perspectiva psicológica y empírica en su clásica obra “*Las variedades de la experiencia religiosa*”. James identificó cuatro rasgos esenciales de toda experiencia mística auténtica: la inefabilidad, es decir, la resistencia a ser expresada con palabras ordinarias; la cualidad noética, esto es, que transmite un conocimiento de tipo especial y directo; la transitoriedad, su carácter puntual y no permanente; y la pasividad, la sensación del sujeto de no producir la experiencia sino de recibirla. Resulta llamativo comprobar que cada uno de estos cuatro rasgos tiene su correspondencia exacta en la descripción que Tauler hace de la experiencia del fondo del alma. Tauler recurre constantemente a la teología negativa y a las imágenes paradójicas porque reconoce que lo que ocurre en el *Grunt* escapa al lenguaje ordinario; afirma que es el conocimiento más cierto y directo que existe, superior a cualquier razonamiento; subraya que no dura de manera indefinida y que el alma no la produce, sino que la recibe como un don. Tauler, sin conocer a James, había ya descrito con precisión los mismos rasgos.

7.3.4.- Con las neurociencias contemporáneas

Las neurociencias contemporáneas abren otro frente de diálogo, diferente pero igualmente iluminador. Antonio Damasio (DAMASIO, 2004; 2005; 2018) ha propuesto una distinción entre la conciencia nuclear, ligada a la percepción inmediata del momento presente y al sentido básico del yo como organismo vivo, y la conciencia autobiográfica, que integra el pasado y el futuro y construye el yo narrativo que llamamos identidad personal. Damasio observa además que los estados de máxima integración de la conciencia se caracterizan por una reducción de la actividad del yo narrativo y un incremento de la presencia en el momento actual. Esta observación, formulada en términos neurocientíficos, coincide estructuralmente con la descripción tauleriana del vaciamiento del ego como condición de acceso al nivel más profundo del alma: cuando el yo narrativo se aquieta y sus construcciones habituales se silencian, emerge algo más hondo y vivo. El *Grunt* tauleriano puede leerse, desde Damasio, como esa región de la experiencia consciente que se sitúa más allá de la conciencia autobiográfica ordinaria y que emerge precisamente cuando esta se retira.

7.3.5.- Con Chalmers

David Chalmers (1995; 1999) formuló lo que denominó el problema difícil de la conciencia: la dificultad, en principio insuperable, de explicar por qué y cómo los procesos físicos del cerebro dan lugar a la experiencia subjetiva, a lo que uno siente desde dentro cuando percibe el rojo de una rosa o el dolor de una herida. Este problema apunta a una dimensión de la conciencia que parece irreductible a cualquier descripción en tercera persona, es decir, que no puede ser capturada por ninguna perspectiva puramente objetiva. Pues bien, la doctrina tauleriana del *Grunt* puede leerse como una anticipación filosófica de esta intuición. Cuando Tauler afirma que el fondo del alma trasciende todas las facultades conocibles, que no puede ser captado por ningún concepto ni representado por ninguna imagen, y que su naturaleza es anterior a la distinción misma entre sujeto y objeto, está señalando exactamente esa dimensión de la conciencia que Chalmers identifica como el núcleo del problema difícil: algo que no puede ser objetivado porque es la condición misma de toda objetivación.

7.3.6.- Con Edgar Morin

El pensamiento de Edgar Morin sobre la complejidad (1999, 2001) aporta una perspectiva diferente y especialmente fértil para el proyecto de Educación de la Conciencia. Morin ha insistido en que el ser humano es irreductiblemente múltiple: es a la vez biológico, psicológico, social, cultural y espiritual, y ninguna de estas dimensiones puede comprenderse de manera aislada sin empobrecer la visión del conjunto. Esta intuición de complejidad tiene un notable eco en la antropología tauleriana, que articulaba los diferentes niveles del alma como dimensiones interconectadas e inseparables de una misma realidad humana. El principio de Morin de que el todo es más que la suma de sus partes se refleja con claridad en la doctrina tauleriana del *Grunt*: el nivel más profundo del alma no es simplemente la suma de las potencias inferiores, sino algo cualitativamente distinto que las incluye, las trasciende y las transforma desde dentro. Morin ha planteado también la necesidad de una educación que cultive la capacidad de autoconocimiento y de comprensión de la condición humana en su totalidad, una propuesta que resuena directamente con el proyecto pedagógico implícito en los sermones de Tauler.

7.3.7.- Con Basarab Nicolescu

En continuidad con Morin, el paradigma transdisciplinar de Basarab Nicolescu (1996) ofrece otro punto de encuentro con el pensamiento tauleriano. La transdisciplinariedad propone una forma de pensar capaz de operar simultáneamente en múltiples niveles de la realidad, superando las fronteras de las disciplinas establecidas y buscando una comprensión más integrada del ser humano y del mundo. Tauler fue, en este sentido, un pensador radicalmente transdisciplinar en sentido literal: predicó y pensó en la intersección de la teología, la psicología, la ética, la pedagogía y la ontología, sin reducir ninguno de estos registros a los demás. El concepto del *Grunt* puede ser interpretado, desde la perspectiva de Nicolescu, como el equivalente espiritual de lo que este autor denomina el tercero incluido: ese espacio de apertura y de plenitud desde el que los diferentes niveles de la realidad se interconectan sin perder su especificidad. Y la *Gelassenheit* o disposición de vaciamiento y de apertura que Tauler propone como condición del camino interior tiene una correspondencia directa con la actitud epistemológica de disponibilidad y de humildad que la transdisciplinariedad exige a quien quiere acceder a niveles más profundos de comprensión.

7.3.8.- Con Víctor Frankl

Víctor Frankl (1991), fundador de la logoterapia, propuso que el ser humano posee una dimensión específicamente espiritual, a la que llamó “*dimensión noológica*”, que no puede ser reducida ni a sus condicionamientos biológicos ni a sus determinaciones psicosociales, y que constituye el fundamento de su libertad, de su responsabilidad y de su capacidad de encontrar sentido incluso en las situaciones más extremas de sufrimiento. Esta dimensión noológica corresponde, en estructura y en función, al nivel del *Grunt* en el pensamiento tauleriano: es el nivel más profundo e irreductible del ser humano, allí donde radica su dignidad indestructible y su apertura a algo que lo trasciende. La descripción que Frankl hace del proceso de búsqueda de sentido en el sufrimiento tiene además resonancias claras con la fenomenología tauleriana de la purificación pasiva: en ambos autores, el sufrimiento bien atravesado, es decir, sostenido con lucidez y con apertura interior, no destruye al ser humano, sino que lo conduce a un nivel más profundo y más auténtico de sí mismo.

7.3.9.- Conclusiones

Recorridos todos estos diálogos, es posible trazar los rasgos de una pedagogía de la conciencia que se inspire en Tauler sin ignorar los aportes del pensamiento contemporáneo.

En primer lugar, sería una pedagogía que toma en serio la multidimensionalidad del ser humano y que no reduce la educación a la adquisición de conocimientos y competencias, sino que atiende también a las dimensiones emocional, ética, relacional y espiritual de la persona, en la línea de lo que proponen tanto Morin, como Wilber y Nicolescu.

Sería, en segundo lugar, una pedagogía del autoconocimiento, que considera el conocimiento de sí mismo, en sus diferentes niveles de profundidad, como una dimensión irrenunciable de la formación humana, conectando con la tradición socrática, con la pedagogía crítica de Freire y con los modelos contemporáneos de educación emocional y de atención plena.

En tercer lugar, sería una pedagogía de la transformación: que reconoce que la educación auténtica no es simplemente acumulación de información, sino un proceso de cambio cualitativo de la persona en su conjunto, un proceso que implica crisis, vaciamientos, umbrales y renacimientos, tal como Tauler, Grof y la tradición mística han descrito de maneras diversas pero convergentes.

En definitiva, el pensamiento de Johannes Tauler no es una pieza de museo ni un objeto de curiosidad erudita. Es un mapa de la conciencia humana trazado con una precisión y una honestidad notables, que seis siglos después de su elaboración sigue siendo capaz de iluminar algunos de los problemas más fundamentales que se plantean hoy en torno a la naturaleza, los niveles y la educabilidad de la conciencia. Su lectura en diálogo con las teorías contemporáneas de la conciencia, no solo enriquece nuestra comprensión de su pensamiento: revela también la profundidad y la universalidad de las cuestiones que abordó, y sugiere que una educación verdaderamente integral de la conciencia no puede ignorar ni la riqueza de la tradición mística ni los hallazgos del pensamiento científico y filosófico más reciente.

8.- Francesco Petrarca (1304 – 1374)

«...He aprendido, tarde quizá, a volver sobre mí mismo; y aunque con frecuencia me disperso entre las cosas exteriores, reconozco que en mi interior reside el juez más severo, al que no puedo engañar ni eludir...»

Secretum, Libro I, 2011.

«...No hay huida posible para quien se lleva a sí mismo consigo; pues dondequiera que vaya, le sigue su conciencia, testigo constante de sus actos y pensamientos...»

Secretum, diálogo con San Agustín, 2022.

«...Muchos conocen muchas cosas, pero se desconocen a sí mismos; y este olvido de sí es la mayor de las miserias humanas, porque aparta al alma de su verdad...»

Secretum, Libro II, 2011.

Francesco Petrarca (1304–1374) constituye una de las figuras intelectuales más decisivas en la configuración del pensamiento occidental y, de manera particular, en el surgimiento del humanismo renacentista. Su obra no solo marca el inicio del Renacimiento italiano, sino que representa un giro más profundo: el momento en que la conciencia humana comienza a volverse sobre sí misma de forma sistemática, reflexiva y literariamente articulada. En este sentido, Petrarca puede considerarse el primer gran literato en expresar plenamente el pensamiento humanista, situando al ser humano en el centro de la experiencia intelectual y cultural.

Su producción poética dio lugar a una corriente de enorme influencia conocida como “petrarquismo”, que se extendió por toda Europa e inspiró a autores como Garcilaso de la Vega en España, William Shakespeare y Edmund Spenser en Inglaterra. Sin embargo, más allá de su dimensión estética, el petrarquismo representa un momento crucial en el desarrollo de la conciencia

subjetiva occidental: implica un giro hacia la interioridad, en el que el sujeto se convierte en objeto de su propia observación. Esta autoconciencia emocional y reflexiva anticipa desarrollos posteriores en la comprensión del yo y se vincula estrechamente con la valoración renacentista de la dignidad humana defendida por pensadores como Pico della Mirandola.

Desde una perspectiva historiográfica, Jacob Burckhardt identifica en Petrarca el instante inaugural de la conciencia moderna. Según su interpretación, durante la Edad Media la conciencia individual permanecía velada, en un estado de semiinconsciencia colectiva en el que el individuo se concebía principalmente como miembro de un grupo. Es en el Renacimiento italiano —y de forma paradigmática en Petrarca— donde el ser humano se reconoce como individuo espiritual autónomo, capaz de contemplarse a sí mismo como objeto de reflexión (BURCKHARDT, 2023).

Este enfoque resulta especialmente relevante en el marco del proyecto Educación de la Conciencia, que propone analizar la figura de Petrarca desde tres dimensiones complementarias: sus coordenadas biográficas, contextuales y literarias; sus aportaciones al desarrollo de la conciencia; y sus posibles correlatos con teorías contemporáneas sobre la evolución de la subjetividad humana. En este análisis convergen las interpretaciones de estudiosos como Francisco Rico y Paul Oskar Kristeller, quienes han contribuido de manera decisiva a la comprensión moderna del fenómeno petrarquesco (RICO, 2024; KRISTELLER, 2013).

Aunque Petrarca no fue un filósofo sistemático en el sentido escolástico, su importancia radica en haber inaugurado una nueva forma de habitar el pensamiento: introspectiva, autobiográfica y moralmente comprometida con la experiencia interior del sujeto. Esta orientación, que aparece por primera vez con plena conciencia en la cultura occidental, resulta fundamental no solo para la tradición humanista, sino también para disciplinas contemporáneas como la psicología humanista, la psicología del desarrollo de la conciencia y los enfoques actuales de educación socioemocional. En todos estos ámbitos, el legado petrarquista sigue vigente como fundamento de una pedagogía centrada en el autoconocimiento y la formación integral del individuo.

8.1.- Apuntes biográficos

Francesco Petrarca nació el 20 de julio de 1304 en Arezzo, una ciudad de la Toscana italiana. Su padre, fue un notario florentino exiliado, muy culto, amante de Cicerón y mecenas de los primeros libros del hijo. Un exilio por los

mismos motivos que Dante: su pertenencia a los güelfos blancos, una facción política que defendía la independencia de las ciudades italianas frente al papado. Por esta razón, el pequeño Francesco nunca conoció Florencia como hogar, aunque siempre se consideró florentino de corazón (RICO, 2024).

Socialmente el contexto en que nació Petrarca era el mundo urbano italiano que estimulaba profesiones de la palabra como notarios, jueces, secretarios, dictadores. Políticamente la época estaba marcada por los conflictos entre güelfos y gibelinos, las tensiones del Papado de Aviñón (1309-1377) y las aspiraciones imperiales y los intentos de restauración romana (RICO, 2024).

La familia marchó luego a Pisa y a Marsella. Llegaron a Aviñón en 1312, donde se había asentado la corte papal, y Francesco se instaló en Carpentras, donde aprendió humanidades con el profesor toscano Convenevole da Prato. Pasó toda su juventud en la Provenza, asimilando la lírica de los trovadores que tanto influiría en su poesía posterior (RICO, 2024).

Empezó a estudiar Derecho en Montpellier a comienzos del otoño de 1316, donde conoció a varios miembros de la poderosa familia Colonna, y luego pasó a la Universidad de Bolonia. Ya entonces manifestaba un profundo amor por la literatura latina clásica, especialmente por Cicerón. Su padre, enemigo de esas lecturas que veía poco provechosas, arrojó esos libros al fuego en 1320. La leyenda cuenta que la desesperación de Petrarca fue tal que tuvo que sacar lo que quedaba de ellos de la chimenea³⁹.

En Bolonia floreció la pasión de Petrarca por los grandes literatos de la Antigüedad, especialmente por Cicerón y por Virgilio, que serían sus dos mayores referentes, así como por el historiador Tito Livio. Decidió entonces aparcarse su carrera de derecho para dedicarse completamente a las letras⁴⁰.

Tras la muerte de su padre en 1326, Petrarca abandonó el derecho y se ordenó como clérigo menor, una decisión estratégica que le permitió acceder

³⁹ Fuente: Wikipedia. *Petrarca*. Disponible en: <[Petrarca - Wikipedia, la enciclopedia libre](#)> Acceso: 7 dic. 2025.

⁴⁰ Fuente: Petrarca: el amanecer de la cultura renacentista. *Historia National Geographic*. Disponible en: <[La vida del poeta Petrarca, un puente entre la literatura medieval y el Renacimiento](#)> Acceso: 7 dic. 2025.

a cargos eclesiásticos y mecenas influyentes. Esta elección marcó el inicio de su vida como erudito y poeta⁴¹.

El 6 de abril de 1327 ocurrió el acontecimiento que transformaría su obra para siempre. Su encuentro con Laura en la iglesia de Santa Clara en Aviñón inspiró el *Canzoniere*, una colección de 366 poemas que fusionan amor humano y trascendencia espiritual. Aunque la identidad de Laura sigue siendo debatida —posiblemente Laura de Noves, una joven casada—, ella se convirtió en el objeto idealizado de su amor platónico y frustrado durante toda su vida⁴².

Petrarca dedicó gran parte de su tiempo y de su fortuna a rescatar de los viejos monasterios y bibliotecas el mayor número posible de manuscritos antiguos. En 1325 realizó su primera gran proeza humanística: reunir en un solo códice las obras de Virgilio, incluyendo un famoso comentario de Servio. Este manuscrito, que hoy se conserva en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, marcó el inicio de la recuperación sistemática de la cultura clásica. La misma labor que hiciera con Virgilio la emprendió tiempo después con Tito Livio, el gran cronista romano. Petrarca reunió las décadas dispersas en fragmentos, compilándolas en un solo manuscrito que, por su excelencia, sería consultado durante varios siglos por filólogos de la talla de Lorenzo Valla⁴³.

En 1336 protagonizó una experiencia que se haría célebre en la historia cultural europea. Petrarca ascendió al Monte Ventoso en la Provenza francesa, en compañía de su hermano Gherardo. Parece que tan extraño impulso tuvo por deseo imitar la ascensión de Filipo V de Macedonia al monte Hemo de Tesalia, una ascensión narrada por Tito Livio. En la cumbre, abrió las Confesiones de San Agustín y leyó un pasaje que le hizo reflexionar sobre la necesidad de conocerse a sí mismo antes que admirar las maravillas del mundo exterior.

Haber entrado en la Iglesia le permitió gozar de la protección de nobles y cardenales y viajar finalmente a la soñada Roma en 1337. Poseído por una

⁴¹ Fuente: La Vida y la Obra de Francesco Petrarca: Un Viaje entre lo Terrenal y lo Espiritual. *Revista literaria El Candelabro*. Disponible en: <[La Vida Y La Obra De Francesco Petrarca: Un Viaje Entre Lo Terrenal Y Lo Espiritual - REVISTA LITERARIA EL CANDELABRO](#)> Acceso: 7 dic. 2025.

⁴² Ibid.

⁴³ Fuente: SÁNCHEZ, Naty. **Petrarca, el padre del humanismo**. Disponible en: <[Petrarca, por Naty Sánchez Ortega - Cursos de arte, historia, religiones... online y Palma de Mallorca](#)> Acceso: 7 dic. 2025.

pasión de bibliófilo, viajó constantemente por Europa —Francia, Italia, Países Bajos, España, Inglaterra— buscando códices de autores clásicos.

El 8 de abril de 1341, Petrarca alcanzó uno de los mayores honores de su vida. Fue galardonado con una corona de laureles en el Capitolio romano, en una pomposa ceremonia que reanudaba una tradición antigua. Este reconocimiento como poeta laureado por el Senado de Roma lo consagró como la figura literaria más importante de su tiempo.

El encuentro con Giovanni Boccaccio en Florencia fue decisivo para sus ideas humanistas. Junto a este se constituyó en figura principal del movimiento que intentó rescatar la cultura clásica de los siglos oscuros en el primer Renacimiento italiano, tratando de armonizar el legado grecolatino con las ideas del cristianismo.

Contando apenas treinta años, Petrarca poseía ya una de las bibliotecas privadas más excepcionales de Italia, en la que destacaban como autores predilectos Séneca (su “querido maestro de moral”), Cicerón (quien le instruyó en el arte de la elocuencia y en el cultivo de los *studia humanitatis*) y también Platón, su guía en la filosofía.

Entre sus obras más importantes se encuentra el ***Secretum***, un diálogo imaginario con San Agustín donde examina sus conflictos interiores, especialmente la tensión entre sus ambiciones mundanas y sus aspiraciones espirituales. En el *Secretum* examina sus pasiones, en particular el amor por Laura y por la gloria, consideradas las dos las más graves culpas de Petrarca y las que le impedían acceder al equilibrio espiritual por el que suspiraba.

También escribió ***De vita solitaria***, un tratado religioso y moral que exalta la soledad desde un afán religioso de salvación del alma, aunque en el contexto de un intelectual laico: al rigor de la vida monástica contraponen el aislamiento laborioso del intelectual, dedicado a las lecturas y a las varias escrituras en lugares apartados y serenos, en compañía de amigos y de otros intelectuales. De aquí deriva la expresión de Humanismo cristiano de Petrarca.

Su obra latina fue inmensa y en su tiempo más valorada que su poesía en lengua vernácula. Escribió el poema épico ***Africa***, que canta en hexámetros latinos las hazañas del conquistador romano Escipión el Africano, y una colección de biografías de personajes ilustres titulada *De viris illustribus*.

Sin embargo, sería su **Canzoniere**, escrito en toscano, la obra que le daría fama imperecedera. El *Canzoniere*, originalmente titulado *Rerum vulgarium fragmenta*, es una obra maestra de la poesía lírica que elevó el vernáculo a un nivel artístico comparable al latín. Los poemas, divididos en “En vida de Laura” y “En muerte de Laura”, reflejan la lucha interna de Petrarca entre el deseo terrenal y la aspiración divina.

Poco antes de su muerte publicó ***I trionfi*** (“Los triunfos”), dedicados a exaltar la elevación del alma humana hacia Dios y la noche del 19 de julio de 1374, justo un día antes de cumplir los 70 años, un síncope se llevó al gran poeta que había escrito el inicio de una nueva época en la literatura. Su tumba se encuentra en el exterior de la iglesia de Santa Maria Assunta, en Arquà Petrarca.

8.2.- Aportaciones fundamentales

Las aportaciones de Francesco Petrarca a la comprensión y el desarrollo de la conciencia humana no adoptan la forma de una doctrina filosófica sistemática ni de un tratado psicológico. Tienen, más bien, la forma de una práctica intelectual y existencial que inaugura nuevas modalidades de relación del sujeto consigo mismo: modalidades que, leídas desde la perspectiva de las ciencias humanas contemporáneas, revelan una profundidad y una coherencia que trascienden con mucho el horizonte de su tiempo. Petrarca no definió la conciencia como concepto; la vivió, la exploró, la escribió y, al hacerlo, la transformó en objeto de reflexión sostenida por primera vez en la historia intelectual de Occidente.

Lo que a continuación describimos se articula a partir de las contribuciones interpretativas de Francisco Rico (2024) y Paul Oskar Kristeller (2013), los dos grandes exégetas modernos del humanismo petrarquesco, integradas con las aportaciones de otros autores de referencia en el campo de la filosofía, la psicología y la historia de las ideas. En cada apartado se procura mostrar no solo lo que Petrarca pensó o escribió, sino la estructura profunda de su aportación: aquello que en ella resulta genuinamente nuevo respecto a la tradición que lo precede y aquello que anticipa, con una lucidez que todavía nos interpela, los grandes desarrollos posteriores en la comprensión del yo, de la interioridad y del desarrollo de la conciencia humana.

Los ejes que se examinan a continuación no son compartimentos estancos sino dimensiones de un mismo proyecto intelectual y vital,

inseparables entre sí y constitutivos, en su conjunto, de lo que puede denominarse con plena propiedad la primera gran fenomenología de la conciencia moderna en la historia de la cultura occidental.

8.2.1.- La visión de Francisco Rico

Para Francisco Rico la importancia histórica de Petrarca no reside tanto en ideas filosóficas originales, sino en haber abierto nuevas posibilidades de lectura, sensibilidad moral, relación con los clásicos, escritura del yo y configuración de una nueva cultura, la del primer humanismo. Su relevancia es de orientación, no de sistemas o doctrinas. En este sentido, para Francisco Rico las contribuciones fundamentales de Petrarca son las siguientes (RICO, 2024):

1. **Fundador del Humanismo: restauración del mundo clásico.**
Petrarca es, para Rico, la figura inicial del humanismo filológico, no por teoría, sino por práctica: reinventa el modo de aproximarse a la Antigüedad. En este sentido sus principales aportes son:
 - Restitución crítica de textos clásicos (Livio, Cicerón, Virgilio, etc.). Petrarca comparó, corrigió y reconstruyó manuscritos perdidos o fragmentarios, como las *Décadas* de Livio
 - Nueva sensibilidad histórica: entiende a los autores antiguos como voces vivas y no como depósitos medievales de autoridad.
 - Reactivación del latín literario: recupera “*la antigua leggiadría dello stilo perdido e spento*”

Rico insiste en que Petrarca se siente heredero directo de los antiguos y, a la vez, primer moderno: abre la puerta al Renacimiento.
2. **Una nueva relación con la interioridad:** nacimiento de la conciencia moderna. Petrarca inaugura una exploración del yo inédita en la tradición latina y medieval, caracterizada por:
 - El *Secretum* es el modelo: diálogo entre Petrarca y San Agustín donde se analiza a sí mismo en el secreto “*conflictu curarum mearum*” (el conflicto de mis preocupaciones o el conflicto o lucha de mis cuidados y afanes).

- Uso sistemático del “tú” incluso con Papas y Emperadores, signo de una relación nueva entre sujeto, texto y lector.
- Autobiografismo transversal: su vida se convierte en materia literaria (“una especie de autobiografía simbólica” incluso en obras pastoriles).
- Se inicia así una conciencia individual moderna: fragmentada, reflexiva, en diálogo consigo misma y sus pasiones.

En su obra, Petrarca nos propone:

- El diálogo interior como método de autoexamen: Petrarca dialoga con San Agustín, estableciendo una metodología introspectiva que trasciende la confesión religiosa hacia el análisis psicológico de las pasiones, motivaciones y contradicciones internas.
- La tensión entre deseo y deber: Petrarca entiende los argumentos lógicos de San Agustín, pero no puede frenar su deseo. Examina sus pasiones, en particular el amor por Laura y por la gloria, consideradas las más graves culpas que le impedían acceder al equilibrio espiritual por el que suspiraba.
- La temporalidad como experiencia consciente: El *Secretum* condensa la aporía de la temporalidad: el tiempo, en fugacidad, como conflicto asumido, entre el deseo de perennidad y la fugacidad del gozo, es decir, la experiencia humana de la temporalidad.

3. **El moralista innovador: sensibilidad ética y experiencia personal.** Rico sostiene que Petrarca no fue un filósofo original, pero sí un renovador de la reflexión moral. Su novedad no reside en los conceptos, sino en:

- La interiorización de la moral: experiencia personal como filtro de la tradición.
- La perspectiva histórica inédita.
- El uso creativo de las autoridades clásicas y cristianas.

- Elabora una moral no sistemática, hecha de *flosculi*⁴⁴ y sentencias, pero orientada a formar al hombre interior.
 - Su obra moral (especialmente *De vita solitaria*, *Epistolae*, *De remediis utriusque fortunae*) influye durante siglos como repertorio ético.
4. **La técnica filológica y el método acumulativo.** El método intelectual de Petrarca —según Rico— es específico y decisivo en cuanto que utiliza:
- Acumulación y yuxtaposición de pasajes, ejemplos y sentencias (*expolitio*): un estudio basado en recopilar, revisar y fundir materiales dispersos.
 - Lectura activa: marcaba sentencias y organizaba sus propios florilegios; lo vemos en *Secretum*, donde Agustín le aconseja “*notas certas*” para conservar lo leído
 - Su obra se convierte en una antología personal, mitad propia y mitad heredada, que define la práctica humanística posterior.
5. **El creador de una nueva cultura: los *studia humanitatis*.** Rico afirma que Petrarca concibió el humanismo no solo como literatura, sino como una *forma de vida*. Sus aportaciones en este punto fueron:
- Revalorización del estudio, la lectura, el retiro y la independencia del espíritu.
 - Unificación de literatura, ética y vida personal.
 - Modelo de escritor erudito que inspira el humanismo cívico del siglo XV.

⁴⁴ Los *flosculi* son fragmentos memorables de textos leídos, extraídos y anotados por su valor moral, estilístico o doctrinal y que son utilizados después para escribir sermones, cartas, tratados o meditaciones.

- Influencia determinante en Salutati⁴⁵, Bruni⁴⁶ y en la nueva idea de Renacimiento como retorno consciente al clasicismo.

En palabras de Rico, Petrarca concibió “*la institución de una nueva cultura como tarea no ya del escritor, sino del hombre*” (Rico; 2024, p. 106).

6. **La construcción de la figura pública del escritor.** En *Petrarca en el escenario*, Rico destaca que Petrarca:

- Controla su imagen pública de manera inédita.
- Se representa a sí mismo como sabio, viajero, patriota y poeta laureado.
- Inaugura la figura moderna del escritor como autor consciente de su posteridad (por ejemplo, en la *Posteritati*⁴⁷).

7. **La posteridad del Petrarca latino.** Rico explica que la recepción de Petrarca fue paradójica. Durante siglos, el Petrarca latino se fragmenta en sentencias y ejemplos morales, reducido a “un moralista anónimo” en florilegios europeos. Sin embargo, esa misma fragmentación muestra su enorme impacto, su capacidad de alimentar culturas diversas y el desajuste entre su espíritu humanista y la lectura medievalizante de su obra.

⁴⁵ Coluccio Salutati (1331–1406) fue uno de los grandes humanistas italianos del siglo XIV y una figura central en la consolidación del primer Humanismo cívico de Florencia. Es, junto con Petrarca y Boccaccio, uno de los pilares fundadores del movimiento humanista. Fue discípulo intelectual de Petrarca y uno de los responsables de difundir sus ideales humanistas.

⁴⁶ Leonardo Bruni (1370–1444) fue uno de los humanistas más influyentes del Renacimiento temprano y la figura que, según muchos historiadores, consolida definitivamente el Humanismo florentino iniciado por Petrarca y desarrollado por Salutati. Se le considera: el historiador más importante del Quattrocento, el principal teórico del Humanismo cívico, y uno de los mejores latinistas de su tiempo.

⁴⁷ La “*Posteritati*” (a veces citada como *Epistola ad Posteritatem*) es una breve carta autobiográfica que Francesco Petrarca escribió dirigida a su “posteridad”, es decir, a los lectores del futuro. Es uno de los textos más significativos para comprender la autoconciencia del autor; la construcción de la imagen pública del escritor y la nueva subjetividad humanista.

Queda claro, de acuerdo con las aportaciones de Rico (2024), que con Petrarca se inicia una conciencia individual moderna: fragmentada, reflexiva, en diálogo consigo misma y sus pasiones.

8.2.2.- La visión de Kristeller

En la obra de Petrarca pueden observarse ya los elementos que darán forma a la conciencia moderna: introspección, reflexividad moral, valoración del yo, sensibilidad melancólica, afán de experiencia y autonomía espiritual. En este sentido para Kristeller, Petrarca representa (Kristeller; 2013):

1. **La subjetividad como núcleo del nuevo humanismo.** Petrarca inaugura un modo de escribir y pensar centrado en el yo, en la experiencia interior y en la propia vida afectiva. Sus cartas, el *Secretum* y gran parte de su obra revelan un alto grado de autoconciencia, que convierte su interioridad en objeto privilegiado de reflexión. Kristeller subraya que este subjetivismo personal e introspectivo será una marca característica del humanismo posterior y, en sentido más amplio, uno de los rasgos constitutivos de la conciencia moderna. Este desplazamiento hacia el yo anticipa la introspección renacentista, el sujeto cartesiano y el giro reflexivo que culmina en la modernidad psicológica. Petrarca inaugura una tradición en la que el yo se convierte en objeto legítimo de estudio filosófico y literario.
2. **Pasión por la fama, curiosidad y vida viajera.** Otro rasgo típicamente renacentista en Petrarca es la búsqueda de gloria y reconocimiento, actitud que, aunque él mismo condena en *De remediis* y en el *Secretum*, practicó en su vida real. A ello se añade su curiosidad intelectual y su gusto por los viajes, expresados en muchas cartas y ejemplificados por la célebre subida al Mont Ventoux, motivada únicamente por “el deseo de ver la altura inusitada del lugar”. Esta curiosidad y apertura al mundo anuncian el nuevo espíritu explorador del Renacimiento. El sujeto moderno no se concibe solo hacia dentro, sino también en apertura activa al mundo, guiado por curiosidad, autoexpansión y deseo de experiencia. Petrarca encarna el comienzo de esta tensión entre interioridad y exploración.
3. **El elogio de la soledad y la melancolía creadora.** Petrarca hereda del monacato medieval el ideal de soledad, pero lo transforma: su retiro no es el del asceta religioso, sino el del letrado que busca silencio, lectura y meditación. En *De vita solitaria* y en numerosas cartas alaba la vida retirada como condición para la formación del espí-

ritu. A esto se une su profunda melancolía, que expresa con sinceridad en poesía y cartas. En el *Secretum* analiza la *acidia*, no como pereza sino como un estado melancólico complejo, donde el sufrimiento se mezcla con placer. Kristeller recuerda que esta confesión abrió un modo de sensibilidad que muchos intelectuales posteriores asumirán, aunque sin admitir el goce íntimo del propio sufrimiento.

4. **Humanismo moral: el hombre y el alma como problema central.** Petrarca sostiene que la filosofía debe ocuparse ante todo del hombre y de su alma. Frente a los escolásticos, a quienes critica por plantear cuestiones inútiles, Petrarca insiste en la primacía de la filosofía moral. El episodio del Mont Ventoux lo ilustra: al llegar a la cima abre las *Confesiones* de san Agustín y halla el pasaje que denuncia la búsqueda de maravillas externas mientras se descuida el conocimiento de uno mismo. Petrarca interioriza esta enseñanza y añade, siguiendo a Séneca, que nada es admirable excepto el alma, cuando es grande. Este giro hacia la interioridad como lugar del valor humano prepara a Descartes, a la tradición reflexiva moderna y al psicologismo posterior. La dignidad del yo como centro de significado es un legado esencial de Petrarca.
5. **Cristianismo interior y herencia agustiniana.** El interés de Petrarca por el alma nunca abandona su raíz cristiana. Vincula la vida del espíritu con la salvación eterna, afirma que basta conocer lo necesario para salvarse y sostiene que la verdadera filosofía consiste en “conocer a Dios, no a los dioses”. Su pensamiento sigue a san Agustín al enlazar autoconocimiento y conocimiento de Dios, e incluso participa en debates medievales como la primacía de la voluntad o del intelecto. Aunque su visión es profundamente cristiana, Petrarca inaugura una espiritualidad interiorizada, subjetiva y moral, donde la relación con Dios pasa por la experiencia íntima del yo. Esto prelude la conciencia religiosa moderna (interioridad protestante, espiritualidad personal y no institucional, examen de conciencia como práctica del yo moderno, etc.).
8. **Un pensamiento donde conviven Antigüedad y Edad Media.** Petrarca deseaba unir lo mejor de tres tradiciones: sabiduría platónica, dogma cristiano, elocuencia ciceroniana. Esta fórmula resume su proyecto intelectual. Kristeller insiste en que Petrarca no debe leerse solo como un precursor moderno: su obra está impregnada de fuentes clásicas y, a la vez, conserva elementos del pensamiento medieval. En él lo antiguo y lo nuevo están inseparablemente entrelazados, y esta combinación es esencial para entender su originalidad. De

aquí puede inferirse que la Modernidad no surge como ruptura total, sino como recomposición: una nueva conciencia que integra elementos clásicos y medievales. Petrarca representa ese punto de transición donde la subjetividad se vuelve autónoma pero aún respira tradición cristiana y moral antigua.

8.2.3.- El humanismo cristiano como integración de tradiciones

Una de las aportaciones más originales y menos estudiadas de Francesco Petrarca al pensamiento occidental es la que podría denominarse su proyecto de integración de tradiciones: el intento consciente, sostenido y creativo de articular en una sola visión del mundo la herencia de la Antigüedad clásica, la fe cristiana y la experiencia personal del sujeto moderno. Este proyecto no tiene la forma de un sistema filosófico, ni de una teología, ni de un tratado moral: tiene la forma de una vida intelectual vivida en permanente tensión fecunda entre fuentes aparentemente irreconciliables.

Kristeller (2013) insiste en que Petrarca no puede ser leído únicamente como precursor de la modernidad secular ni como último representante del pensamiento medieval: su obra está profundamente impregnada de espiritualidad cristiana y, al mismo tiempo, atravesada por el amor apasionado a la cultura pagana grecolatina. En él lo antiguo y lo nuevo, lo sagrado y lo profano, lo racional y lo afectivo, están inseparablemente entrelazados, y esta combinación no es eclecticismo superficial sino síntesis genuina: el intento de encontrar una tercera vía que no traicione ninguna de las dos herencias que lo constituyen.

El propio Petrarca formuló su proyecto con una claridad notable. En el *De sui ipsius et multorum ignorantia* escribe que su ambición intelectual era unir lo mejor de tres tradiciones: la sabiduría platónica, el dogma cristiano y la elocuencia ciceroniana (KRISTELLER, 2013). Esta fórmula tripartita resume admirablemente su posición: Platón le ofrece la orientación del alma hacia lo eterno y la primacía del mundo espiritual sobre el material; Cicerón le proporciona el arte de la expresión y el modelo del intelectual comprometido con la vida civil; San Agustín —que es a su vez el gran mediador entre el platonismo y el cristianismo— le enseña que el autoconocimiento y el conocimiento de Dios son una y la misma cosa. De la articulación de estas tres fuentes emerge lo que Rico (2024) denomina el “Humanismo cristiano de Petrarca”: una forma de espiritualidad interiorizada, reflexiva y moralmente comprometida, que no niega el mundo, sino que lo trasciende desde dentro.

8.2.3.1.- La herencia agustiniana

El núcleo teológico del Humanismo cristiano de Petrarca es inequívocamente agustiniano. San Agustín es para Petrarca mucho más que una autoridad patristica: es un espejo existencial, un modelo de intelectual que ha transitado por las mismas tensiones que él mismo vive —la atracción por la gloria mundana, el amor carnal, la ambición literaria— y que ha encontrado en la interiorización de la fe el camino hacia la paz del alma. No es casual que Petrarca llevara consigo en todo momento un pequeño ejemplar de las *Confesiones*, el libro que abre en la cumbre del Mont Ventoux y cuyo pasaje —“*viajan los hombres por admirar las alturas de los montes [...] y se olvidan de sí mismos*”— desencadena su iluminación interior (Petrarca, 2022).

La influencia de Agustín en Petrarca opera en varios planos simultáneos. En el plano metodológico, el modelo de las *Confesiones* —la autobiografía espiritual como forma de acceso a la verdad— inspira directamente el *Secretum* y, más ampliamente, toda la escritura autobiográfica petrarquesca. En el plano epistemológico, Petrarca asume la convicción agustiniana de que el camino hacia Dios pasa necesariamente por el interior del alma: “*noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*” («no salgas fuera, vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad»). Esta máxima agustiniana se convierte en el principio rector de toda la reflexión petrarquesca sobre la conciencia: el giro hacia la interioridad no es una huida del mundo sino la condición de posibilidad para comprenderlo y para relacionarse con él desde una posición de mayor libertad y de mayor autenticidad.

En el plano espiritual, Petrarca adopta la estructura agustiniana del *inquietum cor* —el corazón inquieto que no encuentra reposo sino en Dios— como clave interpretativa de su propia experiencia interior. Esta inquietud no es para él un estado patológico que hay que curar, sino la señal de que el alma está viva, de que sigue orientada hacia algo que la trasciende. El *Secretum* puede leerse entero como una variación sobre este tema: el diálogo entre Agustín y Francisco no termina con la conversión de Francisco, sino con su reconocimiento de que la inquietud persiste y que debe aprender a habitarla con mayor lucidez (RICO, 2024). Esta conclusión abierta es profundamente moderna: la vida espiritual no es resolución sino proceso, no llegada sino camino.

8.2.3.2.- La herencia platónica

La segunda gran fuente del Humanismo cristiano de Petrarca es el platonismo, que le llega principalmente a través de Agustín y de Cicerón, y solo parcialmente de manera directa. Petrarca no leía griego con fluidez suficiente como para acceder a Platón en el original, pero su biblioteca contenía varias traducciones latinas de diálogos platónicos, y su correspondencia testimonia una familiaridad considerable con el pensamiento platónico mediado por la tradición latina.

Del platonismo Petrarca extrae ante todo la convicción de la superioridad del mundo espiritual sobre el material, del alma sobre el cuerpo, de la contemplación sobre la acción. Esta jerarquía ontológica es la que le permite formular su crítica de la filosofía escolástica: frente a los filósofos que debaten sobre cuestiones abstractas e inútiles para la vida moral, Petrarca reivindica una filosofía que se ocupe del alma humana y de su orientación hacia el bien (KRISTELLER, 2013). Esta reivindicación tiene un sabor netamente platónico: la filosofía es, ante todo, *cura animae*, cuidado del alma, práctica espiritual y no ejercicio especulativo.

El amor platónico que Petrarca experimenta hacia Laura puede comprenderse también en esta clave. Laura no es solo el objeto de un deseo frustrado: es, en la estructura del *Canzoniere*, la figura mediadora entre el mundo sensible y el mundo espiritual, el escalón a través del cual el alma asciende —o debería ascender— hacia la belleza absoluta. Esta estructura ascendente —del amor por la criatura al amor por el Creador— es la traducción petrarquesca de la escalera erótica del *Banquete* de Platón, reelaborada en clave cristiana y personalísima. El conflicto del *Canzoniere* nace precisamente de que Petrarca no logra completar ese ascenso: se detiene en el escalón de Laura, fascinado por la belleza sensible que debería solo ser trampolín hacia la belleza divina (RICO, 2024).

8.2.3.3.- La herencia ciceroniana

La tercera fuente del Humanismo cristiano de Petrarca es Cicerón, que representa para él un modelo radicalmente diferente de los anteriores: no la espiritualidad contemplativa agustiniana ni la ascensión platónica hacia lo eterno, sino la vida activa del intelectual comprometido con la ciudad, con la retórica, con la formación moral de los ciudadanos. Cicerón es para Petrarca el modelo del *vir eloquens*, el hombre capaz de unir sabiduría y elocuencia, filosofía y acción política, en una vida dedicada al bien común.

Esta dimensión ciceroniana del Humanismo de Petrarca es la que lo conecta directamente con los *studia humanitatis*: el programa educativo que él mismo contribuyó a definir y que articula la formación del ser humano en torno a la gramática, la retórica, la poética, la historia y la filosofía moral. Como subraya Rico (2024), Petrarca revaloriza el estudio, la lectura, el retiro y la independencia del espíritu como condiciones para la formación de lo que él llama el “hombre interior”: aquel que ha aprendido a conocerse a sí mismo, a gobernar sus pasiones y a orientar su vida hacia fines que trascienden el interés inmediato.

La tensión entre el modelo contemplativo agustiniano-platónico y el modelo activo ciceroniano es una de las más productivas y menos resueltas de toda la obra de Petrarca. En el *De vita solitaria* defiende el retiro del letrado como condición para la formación del espíritu; en las *Epistolae* y en el *Africa* celebra la acción histórica y la vida cívica. Esta tensión no se resuelve porque, para Petrarca, no debe resolverse: es la polaridad constitutiva del humanista, que vive entre el llamado a la contemplación y el llamado a la acción, y que hace de esa tensión el motor de su desarrollo personal e intelectual.

8.2.3.4.- La integración

El resultado de la articulación de estas tres tradiciones —agustiniana, platónica, ciceroniana— es lo que puede denominarse con propiedad el Humanismo cristiano de Petrarca: una forma de espiritualidad que no es ni la piedad institucional de la Iglesia medieval ni el racionalismo secular de la modernidad posterior, sino algo situado en el umbral entre ambos mundos, y que define ese umbral como un espacio habitable y fecundo.

Kristeller (2013) caracteriza esta espiritualidad con precisión: el interés de Petrarca por el alma nunca abandona su raíz cristiana, pero esa raíz cristiana se ha interiorizado y personalizado hasta el punto de que la relación con Dios pasa exclusivamente por la experiencia íntima del yo. Petrarca afirma que basta conocer lo necesario para salvarse, y que la verdadera filosofía consiste en conocer a Dios, no a los dioses: con ello rechaza simultáneamente el politeísmo pagano, el formalismo eclesiástico y la especulación escolástica, y afirma en su lugar una religiosidad de la experiencia interior que anticipa, con varios siglos de adelanto, la espiritualidad protestante, el pietismo y la mística subjetiva del mundo moderno.

Esta espiritualidad interiorizada es también, en profundidad, una espiritualidad moral. Para Petrarca, el centro de la vida espiritual no es la liturgia ni el dogma sino la formación de la virtud en el interior del sujeto: la

capacidad de conocerse a sí mismo, de gobernar las propias pasiones, de orientar la voluntad hacia el bien. Esta es exactamente la tesis que Agustín había formulado siguiendo a Platón y que Cicerón había expresado desde una perspectiva más laica: que la filosofía es, ante todo, *medicina animae*, medicina del alma, y que su tarea más urgente es la transformación interior del ser humano.

8.2.3.5.- La Modernidad como recomposición

Una de las tesis más importantes que se derivan del Humanismo cristiano de Petrarca es la que concierne al modo de entender el tránsito de la Edad Media a la Modernidad. Kristeller (2013) insiste en que Petrarca no debe leerse exclusivamente como un precursor moderno: su obra está impregnada de fuentes clásicas y conserva elementos del pensamiento medieval que son constitutivos de su identidad intelectual, no simples residuos que superar. En él, lo antiguo y lo nuevo están inseparablemente entrelazados, y esta combinación es esencial para entender su originalidad.

De aquí puede inferirse algo de enorme relevancia conceptual: la Modernidad no surge como ruptura total con el pasado, sino como recomposición creativa de tradiciones anteriores. Una nueva conciencia que integra elementos clásicos y medievales en una síntesis inédita, que no niega sus fuentes, sino que las relee desde una perspectiva nueva: la del sujeto que ha aprendido a ponerse a sí mismo en el centro de la reflexión sin por ello perder el horizonte de lo que lo trasciende. Petrarca representa ese punto exacto de transición donde la subjetividad comienza a volverse autónoma, pero sigue respirando tradición cristiana y moral antigua.

Esta comprensión de la Modernidad como recomposición —y no como ruptura— tiene consecuencias directas para cualquier proyecto de Educación de la Conciencia que aspire a ser verdaderamente integral. Sugiere que la formación de la conciencia no se produce desvinculándose del pasado, sino integrándolo críticamente: aprendiendo a habitar la propia tradición desde dentro, a leerla con ojos nuevos, a extraer de ella recursos para iluminar el presente. Este es, precisamente, el modelo que Petrarca practicó con mayor coherencia a lo largo de toda su vida intelectual.

8.2.3.6.- Correlato pedagógico

La síntesis humanística de Petrarca tiene una dimensión pedagógica explícita que merece ser subrayada en el marco del proyecto Educación de la Conciencia sobre el que venimos trabajando. Los *studia humanitatis* que él

contribuyó a definir no son solo un programa curricular: son una concepción de la formación humana como proceso de integración de tradiciones, de fuentes, de perspectivas, de dimensiones de la experiencia que, por separado, resultan insuficientes. La gramática sin filosofía es técnica sin sentido; la filosofía sin elocuencia es sabiduría incomunicable; la fe sin razón es credulidad; la razón sin fe es soberbia. Solo la integración de todas estas dimensiones produce lo que Petrarca llama, con una expresión que Cicerón habría reconocido y Agustín habría bendecido, el *vir bonus*: el hombre bueno, el hombre formado, el hombre en el que la sabiduría y la virtud se han convertido en segunda naturaleza.

Esta concepción integradora de la formación humana resuena de manera profunda con los principios de la transdisciplinariedad formulados por Nicolescu (1996) y con la noción de complejidad desarrollada por Morin (1994). Para Nicolescu, la transdisciplinariedad implica superar las fronteras entre las disciplinas y entre los niveles de realidad para acceder a una comprensión más plena y verdadera de la condición humana. Para Morin, el pensamiento complejo es aquel que es capaz de conectar lo que el pensamiento simplificador separa: la razón y la emoción, el conocimiento científico y la experiencia vivida, la dimensión individual y la dimensión social y cósmica de la existencia. En ambos casos, el modelo implícito es el que Petrarca inauguró seis siglos antes: la integración de tradiciones, de fuentes, de perspectivas, como condición para una comprensión más plena y humana de la realidad.

Rico (2024) señala que Petrarca concibió la institución de una nueva cultura como tarea no ya del escritor, sino del hombre. Esta afirmación podría servir de epígrafe a cualquier proyecto contemporáneo de educación integral: la cultura no es un ornamento, la formación no es un instrumento, el conocimiento no es una mercancía. Son, en el sentido más profundo que Petrarca les dio, caminos de autoconocimiento y de transformación personal: vías por las que el ser humano aprende a conocerse a sí mismo, a situarse en el tiempo y en la tradición que lo constituye, y a orientar su vida hacia lo que él —con Agustín, con Platón, con Cicerón— llama el bien del alma.

8.2.4.- La escritura como tecnología del yo

Entre todas las aportaciones de Francesco Petrarca a la comprensión y el desarrollo de la conciencia humana, la que concierne a la escritura como práctica de transformación interior ocupa un lugar particularmente singular. No se trata de una teoría que Petrarca haya formulado de manera explícita y

sistemática —él no escribió un tratado sobre la función psicológica de la escritura—, sino de una práctica que atraviesa toda su obra y que, leída desde la perspectiva de las ciencias humanas contemporáneas, revela una comprensión implícita del acto de escribir de una modernidad asombrosa. Petrarca fue el primero en hacer de la escritura no un medio de transmisión de conocimientos o de gloria literaria —aunque también eso— sino, ante todo, un instrumento de construcción, examen y transformación del propio yo.

Michel Foucault (1990), en sus reflexiones sobre las tecnologías del yo en la Antigüedad y en la modernidad temprana, define estas tecnologías como aquellas prácticas mediante las cuales el sujeto actúa sobre sí mismo: sobre su cuerpo, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, con el objetivo de transformarse y alcanzar un determinado estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad. Entre esas prácticas, Foucault destaca especialmente la escritura: los diarios, las cartas, los comentarios, los cuadernos de notas, los ejercicios espirituales escritos. Aunque Foucault analiza principalmente las prácticas helenísticas y estoicas —la *hupomnemata*, los cuadernos de frases y reflexiones, la correspondencia como ejercicio de cuidado de sí—, la figura que más perfectamente encarna la transición de esas prácticas antiguas hacia la modernidad es, sin duda, la de Petrarca.

Lo que Petrarca descubrió —o más precisamente, lo que practicó sin teorizar— es que escribir sobre uno mismo no es describir lo que ya existe, sino producir lo que aún no existe: construir un yo que solo puede conocerse en el proceso mismo de ser escrito. Esta intuición, que la psicología contemporánea tardará siglos en articular con precisión conceptual, está ya completamente operativa en el *Canzoniere*, en el *Secretum*, en las *Epistolae* y en el *De vita solitaria*. En cada una de estas obras, la escritura no es el registro posterior de una experiencia ya vivida, sino el espacio en el que esa experiencia adquiere forma, coherencia y significado. Escribir es, para Petrarca, una forma de existir más plenamente.

Hay una dimensión adicional de la escritura como tecnología del yo en Petrarca que concierne no tanto a la introspección emocional como a la integración intelectual: la práctica de la lectura activa, la anotación y la reescritura como proceso de apropiación y personalización del saber heredado. Rico (2024) ha descrito con precisión este aspecto del método petrarquesco: Petrarca no solo lee, sino que anota los textos que lee, extrae de ellos los pasajes que le resultan más significativos, los organiza en sus propios cuadernos de trabajo —los florilegios—, los combina con otros pasajes de

fuentes diferentes y los integra en sus propios textos, transformándolos en el proceso de transcripción e interpolación.

Esta práctica de lectura activa y escritura acumulativa —lo que Rico denomina *expolitio*, la elaboración retórica por adición y yuxtaposición de materiales— es una tecnología de formación del yo intelectual en el sentido más preciso: a través de ella, el sujeto que lee y escribe no solo aprende lo que los autores clásicos pensaron, sino que descubre gradualmente su propio pensamiento, en el proceso de seleccionar, combinar y reinterpretar las fuentes. La elección de qué pasajes merecen ser anotados, de qué sentencias resultan más iluminadoras, de qué contextos se prestan mejor a la cita de un determinado autor, es ya en sí misma un acto de autoconocimiento: revela los valores, las preocupaciones, las obsesiones intelectuales del sujeto que anota.

Este método tiene una relevancia directa para la pedagogía contemporánea de la escritura como herramienta de aprendizaje. Las prácticas de escritura reflexiva que hoy se recomiendan en los contextos de educación superior —los diarios de aprendizaje, los portafolios reflexivos, los ensayos personales— siguen esencialmente el modelo que Petrarca practicó: la escritura como proceso de apropiación activa del conocimiento heredado, como transformación del saber ajeno en experiencia propia, como construcción gradual de una voz intelectual individual.

La relevancia de la práctica de la escritura manifestada por Petrarca para la Educación de la Conciencia no se agota en su dimensión psicológica individual. Tiene también, y de manera inseparable, una dimensión pedagógica que concierne a la formación del sujeto en el contexto educativo. Los *studia humanitatis* que Petrarca contribuyó a definir hacen de la escritura —y en particular de la escritura reflexiva sobre la propia experiencia y sobre los textos leídos— el eje central del proceso formativo. No se aprende simplemente leyendo o escuchando: se aprende escribiendo, porque la escritura obliga a articular, a organizar, a someter a examen lo que hasta ese momento era simplemente una impresión vaga o un conocimiento inerte.

Esta convicción pedagógica, que Petrarca practicó antes de teorizarla, ha encontrado su formulación contemporánea más rigurosa en el movimiento pedagógico conocido como “escritura para aprender” —*writing to learn*—, desarrollado desde los años setenta del siglo XX por investigadores como James Britton (1975) y posteriormente sistematizado en las teorías del aprendizaje experiencial de Kolb (1984) y en los enfoques de la educación reflexiva. La premisa fundamental de este movimiento —que escribir sobre lo

que se aprende no es simplemente registrar el aprendizaje sino constituirlo— es exactamente el principio que Petrarca había descubierto y practicado en el siglo XIV: que la escritura reflexiva no es el final del proceso de conocimiento sino su motor más potente.

En el marco de este proyecto de Educación de la Conciencia, la práctica petrarquesca de la escritura como tecnología del yo sugiere varios ejes pedagógicos de plena vigencia contemporánea. El primero es el diario reflexivo como instrumento de autoconocimiento: la práctica regular de escribir sobre la propia experiencia interior —emociones, pensamientos, contradicciones, anhelos— como condición para el desarrollo de la conciencia reflexiva. El segundo es la escritura dialógica como método de autoexamen: el modelo del *Secretum* —dialogar por escrito con una figura que representa la propia conciencia crítica o los propios valores más elevados— como técnica de confrontación y elaboración de los conflictos internos. El tercero es la escritura narrativa de la propia historia como herramienta de integración de la identidad: la práctica de construir relatos autobiográficos que integren las contradicciones y los cambios de la experiencia vivida en una narrativa que les dé sentido y les permita orientar el futuro.

En todos estos casos, lo que Petrarca inaugura no es simplemente una técnica: es una comprensión profunda de la relación entre escritura y conciencia, entre lenguaje y experiencia interior, entre la práctica de escribir y la práctica de ser. Una comprensión que, formulada en el siglo XIV con la única herramienta de la genialidad personal y de la inmersión apasionada en la mejor tradición intelectual de Occidente, sigue siendo uno de los fundamentos más sólidos y fecundos sobre los que puede construirse cualquier pedagogía que aspire a ser genuinamente formativa.

8.3.- Correlatos contemporáneos

Si en el apartado anterior sobre las aportaciones fundamentales de Petrarca al conocimiento de la naturaleza y el desarrollo de la conciencia, hemos mostrado que Petrarca inauguró un conjunto de prácticas y orientaciones intelectuales radicalmente nuevas en relación con la conciencia humana, este tercer apartado de sus estudio se propone demostrar algo igualmente relevante y, en cierta medida, más sorprendente: que esas prácticas y orientaciones no son reliquias de un pasado lejano, sino estructuras vivas que reaparecen, con vocabulario renovado y con respaldo empírico o filosófico riguroso, en las teorías y modelos más avanzados del siglo XX y del siglo XXI.

Las aportaciones de Petrarca a la comprensión de la conciencia no precisan de una actualización forzada ni de una lectura anacrónica para resultar relevantes hoy: su relevancia es estructural, porque los problemas que él vivió y articuló con tanta lucidez —el autoconocimiento como condición de toda transformación personal, la tensión entre ideales y pasiones, la identidad como proceso narrativo en el tiempo, la escritura como instrumento de elaboración de la experiencia interior— siguen siendo los grandes problemas constitutivos de la conciencia humana en cualquier época.

Los correlatos que se examinan a continuación no son simples analogías superficiales ni aproximaciones retóricas. Son convergencias profundas entre intuiciones petrarquescas y desarrollos teóricos posteriores que, en la mayoría de los casos, se produjeron sin ningún conocimiento directo de la obra ~~del~~ [humanista aretino de Petrarca](#). Que Carl Rogers y Petrarca lleguen de manera independiente a la misma conclusión sobre el autoconocimiento como condición de la autorrealización, o que James Pennebaker encuentre experimentalmente lo que Petrarca practicó durante toda su vida, no es una coincidencia anecdótica: es la señal de que ambos están describiendo, desde lenguajes y metodologías distintos, una misma realidad profunda de la condición humana.

El recorrido que propone este apartado atraviesa ocho grandes campos del pensamiento contemporáneo —la Psicología Humanista, la inteligencia emocional, la escritura terapéutica, el mindfulness, la psicología narrativa, la psicología del desarrollo de la identidad, la psicología transpersonal y la educación socioemocional— sin pretender en ningún caso reducir la riqueza de Petrarca a mero precursor de las teorías actuales, ni proyectar sobre su obra categorías que le son ajenas. La intención es más matizada y fecunda: mostrar que el diálogo entre la tradición humanística inaugurada por Petrarca y las ciencias humanas contemporáneas es un diálogo genuinamente bidireccional, en el que cada interlocutor ilumina y enriquece al otro, y del que puede emerger una comprensión más plena y más integradora de lo que significa el desarrollo de la conciencia humana como tarea personal, cultural y educativa.

8.3.1.- Con la Psicología Humanista

Una de las primeras conexiones que pueden constatarse entre el humanismo renacentista inaugurado por Petrarca y la Psicología contemporánea es la realizada por la Psicología Humanista del siglo XX, una conexión que es profunda y estructural.

En psicología, las teorías humanistas resaltan la importancia de comprender al ser humano desde una perspectiva integral. La salud mental se ve influenciada por factores sociales, culturales y personales. El enfoque centrado en la persona tiene sus raíces en este movimiento.

a) Carl Rogers y la autoactualización

Rogers considera a la persona como un todo —organismo organizado, dinámico y abierto— en la que existe un deseo de estabilidad, de coherencia y de unidad. Este organismo está constantemente en movimiento hacia niveles superiores de conciencia y de realización. "*No se puede manejar eficazmente lo que no se percibe conscientemente*", propone Rogers, de ahí la necesidad de ampliar el concepto de sí mismo del paciente, su "self", y de incluir en él todo lo que vivencia (Rogers; 1989).

Esta premisa rogeriana es, en esencia, una reformulación contemporánea del principio de Petrarca de que el autoconocimiento es condición de posibilidad para la transformación personal.

b) La terapia centrada en la persona

Rogers introdujo la idea del impulso innato hacia la autoactualización, el proceso de convertirse en la mejor versión de uno mismo. La terapia humanista busca facilitar este viaje al proporcionar un espacio de apoyo y aceptación donde los individuos pueden explorar sus necesidades, valores y metas personales (ROGERS, 1989). Este "espacio de apoyo" es funcionalmente análogo al *Secretum* petrarquesco: un lugar (textual o relacional) donde el individuo puede examinar sin censura sus conflictos internos.

8.3.2.- Con la Inteligencia Emocional de Goleman

El segundo gran correlato contemporáneo de la obra de Petrarca se establece con el campo de la inteligencia emocional, y en particular con el modelo desarrollado por Daniel Goleman a partir de los años noventa del siglo XX. Si en el apartado anterior mostramos cómo la Psicología Humanista de Rogers y Maslow había reencontrado, desde la clínica y la psicología del crecimiento personal, el mismo principio de autoconocimiento que Petrarca inauguró en el siglo XIV, el presente apartado muestra cómo ese mismo principio reaparece, ahora desde la psicología cognitiva y la neurociencia afectiva, en el núcleo del modelo de la inteligencia emocional. La convergencia no es anecdótica: revela que el autoconocimiento emocional es una constante

estructural de toda psicología del sujeto que aspire a ser completa, y que Petrarca lo comprendió y lo practicó con una lucidez que las ciencias del comportamiento tardarían seis siglos en articular con rigor empírico.

El recorrido de este apartado se despliega en seis planos sucesivos. Comienza situando el contexto intelectual en que surge el concepto de inteligencia emocional, desde las aportaciones pioneras de Salovey y Mayer hasta su popularización por Goleman. A continuación, examina las cinco competencias del modelo de Goleman, deteniéndose con especial atención en el autoconocimiento emocional como competencia fundante de las demás. El núcleo del apartado lo constituye el análisis del paralelismo estructural entre el modelo de Goleman y las prácticas petrarquescas de introspección emocional, mostrando cómo el *Secretum*, el *Canzoniere* y las *Epistolae* son, entre otras cosas, ejercicios sistemáticos de autoconocimiento emocional avant la lettre en sentido literal. Se examina asimismo la conexión entre la gestión emocional petrarquesca y el concepto contemporáneo de regulación emocional, la dimensión social de la inteligencia emocional y su correlato en el humanismo cívico de Petrarca, y las implicaciones pedagógicas de esta convergencia para un proyecto de educación integral de la conciencia.

8.3.2.1.- El surgimiento del concepto de inteligencia emocional

El concepto de inteligencia emocional tiene sus raíces en la propuesta que los psicólogos Peter Salovey y John D. Mayer formularon en 1990, definiéndola como la capacidad de percibir, valorar y expresar las emociones con exactitud; la capacidad de acceder y generar sentimientos que faciliten el pensamiento; la capacidad de comprender las emociones y el conocimiento emocional; y la capacidad de regular las emociones para promover el crecimiento emocional e intelectual (SALOVEY; MAYER, 1990). Este modelo, de carácter marcadamente cognitivo, situaba la inteligencia emocional en el plano de las capacidades mentales medibles y distinguibles de la inteligencia general.

Fue Daniel Goleman quien, a partir de su obra *Inteligencia emocional* (1996) y de su posterior aplicación al contexto organizacional en *La práctica de la inteligencia emocional en la empresa* (1999), popularizó el concepto y lo reformuló en términos de competencias personales y sociales accesibles al desarrollo y al aprendizaje. Para Goleman, la inteligencia emocional no es un rasgo innato e inmutable sino un conjunto de habilidades que pueden cultivarse deliberadamente, y cuyo desarrollo determina en buena medida el

éxito personal, relacional y profesional del sujeto, con frecuencia en mayor medida que el coeficiente intelectual clásico (GOLEMAN, 1999).

Esta reformulación en términos de competencias cultivables tiene una implicación pedagógica de enorme alcance: si la inteligencia emocional puede aprenderse, entonces la educación tiene la responsabilidad de cultivarla sistemáticamente, no solo de transmitir conocimientos cognitivos. Esta conclusión, que Goleman popularizó a escala mundial, es exactamente la que el humanismo petrarquesco había formulado seis siglos antes bajo la forma de los *studia humanitatis*: la educación no es transmisión de información sino formación del sujeto en su totalidad, incluida su vida emocional, su capacidad de autoconocimiento y su orientación hacia los valores.

8.3.2.2.- Las cinco competencias de La Inteligencia Emocional

El modelo de Goleman (1999) articula la inteligencia emocional en torno a cinco competencias fundamentales, organizadas en dos grandes dimensiones: la dimensión personal, que concierne a la relación del sujeto consigo mismo, y la dimensión social, que concierne a la relación del sujeto con los demás.

En la dimensión personal se sitúan tres competencias. La primera y más fundamental es el autoconocimiento emocional: la capacidad de reconocer las propias emociones en el momento en que se producen, de comprender su impacto sobre el pensamiento y la conducta, y de mantener una imagen realista y honesta de las propias fortalezas y limitaciones. La segunda es la autorregulación o autocontrol emocional: la capacidad de gestionar las emociones perturbadoras, de mantener la ecuanimidad ante la adversidad y de orientar los impulsos hacia fines constructivos. La tercera es la motivación intrínseca: la capacidad de orientarse hacia metas que trascienden la recompensa inmediata, de mantener el esfuerzo ante los obstáculos y de actuar desde valores propios más que desde presiones externas (GOLEMAN, 1999).

En la dimensión social se sitúan las otras dos competencias: la empatía —la capacidad de percibir y comprender las emociones de los demás— y las habilidades sociales —la capacidad de gestionar las relaciones interpersonales, de comunicar con efectividad y de influir positivamente en el entorno social (GOLEMAN, 1999).

Lo que resulta decisivo para la conexión con Petrarca es la estructura jerárquica implícita en este modelo: las cuatro competencias restantes

dependen del autoconocimiento emocional como de su fundamento. Sin un conocimiento claro y honesto de las propias emociones, no es posible regularlas con eficacia, ni motivarse de manera auténtica, ni empatizar genuinamente con los demás, ni desarrollar relaciones sociales saludables. El autoconocimiento emocional es, en el modelo de Goleman, exactamente lo que el principio de introspección moral era en el modelo de Petrarca: la condición de posibilidad de todo lo demás.

8.3.2.3.- Autoconocimiento emocional e introspección

Daniel Goleman incluyó el autoconocimiento como la primera y más fundamental de las cinco competencias esenciales de la inteligencia emocional, definiéndola como la capacidad de reconocer las propias emociones y su efecto sobre el pensamiento y la conducta (Goleman, 1999). Las personas que se conocen bien, nos dice Goleman, saben gestionar mejor sus emociones incluso en los momentos de mayor dificultad, y son capaces de elegir con mayor claridad el curso de sus acciones. El autoconocimiento emocional no es simple introspección narcisista: es la base de una vida psicológica saludable y de una acción moral coherente.

Esta competencia es exactamente lo que Petrarca practicó y —en cierta medida— teorizó en el *Secretum* seis siglos antes: la capacidad de observar las propias pasiones con distancia reflexiva, de nombrarlas con precisión, de analizar su dinámica y de confrontarlas con los propios valores e ideales. El Francisco que dialoga con Agustín en el *Secretum* es un sujeto que conoce sus emociones con una claridad asombrosa: sabe que ama a Laura de una manera que lo encadena; sabe que la búsqueda de la gloria lo distrae de lo que considera sus fines más elevados; sabe que la melancolía —la acidia— lo paraliza en ciertos momentos; sabe, en suma, cuáles son sus fortalezas y cuáles sus vulnerabilidades emocionales (RICO, 2024). Este conocimiento preciso de la propia vida emocional es exactamente lo que Goleman define como autoconocimiento emocional.

La diferencia entre la perspectiva medieval-renacentista de Petrarca y la perspectiva contemporánea de Goleman no reside en el contenido —el autoconocimiento emocional—, sino en el marco de referencia desde el que ese autoconocimiento es valorado y orientado. Para Petrarca, las emociones son analizadas en el marco de la teología moral cristiana y de la filosofía estoica: son pasiones que obstaculizan o favorecen el bien del alma y la salvación eterna. Para Goleman, las emociones son analizadas en el marco de la psicología cognitiva y de la neurociencia: son procesos mentales que afectan

a la toma de decisiones, a las relaciones interpersonales y al rendimiento profesional. Pero la estructura de fondo es la misma: las emociones no vividas conscientemente gobiernan al sujeto desde la sombra; las emociones conocidas y nombradas pueden ser integradas y orientadas hacia fines constructivos.

8.3.2.4.- La autorregulación emocional

La segunda competencia del modelo de Goleman —la autorregulación o autocontrol emocional— presenta igualmente un correlato profundo con la práctica de Petrarca, aunque desde una perspectiva diferente y más conflictiva. Petrarca no dominó sus emociones: las conoció con precisión, las analizó con rigor, pero no pudo —o no quiso— suprimirlas. Esta incapacidad para traducir el autoconocimiento en autocontrol es precisamente lo que el *Secretum* tematiza con mayor intensidad: Francisco comprende los argumentos de Agustín, los acepta intelectualmente, pero declara que sus pasiones son más fuertes que su voluntad (PETRARCA, 2011).

Esta estructura —el sujeto que conoce, pero no controla— es exactamente la que la neurociencia afectiva contemporánea ha descrito como la disociación entre el sistema límbico y la corteza prefrontal: la parte del cerebro que procesa las emociones actúa con una rapidez y una intensidad que frecuentemente supera la capacidad reguladora de la corteza racional (DAMASIO, 2004). La “debilidad de voluntad” que Petrarca describe en el *Secretum* —la incapacidad de actuar conforme a lo que se sabe que es correcto— no es una patología moral sino una característica constitutiva de la arquitectura del cerebro humano que la neurociencia tardará siglos en describir con precisión.

Sin embargo, Petrarca no se abandona pasivamente a sus emociones: practica lo que los estoicos —sus grandes maestros morales, junto a Agustín— denominaban el ejercicio de la atención: la práctica deliberada de observar las propias emociones en el momento en que surgen, de nombrarlas, de examinar su origen y su dinámica, y de crear así una distancia mínima entre el estímulo emocional y la respuesta conductual. Esta práctica —que la psicología contemporánea denomina regulación emocional cognitiva— es exactamente lo que Goleman describe como el fundamento de la autorregulación: no la supresión de las emociones, sino la capacidad de observarlas sin ser completamente arrastrado por ellas (GOLEMAN, 1999).

8.3.2.5.- La dimensión social

La dimensión social de la inteligencia emocional —la empatía y las habilidades relacionales— encuentra también un correlato significativo en la figura de Petrarca, aunque en un plano diferente del que hasta aquí hemos examinado. Petrarca no fue solo un introvertido contemplativo: fue un hombre de enorme proyección social y relacional, capaz de mantener relaciones intelectuales y afectivas profundas con un círculo amplísimo de contemporáneos, y de ejercer una influencia cultural que se extendió por toda Europa.

Sus *Epistolae* son, entre otras cosas, un monumento a la empatía intelectual: la capacidad de ponerse en el lugar del otro, de comprender su perspectiva, de responder con sensibilidad a sus necesidades y a sus preocupaciones. Las cartas a Boccaccio revelan una amistad profunda y recíproca, marcada por la generosidad intelectual y por la capacidad de Petrarca de reconocer y celebrar el talento ajeno. Las cartas a Cola di Rienzo muestran su capacidad de entusiasmarse con un proyecto político que trasciende su propio interés personal. Y las cartas imaginarias a Cicerón, a Virgilio y a Tito Livio revelan una empatía histórica extraordinaria: la capacidad de penetrar en la subjetividad de personas que vivieron catorce siglos antes y de establecer con ellas un diálogo que Petrarca vive como genuinamente recíproco (RICO, 2024).

Esta dimensión empática y relacional de Petrarca conecta directamente con lo que Goleman (1999) denomina la inteligencia interpersonal: la capacidad de percibir con precisión las emociones y los estados mentales de los demás, de responder con sensibilidad a sus necesidades y de influir positivamente en el entorno social a través de la comunicación y de la relación. El humanismo cívico que Petrarca contribuyó a fundar —la convicción de que el intelectual tiene una responsabilidad de formación y de orientación moral de la sociedad— es, desde esta perspectiva, una expresión culturalmente específica de la competencia social que la psicología contemporánea denomina liderazgo emocional.

8.3.2.6.- Autoconocimiento emocional, bienestar y desarrollo moral

Una de las contribuciones más importantes del modelo de Goleman a la psicología del desarrollo es la demostración de que el autoconocimiento emocional no es solo una capacidad cognitiva abstracta sino el fundamento del bienestar psicológico y del desarrollo moral del sujeto. Las personas que

se conocen emocionalmente bien —que saben qué sienten, por qué lo sienten y cómo sus emociones afectan a su conducta— no solo gestionan mejor su vida personal: también toman decisiones más éticas, porque sus valores no son simplemente principios intelectuales abstractos sino orientaciones afectivamente ancladas en la propia experiencia (GOLEMAN, 1999).

Esta conexión entre autoconocimiento emocional y desarrollo moral es exactamente la que Petrarca había formulado, en términos filosóficos y espirituales, en su concepción del humanismo moral. Para Petrarca, la filosofía moral no es un sistema de normas externas que el sujeto debe obedecer: es un proceso de formación interior que transforma gradualmente la orientación afectiva del sujeto, sus deseos, sus temores, sus amores y sus aversiones, de manera que la conducta virtuosa emerja no por coacción sino por la propia inclinación del alma hacia el bien (KRISTELLER, 2013). Esta concepción de la moral como transformación afectiva —y no como obediencia a normas externas— anticipa con notable precisión la comprensión contemporánea del desarrollo moral que los psicólogos cognitivos y emotivistas han elaborado desde la segunda mitad del siglo XX.

El autoconocimiento es fundamental e indispensable para el bienestar psicológico de las personas, puesto que aquellas que se conocen mejor saben lo que quieren en la vida y saben gestionar mejor sus emociones incluso en los momentos de mayor dificultad (Goleman, 1999). Petrarca encarna, con una intensidad que pocos escritores de ninguna época han igualado, la práctica de ese autoconocimiento: su obra entera puede leerse como el ejercicio sostenido, durante décadas, de la capacidad de observar la propia vida emocional con honestidad, de nombrar lo que siente sin autoengaño, y de confrontar esa experiencia con los valores y los ideales que orientan su existencia.

8.3.2.7.- La melancolía como objeto de autoconocimiento

Hay un aspecto de la vida emocional de Petrarca que merece un análisis específico desde la perspectiva de la inteligencia emocional: su melancolía. Kristeller (2013) ha señalado que la melancolía de Petrarca no es un simple estado de ánimo depresivo sino un estado emocional complejo que Petrarca analiza con notable lucidez en el *Secretum*, donde lo denomina con el término medieval de acidia. Lo que hace de este análisis algo singularmente moderno es que Petrarca no se limita a condenar la acidia como un vicio moral —que es lo que la tradición patristica hacía—, sino que la examina fenomenológicamente: describe su dinámica interior, identifica sus desencadenantes, analiza la mezcla paradójica de sufrimiento y de placer que la caracteriza, y se pre-

gunta por qué una emoción que lo hace sufrir le resulta al mismo tiempo difícil de abandonar.

Este análisis de Petrarca de la melancolía anticipa, con una profundidad que todavía sorprende, la comprensión contemporánea de los estados depresivos y de la rumiación emocional. La psicología cognitiva contemporánea ha mostrado que los estados depresivos se mantienen y se refuerzan precisamente porque generan patrones de pensamiento que resultan al mismo tiempo dolorosos y cognitivamente absorbentes: la rumiación, la búsqueda de causas y explicaciones, el análisis obsesivo de los propios fracasos (NOLEN-HOEKSEMA, 1991). Petrarca describe exactamente este mecanismo en el *Secretum* cuando confiesa que su melancolía no es solo sufrimiento: es también una forma de atención concentrada sobre sí mismo que, aunque lo hace sufrir, le resulta difícil de abandonar porque responde a una necesidad profunda de autoconocimiento y de sentido.

Desde la perspectiva de la inteligencia emocional de Goleman, lo que Petrarca practica en este análisis es exactamente la competencia de autoconocimiento emocional en su forma más exigente: no solo reconocer lo que siente, sino comprender la dinámica de ese sentimiento, identificar sus funciones psicológicas —incluso las más paradójicas y menos confesables— y mantener una actitud de observación honesta que no cae ni en la negación ni en la identificación completa con el estado emocional.

8.3.2.8.- Implicaciones educativas y pedagógicas

La convergencia entre el modelo de inteligencia emocional de Goleman y la práctica introspectiva de Petrarca tiene implicaciones pedagógicas directas que resultan especialmente relevantes para el proyecto que estamos investigando de *Educación de la Conciencia*. Goleman (1999) ha argumentado con solidez que la educación emocional —el cultivo sistemático de las cinco competencias de la inteligencia emocional— debería ser parte integral del currículo educativo en todos sus niveles, desde la educación infantil hasta la formación universitaria y profesional. Esta reivindicación ha generado, desde los años noventa, un extenso movimiento de educación socioemocional que ha transformado significativamente la práctica pedagógica en numerosos países.

Lo que la figura de Petrarca añade a esta agenda pedagógica es una perspectiva histórica y humanística que la enriquece y la profundiza. El cultivo del autoconocimiento emocional no es una novedad de la psicología contemporánea: es una práctica con raíces profundas en la tradición

humanística occidental, que Petrarca inauguró como programa explícito de formación del sujeto a través de la escritura reflexiva, la lectura activa, el diálogo interior y la confrontación honesta de la propia experiencia con los valores heredados. Esta tradición ofrece recursos pedagógicos de una riqueza y una complejidad que el modelo psicológico de la inteligencia emocional, por sí solo, no siempre es capaz de proporcionar: la dimensión histórica del autoconocimiento, su enraizamiento en una tradición de sabiduría, su conexión con los grandes interrogantes sobre el sentido de la vida y con la experiencia de la trascendencia.

En este sentido, la integración del humanismo de Petrarca en un programa de educación emocional no es un ejercicio de arqueología cultural: es la recuperación de un recurso formativo de primera magnitud que las ciencias psicológicas contemporáneas, desde su propio desarrollo autónomo, han reencontrado y validado empíricamente. Petrarca y Goleman se necesitan mutuamente: el modelo de Goleman proporciona al humanismo petrarquesco un lenguaje psicológico preciso y un respaldo científico que lo hace accesible a la cultura contemporánea; el humanismo de Petrarca proporciona al modelo de Goleman una profundidad histórica, una densidad existencial y una riqueza hermenéutica que trascienden los límites de cualquier modelo psicológico por complicado que sea.

8.3.2.9.- Convergencias estructurales

La conexión entre Petrarca y el modelo de inteligencia emocional puede sintetizarse en torno a cuatro convergencias estructurales que definen, en su conjunto, la relevancia del humanismo cristiano de Petrarca para la comprensión y el desarrollo de la conciencia emocional.

La primera convergencia es el autoconocimiento como fundamento. Tanto para Petrarca como para Goleman, el conocimiento de las propias emociones es la competencia fundamental de la que dependen todas las demás capacidades de desarrollo personal, relacional y moral. Sin autoconocimiento emocional, no hay autorregulación posible, ni motivación auténtica, ni empatía genuina.

La segunda es la emoción como objeto legítimo de reflexión. Tanto el humanismo de Petrarca como el modelo de la inteligencia emocional rechazan la escisión entre razón y emoción que había dominado la tradición filosófica occidental desde Platón: las emociones no son obstáculos que la razón debe superar, sino informaciones sobre el propio estado interior que deben ser escuchadas, nombradas y comprendidas.

La tercera es el autoconocimiento emocional como práctica cultivable. Ni Petrarca ni Goleman consideran el autoconocimiento emocional un don innato que se tiene o no se tiene: es una capacidad que se desarrolla mediante la práctica deliberada y sostenida —mediante la escritura reflexiva en Petrarca, mediante los programas de educación socioemocional en Goleman.

La cuarta es la conexión entre autoconocimiento emocional y desarrollo moral. Para ambos, el conocimiento honesto de las propias emociones es el fundamento de una vida ética auténtica: no porque las emociones sean en sí mismas morales o inmorales, sino porque solo el sujeto que se conoce emocionalmente puede actuar desde sus valores reales y no desde los autoengaños y las racionalidades defensivas que la inconsciencia emocional genera inevitablemente.

8.3.3.- Con la narrativa autobiográfica como herramienta de transformación

El tercer gran correlato contemporáneo de la obra de Petrarca se establece con el campo de la escritura terapéutica y la narrativa autobiográfica, y en particular con el programa de investigación que James Pennebaker⁴⁸ desarrolló desde finales de los años ochenta del siglo XX en torno a los efectos psicológicos y fisiológicos de la escritura expresiva sobre experiencias emocionalmente significativas. Si los apartados anteriores mostraban cómo la Psicología Humanista y el modelo de la inteligencia emocional habían

⁴⁸ James W. Pennebaker (1950-), en Midland, Texas, EE. UU.) es psicólogo social, profesor emérito en la University of Texas at Austin. Ha publicado más de 300 artículos científicos y numerosos libros, siendo uno de los psicólogos más citados del mundo (White; 2020). En 2025 fue elegido miembro de la *National Academy of Sciences* — un reconocimiento a su trayectoria e impacto en la investigación psicológica. Pennebaker fue pionero en lo que él llamó “escritura expresiva”: pedir a personas que escribieran durante 15–20 minutos diarios, durante varios días consecutivos, sobre experiencias emocionales intensas o traumáticas. No importaba la ortografía ni la coherencia: lo esencial era expresar pensamientos y sentimientos profundos. A largo plazo, esta práctica ha mostrado beneficios reales: mejoras en la salud física (como funciones inmunológicas), reducción de estrés, menor número de síntomas físicos, y también mejoras en bienestar psicológico. La hipótesis de Pennebaker sostiene que expresar lo que ha sido reprimido — traumas, sentimientos intensos — ayuda a procesarlo. La escritura permite reorganizar cognitivamente la experiencia, dar sentido, integrar emociones y reducir la carga que supone su “ocultamiento”. Esa integración puede manifestarse no sólo a nivel psicológico, sino también biológico. Su trabajo ha influido tanto en contextos terapéuticos como educativos: la escritura expresiva puede usarse como intervención breve, de bajo coste, para mejorar bienestar emocional, lidiar con ansiedad o trauma, y promover autoconocimiento.

reencontrado, desde perspectivas diferentes, el mismo principio de Petrarca de autoconocimiento como condición de transformación personal, el presente apartado examina un correlato más específico y, en cierta medida, más sorprendente: la demostración experimental de que el acto de escribir sobre la propia experiencia interior —exactamente lo que Petrarca practicó durante toda su vida— produce efectos medibles y significativos sobre la salud física, la salud psicológica y el desarrollo de la conciencia del sujeto que escribe.

8.3.3.1 El contexto intelectual: escritura, trauma y salud

La investigación de James Pennebaker se inscribe en el cruce de varias corrientes intelectuales que confluyen en los años ochenta del siglo XX: la psicología de la salud, que estudia la relación entre factores psicológicos y bienestar físico; la psicología del trauma, que analiza los efectos de las experiencias adversas sobre el funcionamiento mental y corporal del sujeto; y la psicolingüística, que examina las relaciones entre el lenguaje, el pensamiento y la emoción. De esta confluencia emerge la pregunta central que orientará toda la investigación de Pennebaker: ¿qué ocurre cuando un sujeto pone en palabras una experiencia emocionalmente perturbadora que hasta ese momento había permanecido sin expresar?

La hipótesis de partida de Pennebaker —formulada inicialmente a partir de observaciones clínicas y validada posteriormente mediante una serie de experimentos controlados con grupos de universitarios, pacientes y empleados de diversas organizaciones— es que la inhibición activa de pensamientos, emociones y experiencias significativas constituye un trabajo psicofisiológico que tiene costes medibles sobre la salud: eleva el estrés, debilita el sistema inmunitario, aumenta la vulnerabilidad a enfermedades somáticas y dificulta el procesamiento cognitivo de la experiencia. La escritura expresiva sobre esas experiencias inhibidas actuaría como un mecanismo de liberación de esa inhibición, con efectos beneficiosos sobre la salud física y psicológica del sujeto (PENNEBAKER, 1997).

Esta hipótesis conecta de manera directa con una de las intuiciones más profundas de toda la tradición humanística inaugurada por Petrarca: que las experiencias no elaboradas, los conflictos no nombrados, las emociones no expresadas, constituyen un peso que el sujeto arrastra inconscientemente y que obstaculiza su desarrollo personal. Petrarca escribió el *Secretum* precisamente para elaborar los conflictos internos que no podía resolver —su amor por Laura, su pasión por la gloria, su melancolía— y la escritura fue, para

él, el instrumento a través del cual esas experiencias adquirieron forma, coherencia y, al menos parcialmente, integración (RICO, 2024).

8.3.3.2.- Los hallazgos de Pennebaker

Los experimentos de Pennebaker demostraron, con una solidez metodológica que ha resistido décadas de replicaciones y extensiones, que los sujetos que escriben durante quince o veinte minutos diarios, durante tres o cuatro días consecutivos, sobre las experiencias más perturbadoras de su vida, experimentan mejoras significativas en una serie de indicadores de salud física —visitas al médico, funcionamiento del sistema inmunitario, marcadores de estrés fisiológico— y de salud psicológica —estado de ánimo, bienestar subjetivo, claridad cognitiva— en comparación con los sujetos del grupo de control que escriben sobre temas neutros (PENNEBAKER, 1997; PENNEBAKER; SMYTH, 2016).

Lo que hace de estos hallazgos algo más que un resultado técnico interesante es el mecanismo que Pennebaker propone para explicarlos: la escritura produce sus efectos beneficiosos no simplemente por la expresión emocional —el mero desahogo afectivo—, sino por la construcción de una narrativa coherente sobre la experiencia perturbadora. Cuando el sujeto escribe sobre lo que le ha ocurrido, se ve obligado a organizar la experiencia en una secuencia temporal, a identificar causas y consecuencias, a relacionar los hechos externos con los estados emocionales internos, y a encontrar —aunque sea provisionalmente— un sentido a lo que vivió. Este proceso de construcción narrativa es el que transforma la experiencia caótica e inasimilable en experiencia apropiada y significada (PENNEBAKER, 1997).

La escritura no describe la experiencia: la transforma. Esta afirmación, que es la conclusión más profunda de toda la investigación de Pennebaker, es exactamente lo que Petrarca había descubierto y practicado en el siglo XIV. El *Canzoniere* no es el registro de un amor ya vivido y elaborado: es el proceso mismo de la elaboración, el espacio en el que la experiencia del amor por Laura —con toda su mezcla de gozo y sufrimiento, de idealización y frustración, de deseo y culpa— adquiere progresivamente una forma que el sujeto puede contemplar, comprender y habitar con mayor lucidez. Petrarca no escribe porque haya elaborado su experiencia: elabora su experiencia porque escribe.

8.3.3.3.- Escritura como elaboración del duelo y la pérdida

Una de las dimensiones más significativas de la investigación de Pennebaker —y una de las que presenta mayor resonancia con la experiencia

de Petrarca— es la que concierne a la escritura como instrumento de elaboración del duelo y de la pérdida. Pennebaker (1997) ha mostrado que la escritura expresiva resulta especialmente efectiva en el contexto de experiencias de pérdida —la muerte de un ser querido, el fracaso de una relación, la pérdida de un proyecto vital—, porque permite al sujeto procesar la mezcla de emociones contradictorias que acompañan al duelo —el dolor, la rabia, la culpa, el alivio, la añoranza— sin verse desbordado por ninguna de ellas.

La segunda parte del *Canzoniere* —la que Petrarca dedica “en muerte de Laura”, fallecida durante la gran epidemia de peste negra de 1348— es, entre otras cosas, uno de los más grandes ejercicios de elaboración del duelo que ha producido la literatura occidental. Petrarca no supera la muerte de Laura escribiendo sobre ella: la habita, la rodea de palabras, la contempla desde ángulos diferentes, la confronta con su memoria del amor vivido y con su esperanza de un reencuentro en la eternidad. La escritura no cierra el duelo; lo abre, lo ventila, lo transforma en materia de conciencia y de reflexión permanente (RICO, 2024).

Esta comprensión del duelo como proceso que requiere tiempo, escritura y elaboración activa anticipa la comprensión contemporánea que han desarrollado tanto Pennebaker como los teóricos del duelo —Elisabeth Kübler-Ross (1975), John Bowlby (1983), Colin Murray Parkes (1998)— para quienes la elaboración saludable de la pérdida no consiste en superar el dolor sino en integrarlo: en encontrar una manera de seguir viviendo que incluya la pérdida como parte constitutiva de la propia historia, sin negarla ni quedar paralizado por ella. La escritura —en la perspectiva de Pennebaker— es el instrumento por excelencia de esa integración, porque permite al sujeto construir una narrativa de la pérdida que le dé sentido sin falsificarla.

8.3.4.- Con el Mindfulness: observación de la experiencia interior

El cuarto correlato contemporáneo de la obra de Petrarca se establece con el campo de la atención plena o *mindfulness*: el conjunto de prácticas y de concepciones de la conciencia, de origen budista y reelaboradas en el contexto de la psicología y la medicina occidentales a partir de los años setenta del siglo XX, que proponen la observación deliberada, sostenida y no enjuiciadora de la experiencia interior como vía de transformación personal. A diferencia de los correlatos examinados en los apartados anteriores —que giraban en torno a la escritura, la narrativa y el autoconocimiento emocional—, el correlato con

el *mindfulness* introduce una dimensión nueva y complementaria: la de la observación directa de la experiencia en el momento presente, sin la mediación del lenguaje escrito ni del análisis conceptual. La convergencia con Petrarca es, también aquí, estructural: no reside en que Petrarca practicara meditación en el sentido técnico contemporáneo, sino en que su modo de habitar la experiencia interior —su atención sostenida a los propios estados mentales, su capacidad de observarlos sin identificarse completamente con ellos, su comprensión de la observación como condición de transformación— anticipa con notable precisión algunos de los principios fundamentales de la psicología contemplativa moderna.

8.3.4.1.- De Kabat-Zinn a la neurociencia contemplativa

El concepto occidental de *mindfulness* o atención plena fue sistematizado por Jon Kabat-Zinn en el contexto del programa MBSR —*Mindfulness-Based Stress Reduction*— desarrollado en la Universidad de Massachusetts desde 1979. Kabat-Zinn (2007) define el *mindfulness* como la conciencia que emerge de prestar atención de manera intencional, en el momento presente y sin juzgar, al despliegue de la experiencia momento a momento. Esta definición articula tres elementos fundamentales: la intencionalidad de la atención —el sujeto decide deliberadamente observar su experiencia—; la orientación al momento presente —la atención se dirige a lo que ocurre ahora, no a recuerdos del pasado ni a anticipaciones del futuro—; y la actitud no-enjuiciadora —la observación se realiza sin calificar la experiencia como buena o mala, deseable o indeseable.

Desde su formulación inicial en el contexto clínico, el *mindfulness* se ha extendido a los campos de la psicología cognitiva, la neurociencia, la educación y la psicoterapia, generando un volumen extraordinario de investigación empírica que ha demostrado sus efectos beneficiosos sobre la reducción del estrés, la mejora de la regulación emocional, el fortalecimiento de la atención sostenida y el desarrollo del bienestar psicológico (SIEGEL, 2007). La neurociencia contemplativa ha mostrado además que la práctica sostenida de la meditación produce cambios estructurales y funcionales medibles en el cerebro —especialmente en las regiones asociadas a la regulación emocional, la atención y la autoconciencia—, legitimando científicamente lo que las tradiciones contemplativas orientales habían afirmado durante siglos (DAVIDSON; BEGLEY, 2012).

Esta legitimación científica de la práctica contemplativa como instrumento de desarrollo de la conciencia ofrece un marco de referencia

especialmente fecundo para situar la aportación de Petrarca. No es que Petrarca practicara *mindfulness* en el sentido técnico contemporáneo: sus referentes eran la filosofía estoica, la espiritualidad agustiniana y la tradición cristiana de la *lectio divina* y del examen de conciencia. Pero la estructura de su práctica de observación de la experiencia interior presenta convergencias con el *mindfulness* que van más allá de la mera analogía superficial.

8.3.4.2.- Petrarca y la atención contemplativa

La práctica de Petrarca de observar y registrar sistemáticamente sus estados internos —sus pasiones, sus contradicciones, sus anhelos, sus temores, sus oscilaciones de ánimo— a lo largo de décadas de escritura introspectiva constituye una forma de atención contemplativa que comparte con el *mindfulness* contemporáneo su estructura fundamental: la conciencia reflexiva como condición de transformación. Al observar sus propias emociones y pensamientos —al nombrarlos con precisión en el *Secretum*, al registrar sus modulaciones en el *Canzoniere*, al examinar sus causas y consecuencias en las *Epistolae*— Petrarca crea entre el yo que vive la experiencia y el yo que la observa una distancia mínima que es, precisamente, el espacio en el que la transformación puede ocurrir (RICO, 2024).

Esta estructura —la distancia reflexiva entre experiencia vivida y experiencia observada— es exactamente la que el *mindfulness* contemporáneo denomina capacidad metacognitiva o *decentering*: la capacidad del sujeto de observar sus propios pensamientos y emociones como objetos de la conciencia, sin identificarse completamente con ellos, sin ser arrastrado por ellos, sin tomarlos como la realidad definitiva e irremediable (TEASDALE et al., 2002). Un sujeto que puede observar su ira o su melancolía como estados pasajeros de la conciencia —y no como la realidad irreversible de lo que es— tiene una libertad de respuesta que el sujeto que se identifica completamente con sus estados emocionales no posee.

Petrarca practica esta capacidad metacognitiva de manera continua y deliberada. En el *Secretum*, el diálogo con San Agustín crea estructuralmente la distancia entre el yo-Francisco que siente las pasiones y el yo-Agustín que las observa y las analiza: Petrarca se dobla sobre sí mismo, se convierte en objeto de su propia observación reflexiva, y en ese desdoblamiento encuentra —aunque sea parcialmente— la libertad que la identificación completa con las pasiones no permite. Esta estructura de desdoblamiento reflexivo no es exactamente *mindfulness* —porque implica análisis conceptual, narración y juicio moral, elementos que la tradición contemplativa budista tiende a

suspender—, pero comparte con él el principio fundamental: la observación consciente de la propia experiencia como condición de posibilidad para la transformación.

8.3.4.3.- Atención no-enjuiciadora y paradoja

Uno de los elementos que distingue más claramente la práctica de Petrarca del *mindfulness* en su formulación técnica contemporánea es precisamente el elemento de la actitud no-enjuiciadora. Kabat-Zinn (2007) insiste en que la observación *mindfulness* de la experiencia debe realizarse sin calificarla como buena o mala, sin intentar cambiarla inmediatamente, sin resistirla ni rechazarla: simplemente observarla, aceptarla tal como es en el momento presente. Petrarca, por el contrario, observa sus pasiones con un juicio moral explícito y persistente: sabe que su amor por Laura y su pasión por la gloria son obstáculos para su desarrollo espiritual, las condena moralmente, y sin embargo no puede abandonarlas.

Esta diferencia, sin embargo, no invalida la convergencia estructural, sino que la hace más rica y matizada. Lo que Petrarca practica podría denominarse, siguiendo la terminología de la psicología contemplativa contemporánea, una *aceptación paradójica*: acepta la presencia de sus pasiones —no las niega, no las suprime, no huye de ellas—, las observa con honestidad y las nombra con precisión, aunque al mismo tiempo las juzgue moralmente. Esta combinación de observación honesta y juicio moral no anula el efecto transformador de la observación: al contrario, lo potencia, porque la tensión entre lo que se observa y lo que se valora genera un dinamismo interior que la mera aceptación sin juicio no siempre produce (KRISTELLER, 2013).

La psicología contemplativa contemporánea ha comenzado a reconocer que la actitud no-enjuiciadora del *mindfulness* budista no es el único modo válido de observación contemplativa de la experiencia interior, y que tradiciones como la estoica, la agustiniana o la humanística occidental ofrecen modelos alternativos de observación reflexiva igualmente transformadores, aunque con una estructura diferente. Petrarca representa uno de los modelos más elaborados de esta tradición occidental de observación reflexiva de la experiencia interior: una observación que no suspende el juicio moral, sino que lo integra como parte constitutiva del proceso de autoconocimiento y de desarrollo de la conciencia.

8.3.4.4.- El Mont Ventoux como experiencia de atención contemplativa

La experiencia del Mont Ventoux, narrada en la *Familiares IV*, 1, ofrece uno de los ejemplos más paradigmáticos de la convergencia entre Petrarca y las prácticas contemplativas contemporáneas, y en particular con la vertiente del *mindfulness* que se ha desarrollado en conexión con la psicología ecológica y la práctica contemplativa en la naturaleza. Petrarca no sube al Mont Ventoux para hacer ejercicio ni para explorar el territorio: sube, según sus propias palabras, “*llevado solo por el deseo de ver la extraordinaria altura del lugar*” (PETRARCA, 2003). Esta motivación —la curiosidad contemplativa pura, el deseo de una experiencia de belleza y de perspectiva sin ninguna finalidad práctica ulterior— es exactamente la actitud que el *mindfulness* en la naturaleza —*nature-based mindfulness*— propone como condición para una experiencia de atención plena en el entorno natural (WILLIAMS; PENMAN, 2012).

Lo que ocurre en la cumbre es una sucesión de dos movimientos que la psicología contemplativa reconocerá como constitutivos de la experiencia meditativa profunda. El primero es la expansión de la percepción hacia el exterior: la vista del panorama, la percepción de la inmensidad del espacio, la experiencia de la belleza de la naturaleza desde la altura. El segundo es, inmediatamente, el movimiento inverso hacia el interior: la lectura del pasaje agustiniano desencadena una introspección súbita, un giro de la atención desde el espacio exterior hacia el espacio interior del alma. Este doble movimiento —expansión contemplativa hacia el exterior seguida de profundización reflexiva hacia el interior— es exactamente la estructura que las prácticas contemporáneas de meditación en la naturaleza proponen como camino de desarrollo de la conciencia: el contacto con la belleza del mundo natural como detonador de la conciencia de la propia interioridad (KAPLAN; KAPLAN, 1989).

8.3.4.5.- Implicaciones educativas y pedagógicas

La convergencia entre la práctica introspectiva de Petrarca y el *mindfulness* contemporáneo tiene implicaciones pedagógicas directas para cualquier proyecto de Educación de la Conciencia que aspire a ser integralmente formativo. La investigación sobre los efectos del *mindfulness* en contextos educativos ha mostrado con solidez creciente que la incorporación de prácticas contemplativas en el currículo escolar y universitario produce mejoras significativas en la capacidad de atención sostenida, en la regulación emocional, en el bienestar psicológico y en el

rendimiento académico de los estudiantes (ZENNER; HERRNLEBEN-KURZ; WALACH, 2014).

Lo que la figura de Petrarca añade a esta agenda pedagógica es, como en los apartados anteriores, una perspectiva histórica y humanística que profundiza y enriquece el modelo técnico contemporáneo. El *mindfulness* educativo contemporáneo tiende a presentar las prácticas contemplativas como técnicas de gestión del estrés y de mejora del rendimiento, despojándolas frecuentemente de su dimensión más profunda: la de ser caminos de desarrollo de la conciencia, de ampliación de la comprensión de uno mismo y del mundo, de orientación de la vida hacia lo que realmente importa. Petrarca ofrece el modelo de una práctica contemplativa que no se reduce a la técnica, sino que está enraizada en un proyecto de formación integral del sujeto: su observación de la experiencia interior no es un ejercicio de higiene mental sino una práctica de conocimiento de sí mismo al servicio de una vida más plena, más auténtica y más orientada hacia los valores fundamentales de la existencia humana.

En el marco del proyecto Educación de la Conciencia, esta convergencia sugiere que las prácticas de atención plena no deben introducirse en el currículo como técnicas aisladas de gestión del bienestar, sino integradas en un proyecto formativo más amplio que incluya la escritura reflexiva, el diálogo interior, el contacto con la naturaleza y el enraizamiento en la tradición humanística. La conciencia no solo nos ofrece un mayor autoconocimiento, sino que también nos proporciona el punto de partida para la transformación personal: al observar nuestras experiencias sin juzgarlas de manera inmediata y reactiva, nos abrimos a la posibilidad de comprenderlas más profundamente y, desde esa comprensión, de crecer. Este es el principio que Petrarca practicó y que el *mindfulness* contemporáneo ha redescubierto y validado científicamente.

8.3.4.6.- Convergencias y diferencia

La relación entre Petrarca y el *mindfulness* contemporáneo puede sintetizarse a través de tres convergencias estructurales y una diferencia productiva que, lejos de invalidar la conexión, la enriquece.

La primera convergencia es la observación de la experiencia interior como práctica deliberada y sostenida. Tanto Petrarca como el *mindfulness* contemporáneo conciben la atención a los propios estados internos no como un acto espontáneo sino como una práctica que requiere intencionalidad, regularidad y compromiso. La diferencia reside en el instrumento: Petrarca

observa a través de la escritura; el *mindfulness* observa a través de la meditación silenciosa. Ambas son formas igualmente legítimas y complementarias de cultivo de la conciencia reflexiva.

La segunda convergencia es la distancia metacognitiva como condición de libertad. Tanto la práctica de Petrarca del desdoblamiento reflexivo —el yo que observa al yo que siente— como el *decentering* del *mindfulness* producen el mismo efecto: crear entre el sujeto y sus estados emocionales una distancia mínima que abre el espacio de la libertad y de la respuesta consciente, frente a la reactividad automática de quien no puede observarse a sí mismo.

La tercera convergencia es la naturaleza como espacio de apertura contemplativa. La experiencia del Mont Ventoux anticipa las prácticas contemporáneas de *mindfulness* en la naturaleza: el contacto con el entorno natural como detonador de una conciencia expandida que integra percepción exterior e introspección interior.

La diferencia productiva reside en la actitud ante el juicio moral. El *mindfulness* budista propone suspender el juicio; Petrarca integra el juicio moral como parte constitutiva de la observación. Esta diferencia no es una contradicción sino una complementariedad: señala que existen diversas formas culturalmente específicas de práctica contemplativa, todas ellas capaces de producir desarrollo de la conciencia, y que ninguna de ellas puede pretender ser la única vía legítima de acceso a la experiencia interior.

8.3.5.- Con el Self narrativo de Paul Ricoeur

El quinto correlato contemporáneo de la obra de Petrarca se establece con la filosofía del *self* narrativo desarrollada por Paul Ricoeur, y constituye quizá el más profundo y el más preciso de todos los examinados. Si los apartados anteriores mostraban cómo diversas disciplinas psicológicas —la Psicología Humanista, la inteligencia emocional, la escritura terapéutica, el *mindfulness*— habían reencontrado, desde sus propios marcos teóricos y metodológicos, principios que Petrarca había inaugurado en el siglo XIV, el presente apartado muestra algo diferente y más fundamental: que la filosofía de la identidad personal elaborada por Ricoeur en el siglo XX ofrece el marco conceptual más preciso disponible en el pensamiento contemporáneo para comprender lo que Petrarca hizo al construir su obra autobiográfica. Ricoeur no estudió a Petrarca ni lo tomó como caso de análisis; pero su teoría parece haber sido escrita para describirlo.

8.3.5.1.- Paul Ricoeur y la filosofía de la identidad narrativa

Paul Ricoeur (1913-2005) es uno de los filósofos más importantes del siglo XX en el campo de la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía del sujeto. Su obra *Sí mismo como otro*, publicada en 1990 y traducida al español en 1996, constituye la formulación más sistemática y rigurosa de su teoría de la identidad narrativa, elaborada en el cruce de la filosofía analítica del lenguaje, la fenomenología Husserl y Heidegger, y la hermenéutica de los textos y de la acción humana.

La pregunta central de la que parte Ricoeur es receptivamente simple: ¿qué significa decir "yo"? ¿Qué tipo de identidad es la de un sujeto humano que permanece el mismo a través del tiempo, a pesar de que su cuerpo, sus pensamientos, sus emociones y sus circunstancias cambian sin cesar? La respuesta de Ricoeur es que la identidad personal no puede comprenderse a partir de categorías sustancialistas —la identidad como sustancia permanente, como esencia fija que subyace a los cambios— sino solo a partir de la categoría de narrativa: el sujeto se mantiene idéntico a sí mismo no porque sea una sustancia inmutable, sino porque es capaz de construir y de mantener una historia de su propia vida que da coherencia a los cambios, que integra el pasado con el presente y que orienta el presente hacia un futuro (RICOEUR, 1996).

Esta comprensión narrativa de la identidad tiene implicaciones profundas para la concepción de la conciencia. La conciencia no es un espejo que refleja pasivamente una realidad ya dada: es una actividad constructiva, un trabajo permanente de síntesis narrativa a través del cual el sujeto da forma a su experiencia, integra sus contradicciones y mantiene una orientación de sentido en medio del cambio y de la incertidumbre. Este trabajo de construcción narrativa es, para Ricoeur, la condición de posibilidad de toda identidad personal estable, de toda responsabilidad moral y de toda vida ética coherente (RICOEUR, 1996).

8.3.5.2.- La doble dimensión de la identidad personal

La contribución más original e influyente de Ricoeur a la filosofía de la identidad es la distinción entre dos modalidades de la identidad que el lenguaje común tiende a confundir bajo el mismo término: el *idem* y el *ipse* (RICOEUR, 1996).

El *idem* —del latín, “lo mismo”— designa la identidad como mismidad: la permanencia numérica del mismo individuo a través del tiempo, la identidad

de la sustancia que permanece idéntica bajo el cambio de los accidentes. Es la identidad que responde a la pregunta “¿qué soy?” y que busca una respuesta en términos de características, propiedades o esencias permanentes. La identidad como *idem* es la que describe el pasaporte —mismo nombre, misma fecha de nacimiento, mismo número de identificación— y la que fundamenta la continuidad biológica y psicológica del organismo.

El *ipse* —del latín, “sí mismo”— designa la identidad como ipseidad: la fidelidad del sujeto a sí mismo a través del tiempo, la capacidad de mantenerse comprometido con sus propias promesas y sus propios valores, aunque las circunstancias cambien. Es la identidad que responde a la pregunta “¿quién soy?” y que busca una respuesta en términos de acciones, compromisos, promesas y orientaciones de vida. La identidad como *ipse* es la que se expresa cuando alguien dice “yo soy la persona que prometió estar ahí” o “yo soy la persona que eligió ese camino”: no una esencia, sino una historia de compromisos y de fidelidades (RICOEUR, 1996).

La identidad narrativa, en la propuesta de Ricoeur, es la síntesis dinámica entre *idem* e *ipse*: la historia de vida que el sujeto construye integra tanto la continuidad biológica y psicológica del organismo como la fidelidad a los compromisos y a los valores que constituyen su identidad moral. Esta historia no es una construcción arbitraria: está anclada en los hechos del pasado —que no pueden cambiarse— y orientada hacia el futuro por los compromisos que el sujeto mantiene y renueva. La narrativa es el medio a través del cual *idem* e *ipse* se articulan en una identidad personal coherente y responsable.

8.3.5.3.- El Canzoniere y el Self narrativo

El *Canzoniere* de Petrarca es, en el sentido más preciso de la teoría de Ricoeur, la construcción literaria de una identidad narrativa. Los 366 poemas que lo componen no son una colección arbitraria de piezas líricas: son la historia de un yo que cambia en el tiempo —que pasa de la juventud a la madurez, del amor gozoso al amor melancólico, de la vida de Laura a la muerte de Laura, del deseo mundano a la aspiración espiritual— y que mantiene, a través de todos esos cambios, una fidelidad a sí mismo que no es la fidelidad de quien no ha cambiado, sino la de quien sabe cómo y por qué ha cambiado (RICO, 2024).

La estructura del *Canzoniere* realiza con precisión la síntesis de Ricoeur entre *idem* e *ipse*. El *idem* está presente en la continuidad del sujeto lírico a través de los 366 poemas: es siempre el mismo Petrarca quien habla, con la misma voz, el mismo vocabulario, el mismo universo de imágenes y de

referencias. Pero el *ipse* se expresa en la transformación de ese sujeto a lo largo de la secuencia: el yo que cierra el *Canzoniere* con la canción a la Virgen no es el mismo que lo abre con el soneto de la vergüenza juvenil, porque ha atravesado una historia que lo ha transformado sin destruirlo. La identidad narrativa del *Canzoniere* es exactamente esto: no la repetición de lo mismo, sino la fidelidad del mismo sujeto a través de la transformación.

Desde esta perspectiva, la secuencia del *Canzoniere* no es solo una obra literaria: es un instrumento de construcción de la identidad personal. Al ordenar sus poemas en una secuencia narrativa coherente, al revisar incesantemente su disposición y su organización a lo largo de cuatro décadas, Petrarca no solo construye un libro: construye su propio yo, da forma a su propia historia de vida, elabora la narrativa a través de la cual puede comprenderse a sí mismo y presentarse ante la posteridad (BAUDOIN, 2024). El *Canzoniere* es, en el sentido de Ricoeur, la obra en la que Petrarca se convierte en el narrador de su propia vida.

8.3.5.4.- El *Secretum* y la aporía de la identidad en el tiempo

Si el *Canzoniere* es la realización más completa del *self* narrativo de Ricoeur, en la obra de Petrarca, el *Secretum* es el espacio en el que esa construcción narrativa enfrenta su mayor dificultad y su mayor riqueza: la aporía de la identidad personal en el tiempo, la pregunta por cómo puede el sujeto mantenerse fiel a sí mismo cuando sus valores y sus deseos apuntan en direcciones opuestas.

Ricoeur (1996) ha señalado que la identidad narrativa no es nunca un logro definitivo sino una tarea permanente: la historia de vida debe ser constantemente renarrada, reinterpretada y reorientada a medida que nuevas experiencias desafían la coherencia de la narrativa anterior. El *Secretum* es exactamente este proceso de renarración en acto: Petrarca examina la historia de su vida tal como la ha vivido hasta ese momento, confronta esa historia con el ideal moral que representa San Agustín, y reconoce que la narrativa de su vida no es coherente —que el yo que ama a Laura y busca la gloria es difícilmente reconciliable con el yo que aspira a la paz espiritual y a la trascendencia— (PETRARCA, 2011).

La conclusión del *Secretum* —Francisco reconoce la incoherencia de su narrativa, pero declara que no puede todavía resolverla— es, desde la perspectiva de Ricoeur, una conclusión profundamente honesta y filosóficamente rigurosa. La identidad narrativa no se construye eliminando las contradicciones sino integrándolas: no pretendiendo que la historia de vida

es más coherente de lo que es, sino reconociendo con lucidez los puntos en los que la coherencia falla y manteniendo abierta la tarea de la renarración. Esta apertura —la identidad como tarea siempre inacabada, como historia siempre en proceso de ser escrita— es lo que hace del *Secretum* uno de los documentos más modernos de toda la tradición humanística occidental.

8.3.5.5.- La temporalidad como dimensión constitutiva de la identidad

Uno de los temas más persistentes y profundos de toda la obra de Petrarca es la experiencia del tiempo: la fugacidad de la belleza y del placer, la irreversibilidad del pasado, la melancolía ante lo que ya no puede recuperarse, la tensión entre el deseo de perennidad y la conciencia de la mortalidad. Esta sensibilidad temporal, que Petrarca expresa con una intensidad que pocos poetas de ninguna época han igualado, conecta directamente con la comprensión de Ricoeur de la temporalidad como dimensión constitutiva de la identidad narrativa.

Para Ricoeur, siguiendo a Agustín y a Heidegger, el tiempo humano no es el tiempo físico de la sucesión de instantes: es el tiempo vivido, el tiempo de la conciencia que retiene el pasado en la memoria, vive el presente en la atención y anticipa el futuro en la espera. La identidad narrativa es precisamente la síntesis de estos tres éxtasis temporales en una historia que da coherencia al pasado, sentido al presente y orientación al futuro. La escritura autobiográfica —y en particular la poesía lírica— es el medio privilegiado a través del cual esta síntesis temporal se realiza: al escribir sobre su pasado, el sujeto no solo lo recuerda, sino que lo reinterpreta desde el presente y lo orienta hacia el futuro.

Esta comprensión de la temporalidad vivida como materia constitutiva de la identidad está presente en toda la obra de Petrarca con una intensidad que anticipa la fenomenología de Husserl y la analítica existencial de Heidegger. La estructura del *Canzoniere* —dividido en “en vida de Laura” y “en muerte de Laura”— es, entre otras cosas, una estructura temporal: la historia de un yo que se define por su relación con un antes y un después, por la frontera entre el tiempo del amor y el tiempo del duelo, entre el tiempo del deseo y el tiempo de la búsqueda espiritual. Petrarca no solo vive en el tiempo: reflexiona sobre esa experiencia temporal y la convierte en materia de identidad narrativa. En ese gesto inaugural reside una de sus contribuciones más profundas a la comprensión de la conciencia humana.

8.3.5.6.- Promesa y fidelidad a uno mismo: la dimensión ética de la identidad

Ricoeur (1996) ha señalado que la dimensión más profunda de la identidad como *ipse* —la identidad como ipseidad— es la que se expresa en la promesa: el acto por el que el sujeto se compromete ante otro a mantenerse fiel a lo que ha dicho o prometido, a pesar del paso del tiempo y del cambio de las circunstancias. La promesa es el acto de habla en el que la identidad narrativa se vuelve responsabilidad ética: “yo seré el que prometí ser” es la formulación más precisa de la ipseidad de Ricoeur.

Esta dimensión de la promesa y de la fidelidad a uno mismo tiene un correlato preciso en la obra de Petrarca, aunque en un registro diferente. Petrarca no hace promesas explícitas en el sentido riguroso de Ricoeur; pero su escritura autobiográfica —y en particular la *Posteritati*, la carta que dirige a los lectores del futuro— implica una forma de compromiso ante la posteridad: el compromiso de ser el que ha sido, de no falsificar la historia de su vida, de presentarse ante los lectores futuros con honestidad. Este compromiso de autenticidad autobiográfica es, en el sentido de Ricoeur, una forma de ipseidad: la fidelidad del escritor a la verdad de su propia experiencia, mantenida a lo largo de décadas de revisión y de reescritura (BAUDOIN, 2024; RICO, 2024).

La conexión entre la teoría de Ricoeur de la promesa y la práctica autobiográfica de Petrarca ilumina además una dimensión que la psicología contemporánea ha estudiado desde la perspectiva de la integridad del yo: la capacidad del sujeto de mantenerse coherente con su propia historia, de no traicionarse a sí mismo, de actuar desde los propios valores reales y no desde las expectativas externas o los autoengaños defensivos. Esta capacidad de fidelidad a uno mismo —que Erikson había denominado *fidelidad* como virtud fundamental de la adolescencia (ERIKSON, 1980) y que Ricoeur reformula filosóficamente como ipseidad— es exactamente lo que Petrarca practica con mayor constancia y profundidad a lo largo de toda su obra.

8.3.5.7.- Síntesis e implicaciones pedagógicas

La convergencia entre Petrarca y la filosofía de Ricoeur del *self* narrativo puede sintetizarse en torno a cuatro ejes que definen, en su conjunto, la relevancia del humanismo de Petrarca para la comprensión contemporánea de la identidad personal y de la formación de la conciencia.

El primer eje es la narrativa como condición de la identidad. Tanto Ricoeur como Petrarca comprenden la identidad personal no como una esencia fija sino como una construcción narrativa en proceso: la historia que el sujeto cuenta sobre sí mismo, que integra pasado, presente y futuro en una trama coherente sin eliminar sus contradicciones.

El segundo eje es la escritura como acto de autoconstitución. En Petrarca, la construcción de la identidad narrativa no es un proceso mental silencioso sino un proceso que se realiza en y a través de la escritura: el *Canzoniere*, el *Secretum* y la *Posteritati* son los instrumentos a través de los cuales Petrarca construye su yo narrado. Esto confiere a la escritura autobiográfica una función que trasciende la expresión para convertirse en constitución: el sujeto no describe quien es, sino que se convierte en quien es al escribir.

El tercer eje es la temporalidad vivida como materia de la identidad. La sensibilidad temporal de Petrarca —su conciencia aguda del tiempo que pasa, de la irreversibilidad del pasado y de la orientación hacia un futuro espiritual— anticipa la comprensión de Ricoeur de la identidad narrativa como síntesis de los tres éxtasis del tiempo vivido: memoria, atención y espera.

El cuarto eje tiene una dimensión pedagógica directa. Si la identidad personal se construye narrativamente, entonces la educación tiene la responsabilidad de cultivar en los sujetos en formación la capacidad de construir y de mantener su propia historia de vida: de narrar con honestidad su pasado, de orientar su presente desde los propios valores reales y de proyectarse hacia un futuro elegido y no simplemente impuesto. La escritura autobiográfica, el diálogo reflexivo, el contacto con las grandes narrativas de la tradición cultural —exactamente lo que los *studia humanitatis* de Petrarca proponían— son los instrumentos pedagógicos privilegiados de esta formación de la identidad narrativa. En este sentido, Petrarca y Ricoeur juntos ofrecen el fundamento filosófico e histórico más sólido para una pedagogía de la identidad y de la conciencia que aspire a ser genuinamente formativa.

8.3.6.- Con la psicología del desarrollo de Erikson

Cuando se busca en la psicología contemporánea un marco capaz de iluminar los grandes conflictos vitales de Petrarca —sus crisis de vocación, sus tensiones entre ideales y realidad, su capacidad de mantenerse fiel a sí mismo a través del tiempo y de los cambios—, el modelo epigenético de Erik Erikson ofrece una perspectiva de una precisión y de una riqueza difícilmente superables. No porque Erikson conociera a Petrarca ni porque lo tomara como

caso de estudio, sino porque ambos describen, desde lenguajes y épocas radicalmente distintos, la misma realidad profunda: la del sujeto humano que construye su identidad a lo largo de toda la vida, a través de crisis que no son accidentes del camino sino su motor más poderoso.

El modelo de Erikson concibe el desarrollo humano como una secuencia de ocho crisis psicosociales que se extienden desde la infancia hasta la vejez, determinadas tanto por factores psicológicos internos como por el contexto histórico, social y cultural en el que el sujeto vive. Cada etapa se define por la tensión entre dos polos opuestos —confianza frente a desconfianza, autonomía frente a vergüenza, iniciativa frente a culpa, laboriosidad frente a inferioridad, identidad frente a confusión de roles, intimidad frente a aislamiento, generatividad frente a estancamiento, integridad frente a desesperación— y su resolución más o menos satisfactoria determina la calidad del desarrollo en las etapas posteriores.

Esta resolución, insiste Erikson, nunca es definitiva ni irreversible: las crisis anteriores pueden reactivarse ante nuevas circunstancias vitales, y las posteriores pueden anticiparse en los sujetos de mayor madurez. Lo que hace de este modelo especialmente fecundo para leer a Petrarca es precisamente su dimensión histórica y cultural: los contenidos de las crisis varían según el contexto, y su resolución produce no solo una estructura psicológica sino una orientación de valores que da sentido a la vida del sujeto en su tiempo. Petrarca, leído desde esta perspectiva, es alguien que vivió con una intensidad y una lucidez excepcionales varias de esas crisis, y que encontró en la escritura y en el humanismo los recursos para afrontarlas con una creatividad que lo convierte en un modelo de desarrollo psicosocial maduro.

La figura del Petrarca joven encarna con llamativa precisión la crisis de identidad —quinta etapa—, que se expresa en la tensión permanente entre las expectativas sociales y familiares y su vocación más profunda: estudia derecho en Montpellier y Bolonia por imposición paterna mientras su pasión real es la literatura latina clásica; se ordena clérigo menor como decisión estratégica mientras su corazón está en la poesía y en el amor; vive en Aviñón en la órbita de la curia papal mientras sueña con Roma y con la Antigüedad. La resolución de esa tensión —la decisión de abandonar definitivamente el derecho para entregarse a las letras tras la muerte de su padre en 1326— es exactamente lo que Erikson describiría como la resolución auténtica de la crisis de identidad: el momento en que el sujeto elige libremente los compromisos que definirán su vida y asume la responsabilidad de esa elección. La virtud que emerge de esa resolución es la *fidelidad*, y en Petrarca se expresa con una coherencia y

una constancia extraordinarias: fidelidad al *Canzoniere* durante cuarenta años de revisión y reescritura incesantes; fidelidad a los autores clásicos amados desde la juventud —Cicerón, Virgilio, Séneca—; fidelidad a la memoria de Laura mucho más allá de su muerte; y fidelidad al proyecto humanístico de reconciliar la sabiduría clásica con la espiritualidad cristiana, sostenido con coherencia a lo largo de toda su vida intelectual.

El *Secretum* es analizado en este apartado como el escenario literario de una crisis psicosocial en acto: el espacio en que Petrarca examina con honestidad sin precedentes la tensión entre sus aspiraciones mundanas —la gloria literaria, el amor de Laura— y su orientación espiritual hacia la paz del alma y la trascendencia. En el diálogo, Francisco comprende perfectamente los argumentos de Agustín, los acepta intelectualmente, pero declara que no puede todavía abandonar el mundo. Esta conclusión abierta no es, desde la perspectiva de Erikson, un fracaso del desarrollo: es la práctica de la *moratoria psicosocial*, la capacidad de habitar la crisis sin precipitar una resolución prematura. Erikson insiste en que esa capacidad de tolerar la tensión sin resolverla falsamente es una condición necesaria para que la resolución posterior sea genuina y no simplemente adaptativa. La moratoria de Petrarca, sostenida durante décadas y elaborada a través de la escritura, es precisamente lo que genera la profundidad de comprensión que se manifiesta en la segunda parte del *Canzoniere* y en los *I Trionfi*: una comprensión de la existencia humana que la resolución prematura habría imposibilitado.

En su madurez, Petrarca encarna la crisis de *generatividad* —séptima etapa— en su dimensión cultural e intelectual más plena. La generatividad, en el modelo de Erikson, es la preocupación por crear algo que perdure más allá de la propia vida individual y por asumir responsabilidad por el futuro: hijos, obras, instituciones, tradiciones. La resolución positiva de esta crisis produce la virtud del *cuidado*. En Petrarca, esa generatividad se expresa en el plano de la historia intelectual de Occidente: la recuperación y transmisión del legado clásico, la definición de los *studia humanitatis*, la preservación de manuscritos, las cartas pedagógicas y la influencia formativa sobre la siguiente generación de humanistas como Salutati, Boccaccio. Aunque no pudo ofrecer legitimidad social a sus dos hijos naturales, Giovanni y Francesca, a quienes cuidó con responsabilidad afectiva, su generatividad fue fundamentalmente cultural, y Erikson reconoce esa forma como tan plena y válida como la biológica: en ambos casos se trata de la misma orientación hacia el futuro y de la misma responsabilidad por lo que se ofrece a quienes vendrán después.

En la vejez, los escritos tardíos de Petrarca —las *Epistolae seniles*, los *I Trionfi* y la canción final del *Canzoniere*, la *Vergine bella*, junto con la *Posteritati*— muestran a un sujeto que se aproxima a la *integridad del yo*, octava y última etapa de Erikson. La integridad no consiste en la satisfacción de quien cree haber vivido sin errores: consiste en la capacidad de contemplar la propia vida —con sus logros y sus fracasos, sus amores y sus renunciaciones, sus coherencias y sus contradicciones— desde una aceptación que no niega, sino que integra. La *Vergine bella* no es una renuncia al Petrarca que amó a Laura y buscó la gloria: es la aceptación de que fue lo que fue, y la orientación de ese pasado hacia un horizonte de trascendencia que siempre había sido el norte de su aspiración más profunda. La *Posteritati*, por su parte, es un documento de integridad en el sentido más literal: el sujeto que contempla su vida completa con la distancia serena de quien sabe que ha hecho lo que pudo con los recursos que tuvo, y que acepta el juicio de la posteridad sin arrogancia ni desesperación.

La tipología de James Marcia operacionaliza el modelo de Erikson distinguiendo cuatro estados de identidad según la combinación de exploración y compromiso: identidad difusa, identidad hipotecada, moratoria e identidad lograda (MARCIA, 1966). Petrarca, en el momento de mayor madurez de su desarrollo, es caracterizado como sujeto de *identidad lograda*: ha atravesado un período prolongado y activo de exploración —los años de formación en Montpellier y Bolonia, la tensión entre el derecho y las letras, el conflicto entre lo mundano y lo espiritual— y ha emergido de ese período con compromisos claros, profundos y libremente asumidos. Lo que lo distingue de la mayoría de quienes alcanzan ese estadio es la excepcional conciencia reflexiva con que elaboró el proceso: el *Secretum*, el *Canzoniere* y las *Epistolae* no son el producto de una identidad ya formada, sino la elaboración literaria, filosófica y espiritual del proceso mismo de construcción de la identidad, convertido en el objeto central de la propia obra. Esta conciencia reflexiva del propio desarrollo, que apenas tiene paralelo en la historia de la cultura occidental antes de Petrarca, es uno de sus legados más valiosos para el proyecto Educación de la Conciencia y para la pedagogía contemporánea.

Los correlatos entre las aportaciones de Petrarca y el modelo de Erikson pueden resumirse en cuatro grandes ejes pedagógicos:

1. **La identidad como proceso de toda la vida:** la construcción del yo no se cierra en la adolescencia ni en la juventud, sino que se extiende a lo largo de todo el ciclo vital, enfrentando crisis renovadas

en cada etapa y produciendo, en cada resolución auténtica, una comprensión más profunda de quién se es y de qué se valora.

2. **La crisis como motor del desarrollo:** las encrucijadas vitales no son disfunciones que la educación deba prevenir, sino momentos de crecimiento que la pedagogía debe aprender a acompañar con la honestidad y la paciencia que el proceso exige.
3. **La moratoria psicosocial como espacio de maduración:** la irresolución honesta es, en ciertos momentos del desarrollo, más formativa que la resolución prematura, y la educación que no sabe tolerar la ambigüedad y la incertidumbre del sujeto en crisis no puede aspirar a ser genuinamente formativa.
4. **La generatividad como responsabilidad cultural:** el desarrollo personal maduro se orienta naturalmente hacia la responsabilidad por los otros, por la cultura y por las generaciones futuras, y ningún proyecto de Educación de la Conciencia puede limitarse al crecimiento individual sin incluir esta dimensión de responsabilidad compartida que Petrarca encarnó con una generosidad intelectual que el tiempo no ha hecho sino confirmar.

8.3.7.- Con la psicología transpersonal de Wilber

El séptimo y último correlato contemporáneo de la obra de Petrarca que se examina en este apartado se establece con la psicología transpersonal y, en particular, con el modelo integral del desarrollo de la conciencia elaborado por Ken Wilber. Este correlato es, de todos los examinados, el que opera en el plano de mayor amplitud y de mayor abstracción: no se trata ya de un correlato con una disciplina psicológica específica —la clínica humanista, la psicología cognitiva, la psicología del desarrollo—, sino con una teoría comprehensiva que aspira a integrar en un único modelo el conjunto de los estadios, las líneas, los estados y los tipos del desarrollo humano, desde la conciencia arcaica hasta los niveles más elevados de la experiencia espiritual. Es, en el sentido más preciso, una teoría del desarrollo de la conciencia como totalidad, y es desde esa perspectiva de totalidad desde donde la figura de Petrarca adquiere una significación histórica y sistemática particularmente profunda.

8.3.7.1.- El proyecto integral de Ken Wilber

La psicología transpersonal surge en los años sesenta y setenta del siglo XX, en el contexto del movimiento humanista y de la creciente influencia de

las tradiciones contemplativas orientales en la psicología occidental, como una ampliación del marco de referencia de la psicología hacia dimensiones de la experiencia humana que trascienden los límites del yo personal ordinario. Sus fundadores —Abraham Maslow (MASLOW, 2023; 2013), Stanislav Grof (GROF, 1994a; 1994b; 2013), Anthony Sutich (SUTICH, 1969)— partían de la observación de que las experiencias de trascendencia, de unidad, de conciencia cósmica o de iluminación espiritual son fenómenos psicológicos genuinos que una psicología completa no puede ignorar, y que exigen un marco conceptual que vaya más allá de la psicología del ego (GROF, 1994a).

Ken Wilber es el pensador que ha llevado más lejos el proyecto de integración de las perspectivas psicológicas, filosóficas, contemplativas y científicas en un modelo comprensivo del desarrollo humano. Su obra, que se extiende desde su obra *El espectro de la conciencia* (1996) hasta *Integral Psychology* (1994) y más allá, construye progresivamente lo que él denomina una teoría integral: un modelo que intenta dar cuenta de todas las dimensiones del desarrollo humano —cognitiva, emocional, moral, espiritual, somática, interpersonal, cultural— en su interacción y en su jerarquía evolutiva (WILBER, 1994).

El núcleo de la propuesta de Wilber es la afirmación de que el desarrollo humano —tanto en la dimensión individual como en la colectiva— atraviesa una serie de niveles o estadios de conciencia cualitativamente diferentes, que se suceden en un orden invariante, aunque no determinista: cada estadio superior integra y trasciende al anterior, conservando sus logros mientras supera sus limitaciones. Este movimiento de trascendencia-e-inclusión —que Wilber toma de la tradición hegeliana y de la filosofía perenne— es el principio fundamental de toda su concepción del desarrollo de la conciencia (WILBER, 1994).

8.3.7.2.- La espiral del desarrollo de la conciencia: estadios y niveles

El modelo wilberiano del desarrollo de la conciencia integra y reelabora las aportaciones de varios modelos evolutivos precedentes —Piaget, Kohlberg, Loevinger, Gilligan, Graves, Beck y Cowan— en una espiral de estadios que va desde los niveles más básicos de la conciencia hasta los más elevados. En su formulación más sintética, Wilber distingue tres grandes dominios o reinos del desarrollo: el prepersonal o prerracional, que comprende los estadios arcaico, mágico y mítico; el personal o racional, que comprende los estadios

mentales-egóicos y racional-reflexivos; y el transpersonal o superracional, que comprende los estadios psíquico, sutil, causal y no-dual (WILBER, 1994).

Cada uno de estos estadios se caracteriza por un modo específico de relación con el mundo, consigo mismo, con los otros y con la realidad última. El estadio mágico se caracteriza por la fusión entre el sujeto y el entorno, por la ausencia de diferenciación entre lo interior y lo exterior, entre el yo y el mundo. El estadio mítico se caracteriza por la identificación con el grupo y la subordinación del yo individual a las narrativas colectivas de carácter religioso o mítico. El estadio racional-reflexivo se caracteriza por la diferenciación del yo respecto del grupo y de la tradición, por la capacidad de cuestionar las creencias heredadas desde la perspectiva de la razón individual, y por el surgimiento de la subjetividad autónoma como valor central. Los estadios transpersonales se caracterizan por la trascendencia del yo separado en formas progresivamente más amplias de identidad y de conciencia (WILBER, 1994).

Lo que hace de este modelo especialmente relevante para la comprensión de Petrarca es la precisión con que describe el movimiento histórico que el humanismo renacentista inaugura: la transición del estadio mítico-religioso medieval al estadio racional-reflexivo moderno. Petrarca, en la lectura de Wilber, no es simplemente un escritor extraordinario o un erudito excepcional: es el protagonista histórico de uno de los saltos evolutivos más importantes en la historia de la conciencia occidental, el momento en que la conciencia colectiva de Occidente comienza a diferenciarse de su matriz mítico-religiosa y a constituirse como subjetividad racional autónoma.

8.3.7.3.- Petrarca como protagonista histórico de una transición de conciencia

Wilber (1994) ha descrito el tránsito del estadio mítico al estadio racional como uno de los movimientos más difíciles y más fecundos de la evolución de la conciencia humana, tanto en la dimensión individual como en la histórica. En la dimensión individual, este tránsito implica la diferenciación del yo respecto de la matriz colectiva en la que ha sido formado: la capacidad de distanciarse críticamente de las creencias, los valores y las narrativas heredadas, de examinarlas desde la perspectiva de la razón y de la experiencia personal, y de asumir la responsabilidad de orientar la propia vida desde compromisos libremente elegidos más que desde adhesiones heredadas. En la dimensión histórica, este tránsito corresponde aproximadamente al período que los historiadores denominan el Renacimiento: la emergencia, en la cultura

occidental, de la subjetividad individual como valor central y de la razón crítica como instrumento privilegiado del conocimiento.

Petrarca representa, en esta escala evolutiva, el momento de emergencia de la conciencia racional-reflexiva en el seno de una cultura todavía dominada por el paradigma mítico-religioso medieval. Esta afirmación merece ser examinada con precisión, porque Petrarca no abandona la fe cristiana —que es el núcleo del paradigma mítico-religioso medieval—, sino que la interioriza y la transforma desde dentro, sometiéndola al filtro de la experiencia personal y de la razón individual. Es exactamente lo que Wilber denomina la diferenciación: el sujeto no destruye el estadio anterior sino que se distancia de él lo suficiente como para poder examinarlo críticamente y elegir qué retener y qué transformar. Petrarca retiene la fe cristiana —la retiene profundamente, agustinianamente— pero la hace pasar por el filtro de una subjetividad que ya no se disuelve en la colectividad medieval, sino que se mantiene como centro autónomo de reflexión y de valoración.

Esta posición de encrucijada histórica —entre el mundo medieval que termina y el mundo moderno que comienza— es exactamente lo que Burckhardt había descrito cuando afirmó que en Petrarca la conciencia humana deja de estar cubierta por el velo medieval y el hombre comienza a reconocerse como individuo espiritual (BURCKHARDT, 2023). Wilber proporciona el marco evolutivo que permite comprender este cambio no como un acontecimiento arbitrario o meramente literario, sino como un momento en la evolución de la conciencia humana colectiva: el momento en que Occidente da el paso de la conciencia mítica a la conciencia racional, con todas las posibilidades y todos los riesgos que ese paso conlleva.

8.3.7.4.- Diferenciación e integración

Uno de los conceptos más importantes del modelo de Wilber (1994) para comprender la experiencia de Petrarca es el de diferenciación: el proceso por el que cada estadio de la conciencia se separa del anterior, establece sus propias fronteras y afirma su propia perspectiva. La diferenciación es necesaria para el desarrollo —sin ella, el sujeto queda fusionado con el estadio anterior y no puede acceder a las posibilidades del siguiente—, pero conlleva un riesgo que Wilber denomina *repression* o disociación: si la diferenciación es demasiado radical, el sujeto no solo se distancia del estadio anterior, sino que lo suprime, lo niega, y pierde con ello recursos y dimensiones de la experiencia que el estadio anterior contenía.

La tensión constitutiva de toda la obra de Petrarca —entre la razón y la fe, entre la cultura clásica y la espiritualidad cristiana, entre la subjetividad moderna y la tradición medieval— puede leerse desde esta perspectiva wilberiana como la tensión entre la diferenciación necesaria y el riesgo de la disociación. Petrarca necesita diferenciarse del paradigma mítico-religioso medieval para constituirse como sujeto racional-reflexivo moderno; pero también sabe, con una lucidez que pocos de sus contemporáneos poseen, que esa diferenciación conlleva el riesgo de perder algo irremplazable: la profundidad espiritual, la orientación hacia lo trascendente, el sentido de participar en algo que supera los límites del yo individual (KRISTELLER, 2013).

Su respuesta a este dilema —la síntesis humanista cristiana que articula platonismo, agustinismo y ciceronianismo en un proyecto integrador que Rico (2024) denomina Humanismo cristiano— es exactamente lo que Wilber (1994) denomina integración: no la supresión del estadio anterior, sino su inclusión en una perspectiva más amplia que conserva sus logros mientras trasciende sus limitaciones. Petrarca no abandona la fe cristiana para ser moderno; la profundiza, la interioriza y la hace compatible con la subjetividad racional que está inaugurando. Esta integración es, en la perspectiva de Wilber, el signo de un desarrollo genuinamente evolutivo y no meramente regresivo o disociativo.

8.3.7.5.- Estados de conciencia y estadios de desarrollo

Wilber (1994) distingue cuidadosamente entre *estadios* y *estados* de conciencia: los estadios son estructuras estables del desarrollo —niveles de organización de la experiencia que se adquieren progresivamente y no se pierden—, mientras que los estados son experiencias transitorias de conciencia —picos de intensidad perceptiva, experiencias contemplativas, estados alterados— que pueden ocurrir en cualquier estadio del desarrollo y que no implican por sí mismos un avance estructural permanente. Un sujeto en el estadio mítico puede tener una experiencia cumbre de unidad cósmica; un sujeto en el estadio racional puede vivir una experiencia mística profunda. Lo que varía no es la posibilidad de los estados, sino la interpretación que el sujeto hace de ellos desde el estadio en que se encuentra.

Esta distinción es especialmente relevante para comprender algunas de las experiencias más extraordinarias de la vida de Petrarca. La experiencia del Mont Ventoux —ya analizada desde la perspectiva de Maslow y del *mindfulness*— puede leerse desde la perspectiva wilberiana como un estado

de conciencia de alta intensidad: una experiencia de expansión perceptiva y de iluminación interior que ocurre en el contexto del estadio racional-reflexivo emergente de Petrarca y que es interpretada por él desde los recursos conceptuales de que dispone —la fenomenología agustiniana del conocimiento de sí, la filosofía estoica, el platonismo cristiano—. La interpretación que Petrarca hace de esa experiencia —el giro de la atención desde el paisaje exterior hacia el paisaje interior del alma— es una interpretación racionalmente mediada: no la disolución mística del yo en el Todo, sino la reorientación reflexiva del sujeto hacia su propia interioridad (PETRARCA, 2003).

Wilber (1994) ha señalado que las experiencias de estados elevados de conciencia son más frecuentes y más intensas en los sujetos que están atravesando transiciones evolutivas: momentos en los que la estructura del estadio anterior se está disolviendo y la del estadio siguiente no se ha consolidado todavía. Esta observación ilumina la extraordinaria intensidad y la frecuencia de las experiencias de interioridad que Petrarca describe en su obra: vive en un momento de transición histórica de la conciencia colectiva, y esa posición de encrucijada lo expone a experiencias de conciencia de una intensidad que los sujetos firmemente instalados en un estadio estable raramente experimentan.

8.3.7.6.- La Modernidad como trascendencia-e-inclusión

La comprensión wilberiana del desarrollo como trascendencia-e-inclusión —cada estadio superior supera y conserva al anterior— ofrece una perspectiva radicalmente diferente de la concepción más común de la Modernidad como ruptura con la tradición medieval. Desde la perspectiva de Wilber (1994), la Modernidad no es la negación del paradigma mítico-religioso medieval sino su trascendencia-e-inclusión: el estadio racional-reflexivo moderno incluye los logros del estadio mítico —la profundidad espiritual, la orientación hacia lo trascendente, la capacidad de sentido—, los somete a una diferenciación crítica que los hace más conscientes y más libres, y los integra en una perspectiva más amplia que no los elimina sino que los eleva.

Esta es exactamente la estructura del Humanismo cristiano de Petrarca, tal como Rico (2024) y Kristeller (2013) lo han descrito: una síntesis que no niega la herencia medieval, sino que la reelabora desde una perspectiva nueva, que no abandona la fe cristiana, sino que la interioriza y la profundiza, que no rechaza la cultura clásica sino que la recupera y la pone al servicio de una

comprensión más plena de la condición humana. Petrarca es, en el sentido de Wilber, un ejemplo paradigmático de trascendencia-e-inclusión en la historia de la conciencia occidental: el sujeto que hace posible la Modernidad precisamente porque no rompe con la tradición, sino que la supera desde dentro.

Esta lectura wilberiana de Petrarca tiene una implicación general de gran alcance para cualquier proyecto de Educación de la Conciencia. Sugiere que el desarrollo genuino de la conciencia no se produce ni por la adhesión ciega a la tradición ni por la ruptura radical con ella, sino por un proceso de diferenciación crítica e integración creativa que conserva los logros de cada estadio mientras abre el camino hacia los siguientes. La educación que aspira a formar sujetos con una conciencia genuinamente desarrollada no puede limitarse a transmitir la tradición heredada —eso sería mítico— ni a criticarla sistemáticamente —eso sería racionalmente disociativo—: debe cultivar la capacidad de habitarla con profundidad, de examinarla con rigor y de transformarla con creatividad. Este es, precisamente, el modelo que Petrarca practicó y que la teoría integral de Wilber permite comprender en toda su profundidad evolutiva.

8.3.7.7.- Implicaciones para la educación integral de la conciencia

La convergencia entre Petrarca y la psicología transpersonal de Wilber puede sintetizarse en torno a cuatro ejes que definen su relevancia conjunta para el proyecto de Educación integral de la Conciencia.

El primer eje es Petrarca como protagonista histórico de una transición evolutiva de la conciencia. Desde la perspectiva wilberiana, Petrarca no es solo un gran poeta o humanista: es el sujeto histórico en el que la conciencia colectiva occidental da el paso decisivo del estadio mítico-religioso al estadio racional-reflexivo. Esta posición única en la historia de la conciencia le confiere una relevancia que trasciende su valor literario o filológico y lo convierte en un objeto de estudio privilegiado para cualquier teoría del desarrollo de la conciencia.

El segundo eje es la diferenciación-e-integración como modelo de desarrollo auténtico. El Humanismo cristiano de Petrarca —su síntesis de tradición clásica, espiritualidad agustiniana y subjetividad racional emergente— es el ejemplo histórico más temprano y más elaborado del principio wilberiano de trascendencia-e-inclusión aplicado a la historia de la

conciencia occidental. Nos enseña que el desarrollo genuino no es ruptura sino recomposición, no es abandono sino profundización transformadora.

El tercer eje es la tensión entre diferenciación y disociación como desafío permanente del desarrollo. La tensión de Petrarca entre la subjetividad moderna emergente y la espiritualidad cristiana heredada ilustra el riesgo que Wilber identifica en todo proceso de diferenciación: el de que la diferenciación se convierta en disociación, en rechazo de las dimensiones de la experiencia que el estadio anterior contenía. La respuesta de Petrarca —la integración humanista cristiana— ofrece un modelo de resolución de esa tensión que sigue siendo pedagógicamente relevante en un mundo en el que la diferenciación racional se ha convertido con frecuencia en disociación espiritual.

El cuarto eje es la educación integral como cultivo de los múltiples niveles de la conciencia. La teoría de Wilber y la práctica de Petrarca convergen en la misma conclusión pedagógica: que una educación genuinamente formativa no puede limitarse a cultivar una sola línea o un solo estadio del desarrollo —el cognitivo-racional—, sino que debe atender simultáneamente a las múltiples dimensiones del sujeto: la emocional, la moral, la estética, la espiritual, la somática, la interpersonal y la transpersonal. Los *studia humanitatis* de Petrarca eran, en su concepción más profunda, exactamente esto: un proyecto de educación integral que atendía a todas las dimensiones de la persona en su relación con la tradición, con la razón, con la experiencia y con lo trascendente.

9.- Walter Hilton (1340 – 1396)

«...El alma que quiera tener conocimiento de las cosas espirituales necesita primero tener conocimiento de sí misma, pues no puede tener conocimiento de aquello que está por encima de sí, si antes no se tiene conocimiento de sí misma...»

«...Mírale bien, pues va delante de ti no en semejanza corporal, sino invisible, mediante la presencia secreta de su poder. Por eso, mírale en espíritu si puedes; y si no, confía en él y síguelo dondequiera que vaya, pues él te conducirá por el camino recto a Jerusalén; esto es, a la visión de la paz en la contemplación...»

Walter Hilton
The Scale of Perfection (2000)

Walter Hilton representa una figura fundamental en la tradición contemplativa medieval inglesa. El estudio de su obra es particularmente relevante para la comprensión de la conciencia en cuanto que Hilton:

- Fue pionero en la cartografía de los estados de conciencia. Desarrolló uno de los primeros mapas sistemáticos occidentales sobre los diferentes niveles y estados de conciencia, anticipándose en siglos a la psicología transpersonal y a los estudios contemporáneos sobre estados alterados de conciencia.
- Supo integrar su experiencia con reflexión teórica. A diferencia de otros místicos que se centraron exclusivamente en la experiencia, Hilton combinó la vivencia contemplativa con un análisis riguroso de los procesos psicológicos y espirituales involucrados en la transformación de la conciencia.
- Su obra principal, *The Scale of Perfection* (La Escala de la Perfección), fue concebida como un manual práctico para el desarrollo gradual de la conciencia, ofreciendo una metodología concreta y progresiva que puede dialogar con enfoques educativos contemporáneos.

Desde nuestro punto de vista, la obra y el pensamiento de Hilton proporciona un precedente histórico de la pedagogía contemplativa occidental ofreciendo un vocabulario refinado para describir estados sutiles de conciencia y aportando metodologías concretas para el desarrollo gradual de la conciencia que pueden adaptarse a contextos educativos actuales.

Su obra constituye un puente entre la sabiduría contemplativa medieval y las ciencias cognitivas contemporáneas, permitiendo un diálogo fructífero entre tradición y modernidad en el estudio de la conciencia.

9.1.- Apuntes biográficos

Walter Hilton nació aproximadamente entre 1340 y 1345, posiblemente en el pueblo de Hilton en Huntingdonshire, aunque algunos historiadores sugieren que pudo haber nacido en la misma región que James Grenehalgh, un cartujo del siglo XVI que lo describió como proveniente “de la misma región”. Esta información, aunque tardía, sugiere un origen en Lancashire o sus alrededores⁴⁹.

Existe evidencia de que Hilton asistió a la Universidad de Cambridge entre aproximadamente 1360 y 1382. Su formación académica fue rigurosa y orientada hacia el derecho canónico. La primera referencia documentada sobre él, lo nombra como Walter de Hilton, Bachiller en Derecho Civil (B.C.L.), clérigo de la diócesis de Lincoln, en enero de 1371, cuando se le otorgó la reserva de una canonjía y prebenda de Abergwili, Carmarthen. En 1375, aún como B.C.L., fue registrado como testigo ante el Tribunal Consistorial de Ely, que se reunía en Cambridge, lo que refuerza la hipótesis de que obtuvo su título en esa universidad⁵⁰. El hecho de que Hilton eligiera estudiar derecho canónico es significativo. Esta era una carrera prestigiosa que ofrecía movilidad social y oportunidades en la administración eclesiástica. Su posterior abandono de esta prometedora carrera para buscar la vida contemplativa debe entenderse en el contexto de la profunda crisis espiritual de la época.

A principios de la década de 1380, Hilton experimentó una profunda transformación espiritual. Hilton se apartó del mundo y se convirtió en un solitario, como menciona en su obra más temprana existente, la carta latina

⁴⁹ Fuente. Wikipedia. **Walter Hilton**. Disponible en: <https://en.wikipedia.org/wiki/Walter_Hilton > Acceso: 2 ene. 2026.

⁵⁰ Ibidem.

De Imagine Peccati (Sobre la Imagen del Pecado). Esta decisión de abandonar una prometedor carrera legal para abrazar la vida contemplativa marca un punto crucial en su biografía⁵¹.

Durante este período como ermitaño, Hilton escribió varias obras importantes. No mucho después (quizás en 1384), en su epístola latina de consejo espiritual, *De Utilitate et Prerogativis Religionis* (Sobre la Utilidad y Prerogativas de la Religión), también conocida como Epístola áurea, dirigida a su amigo Adam Horsley, un antiguo oficial del Tesoro que estaba a punto de entrar en la Orden Cartuja, Hilton afirma que él mismo está abierto a la posibilidad de unirse a una comunidad religiosa, pero aún no está seguro de su vocación. Posteriormente, en 1386 Hilton entra como Canónigo Regular Agustino en el Priorato de Thurgarton en Nottinghamshire. Esta transición de la vida solitaria a la comunitaria representó un nuevo capítulo en su desarrollo espiritual.⁵²

Durante los primeros años en Thurgarton, Hilton fue extraordinariamente productivo. Entre 1386 y 1390, Hilton fue probablemente el autor de *Epistola de Leccione, Intencione, Oracione, Meditacione et Aliis* (Carta sobre la Lectura, Intención, Oración y Meditación), de un breve tratado en inglés *Of Angels' Song*, que critica un aspecto de la espiritualidad de Richard Rolle, y de *The Epistle on the Mixed Life*. Esta última obra instruye a un laico devoto sobre la riqueza y la responsabilidad doméstica, aconsejándole no abandonar su vida activa para convertirse en contemplativo, sino mezclar las dos⁵³.

La obra más importante de Hilton, "*The Scale of Perfection*" (La Escala de Perfección), fue compuesta en dos libros distintos. Compuesta entre 1380 y 1396, La Escala de Perfección está dirigida a una mujer que recientemente había tomado sus votos religiosos, y defiende las creencias ortodoxas de Hilton con imágenes sorprendentemente visuales (HILTON, 2000).

Walter Hilton murió en 1396 siendo miembro de la comunidad agustiniana de Thurgarton. Aunque nunca fue canonizado por la Iglesia Católica, Hilton fue honrado con una conmemoración en la Iglesia de

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

Inglaterra el 24 de marzo y en la Iglesia Episcopal Estadounidense el 9 de noviembre, junto con Richard Rolle y Margery Kempe⁵⁴

9.2.- Aportaciones fundamentales:

El estudio de Walter Hilton resulta especialmente fecundo para una investigación sobre la conciencia, su naturaleza y su desarrollo, porque su obra articula de manera rigurosa —y notablemente clara— una teoría experiencial de la vida interior situada en el cruce entre espiritualidad, antropología moral y psicología premoderna. Lejos de una mística extática excepcional, Hilton propone una comprensión gradual, pedagógica y transformadora de la conciencia, accesible a toda persona comprometida con un proceso honesto de conversión interior.

Hilton escribe en la Inglaterra del siglo XIV, un contexto marcado por crisis sociales, eclesiales y culturales profundas. En ese marco, su obra principal, *The Scale of Perfection*, no busca describir experiencias extraordinarias, sino ordenar la vida de la conciencia: cómo el ser humano pasa de una conciencia dispersa, dominada por el yo egocéntrico, a una conciencia unificada, orientada por el amor y la verdad. Esta orientación hace de Hilton un autor clave para comprender la conciencia como proceso, no como estado puntual ni como facultad abstracta.

La concepción de Hilton de la conciencia se fundamenta en la doctrina del *imago Dei*, según la cual el alma humana fue creada a imagen y semejanza de Dios. Para Hilton, la imagen de la Trinidad se refleja en las tres potencias espirituales del alma: Mente, Razón y Voluntad, que reflejan al Padre, Hijo y Espíritu Santo, siguiendo una tradición derivada de San Agustín. Esta estructura trinitaria del alma constituye el fundamento ontológico de la conciencia humana, pero que ha sido deformada por lo que Hilton denomina “la imagen vil del pecado”⁵⁵.

Desde el punto de vista antropológico, Hilton concibe la conciencia como un espacio dinámico de relación entre conocimiento, afectividad y voluntad. La vida interior no se reduce al entendimiento intelectual de Dios, ni tampoco a la emoción religiosa, sino que implica una reconfiguración progresiva del sujeto: la purificación de la intención, el discernimiento de los movimientos

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

interiores y la transformación del amor propio en amor ordenado. En este sentido, la conciencia es para Hilton simultáneamente lugar de autoconocimiento, de juicio moral y de apertura a la alteridad divina.

En su obra magna *The Scale of Perfection* Hilton nos ofrece un auténtico itinerario de conciencia organizando la vida espiritual como un proceso gradual de reorientación del sujeto, donde la conciencia pasa (1) de la dispersión exterior a la interioridad, (2) del juicio reactivo a la humildad discerniente, (3) de la voluntad fragmentada a la caridad unificadora, y (4) de un conocimiento meramente conceptual a una “experiencia” transformante (en su lenguaje: *ghostly feeling* / sentir espiritual). Esta pedagogía, dirigida inicialmente a una mujer religiosa, pretende describir *cómo* se forma una persona interiormente, no solo *qué* debe creer (HILTON, 2000).

Puede decirse que Hilton abre el camino con una tesis decisiva para cualquier teoría de la conciencia: el núcleo de la transformación no es la apariencia externa (hábitos, prácticas, “imagen” pública), sino el “interior” como centro operativo de atención, intención y deseo. Para Hilton, la conciencia madura cuando se “vuelve” reorientando su finalidad y se “forma” se configura establemente en virtudes.

9.2.1. Estructura del itinerario

Hilton presenta *The Scale of Perfection* en dos partes (o libros) y funciona como una escalera no de “estados raros”, sino de profundización de la interioridad: (a) una primera fase de ordenación moral y ascética —donde se aprende a reconocer movimientos internos, resistir automatismos, y unificar el querer— y (b) una fase propiamente contemplativa —donde la conciencia se vuelve más simple, más unificada, y más receptiva a lo que Hilton llama “toques” de gracia. Esta arquitectura general aparece descrita como guía de vida contemplativa en la tradición editorial moderna y académica del texto (HILTON, 2000)

En términos contemporáneos, el paso de una parte a otra puede leerse como transición desde autorregulación (gobierno del deseo y hábitos de atención) hacia integración (coherencia afectivo-volitiva sostenida por una intención unificadora). Por eso Hilton es especialmente útil si se estudia la conciencia no como “facultad” aislada, sino como proceso de configuración del yo (*self-formation*) mediante práctica, examen y discernimiento.

9.2.2.- Primer tramo: conciencia exterior vs. conciencia interior

El “primer peldaño” no es una técnica contemplativa sino una rectificación de la atención: dejar de vivir en la conciencia centrada en lo ajeno (comparación, juicio moralista, curiosidad) para instalarse en una conciencia de sí “delante de Dios”. Hilton advierte del autoengaño de quien se dedica a vigilar defectos ajenos mientras descuida su interior; su objetivo es producir una conciencia menos proyectiva y más veraz. Esta preocupación por la verdad interior (no solo conducta) es uno de los puntos donde la *Scale* se vuelve un tratado de formación de conciencia en sentido fuerte.

9.2.3.- Reforma en “humildad y caridad”

Hilton insiste en que la transformación no se verifica por “sensaciones” espirituales, sino por la consolidación de virtudes que reordenan la conciencia: la humildad (lucidez sobre sí, sin dramatismo ni soberbia) y la caridad (salida de la curvatura egocéntrica). La tradición de transmisión del texto subraya esta fórmula como eje: “*humility and charity*” aparecen como “libreas” o señales del Cristo interior, es decir, como criterio de autenticidad espiritual.

Esto equivale a decir que, para Hilton, la conciencia “crece” cuando disminuye la autojustificación y aumenta la capacidad estable de amar en verdad. La interioridad no es refugio narcisista; es responsabilidad y reforma del deseo.

9.2.4.- Una “fenomenología” moral de la mente

Uno de los aportes más útiles de su Escala de Perfección para un estudio de la conciencia es el modo en que describe la vida interior como un campo de movimientos (pensamientos, afectos, inclinaciones, tentaciones, consuelos) que deben ser reconocidos, probados y ordenados. Esta “fenomenología práctica” —sin lenguaje técnico moderno— es un análisis fino de cómo la atención puede ser capturada, cómo el yo puede engañarse, y cómo se consolidan hábitos de intención. Por eso Hilton puede leerse como un autor de “psicología espiritual” medieval: no especula sobre la mente en abstracto; enseña a ver lo que ocurre por dentro y a responder con libertad.

8.2.5.- El umbral contemplativo

Hilton no separa “vida activa” y “contemplación” como mundos opuestos. Más bien, presenta la acción moral y la práctica de virtudes como disposición para la contemplación: la conciencia se entrena en estabilidad, y así se vuelve capaz de una atención más simple.

Una interpretación clave de esta posición de Hilton es la idea de que la contemplación es una forma de conciencia más unificada y menos posesiva, en la que el sujeto “hace” menos y “recibe” más; no por pasividad psicológica, sino por maduración de la intención y del amor.

9.2.6.- Segundo tramo

La distinción —muy influyente— entre estar “reformado en la fe” y estar “reformado en el sentir” (*reformed in feeling*) permite describir el desarrollo de conciencia con dos registros: (a) el registro cognitivo-volitivo (creo, entiendo, quiero, obedezco, coopero) y (b) el registro afectivo-experencial (mi deseo es realmente transformado; mi amor se simplifica; mi interior “siente” de otro modo). Esta distinción aparece destacada en lecturas críticas y resúmenes especializados del pensamiento de Hilton.

Por tanto, Hilton no desprecia la fe “moral” inicial, pero sostiene que la conciencia no culmina cuando el sujeto “cumple”, sino cuando se produce una reconfiguración más profunda del deseo, de modo que el bien deja de ser solo mandato y se vuelve también connaturalidad (una afinidad interior).

9.2.7.- Afecto, luz y amor

Quando Hilton habla de “*touchings*” (toques, mociones), no busca fijar un catálogo de experiencias, sino ofrecer un criterio: incluso con consuelos espirituales, el sujeto puede no estar “reformado en el sentir”, es decir, puede no haber alcanzado todavía una estabilidad interior plena. En términos de conciencia, esto introduce una cautela metodológica: no confundir experiencias intensas con desarrollo real. Ese principio es una de las razones por las que Hilton resulta especialmente valioso para estudios comparativos (mística/psicología), porque ofrece criterios de verificación ética y antropológica, no solo fenomenológica.

9.2.8.- Por qué este itinerario es una teoría del desarrollo de la conciencia

En conjunto, *The Scale of Perfection* describe una conciencia que madura cuando logra: interioridad verdadera (no apariencia), discernimiento (lectura fina de movimientos), unidad del querer (estabilidad), purificación afectiva (menos auto centralidad), y caridad operativa (verdad en relación). Dicho de forma sintética: Hilton propone una “escalera” donde la conciencia pasa de la reactividad a la libertad, y de la fragmentación a la unificación en el amor.

En síntesis, en *The Scale of Perfection*, Walter Hilton ofrece una de las descripciones más lúcidas del desarrollo de la conciencia en la Edad Media: de la coherencia interior al discernimiento atencional y de este a la integración cognitivo-afectiva que evolucionará hasta una conciencia reformada en fe y, eventualmente, en sentir. *The Scale of Perfection* no es un tratado de experiencias extraordinarias, sino una pedagogía de transformación del sujeto. Por eso su valor para el estudio contemporáneo de la conciencia es excepcional.

Las aportaciones de Walter Hilton a la comprensión de la conciencia constituyen un hito fundamental en la historia del pensamiento cristiano occidental. Su visión de la conciencia como imagen divina deformada que puede ser restaurada a través de un proceso gradual de purificación y contemplación ofrece un marco comprensivo para entender la transformación espiritual. La accesibilidad de su enseñanza, combinada con su profundidad teológica y su arraigo en la experiencia práctica, hace de Hilton una figura imprescindible para comprender el desarrollo histórico de las concepciones sobre la conciencia en el contexto de la mística cristiana medieval.

9.3.- Correlatos contemporáneos

El diálogo entre la obra de Walter Hilton y las teorías contemporáneas de la conciencia no pretende establecer equivalencias directas ni traducir categorías medievales a lenguajes científicos actuales. El objetivo es más sobrio y, a la vez, más fecundo: poner en relación estructuras profundas de comprensión del sujeto humano. Hilton describe la conciencia como un proceso de transformación progresiva que afecta al juicio moral, al mundo afectivo, a la atención y a la unidad interior del yo. Estas dimensiones coinciden notablemente con los ejes centrales de la investigación

contemporánea sobre la conciencia entendida como fenómeno dinámico, encarnado y regulado.

9.3.1.- Conciencia como proceso formativo del sujeto

En *The Scale of Perfection*, Hilton no parte de una conciencia ya constituida que simplemente “se observa”, sino de un sujeto en proceso de configuración. La conciencia no es un espejo pasivo, sino una tarea: algo que se va formando mediante atención, discernimiento, voluntad y afecto. Esta idea converge de manera directa con la crítica contemporánea a la noción de un yo transparente y plenamente accesible a sí mismo.

Aquí el diálogo con Charles Taylor es especialmente fecundo. En *Las fuentes del yo*, Taylor sostiene que el yo moderno se constituye históricamente a través de marcos de sentido y orientaciones valorativas (TAYLOR, 1996). Hilton ofrece, siglos antes, una versión espiritual de esta tesis: la conciencia se forma según aquello que ama y a lo que se orienta. No hay conciencia neutra; hay conciencia configurada por fines. La “escala” no describe estados mentales, sino trayectorias del yo.

9.3.2.- Autoconciencia prerreflexiva

Hilton no invita a una introspección constante ni a un desdoblamiento obsesivo del sujeto sobre sí mismo. Al contrario, insiste en que el exceso de autoobservación puede convertirse en una forma de dispersión y narcisismo espiritual. La conciencia madura, para Hilton, es más simple, menos autocentrada, más unificada.

Esta intuición converge notablemente con la fenomenología de la autoconciencia prerreflexiva desarrollada por Dan Zahavi. Zahavi muestra que la conciencia de sí no es primariamente reflexiva, sino una autoafección implícita en toda experiencia vivida (ZAHAVI, 2020). Hilton describe algo análogo cuando afirma que la conciencia transformada no se “mira” continuamente, sino que habita su orientación interior. La unidad interior no se logra por reflexión añadida, sino por simplicidad de intención.

9.3.3.- Metacognición y regulación atencional

Uno de los puntos de contacto más claros entre Hilton y la filosofía contemporánea de la conciencia es su comprensión de la atención. Hilton describe la mente humana como estructuralmente dispersa y propone una

pedagogía del retorno: reconocer la distracción y volver, sin violencia ni dramatismo, al centro interior.

Hilton, describe con precisión la dispersión mental, la aparición constante de pensamientos automáticos y la dificultad de mantener una intención unificada. La conciencia inicial es reactiva, capturada por estímulos internos y externos; la conciencia madura, en cambio, aprende a reorientarse.

Este planteamiento presenta un claro correlato con los modelos contemporáneos de regulación atencional y metacognición. En psicología cognitiva, la atención se entiende hoy como una capacidad entrenable que permite observar los contenidos mentales sin identificarse con ellos. Hilton propone exactamente este ejercicio, aunque lo formule en clave espiritual: reconocer la distracción, no dramatizarla y volver al centro.

No obstante, la conciencia, para Hilton, no se define por la ausencia de pensamientos, sino por la capacidad de retorno. Este criterio coincide con enfoques actuales que consideran la flexibilidad atencional —y no el control rígido— como indicador de madurez psicológica y conciencia reflexiva.

Este enfoque se articula con modelos actuales de metacognición entendida no como control total, sino como conciencia de segundo orden que permite reorientar la atención. Desde una perspectiva filosófica, esto conecta con la idea de conciencia como capacidad regulativa, no como control omnipotente del flujo mental. Hilton anticipa así una noción de autorregulación atencional compatible con enfoques contemporáneos que subrayan la flexibilidad y no la supresión del pensamiento.

En este punto, Hilton también dialoga implícitamente con la crítica contemporánea a la dispersión atencional formulada por Byung-Chul Han. Mientras Han diagnostica una sociedad de la hiperestimulación que destruye la interioridad (HAN, 2013), Hilton ofrece una antropología de la atención como espacio de resistencia interior, no por retirada del mundo, sino por reordenación de la presencia en él.

9.3.4.- Conciencia y desarrollo moral

En la obra de Hilton, la conciencia moral no se define por la adhesión externa a preceptos, sino por la configuración interior de la voluntad. El crecimiento espiritual consiste en pasar de una obediencia motivada por el temor, la costumbre o el interés, a una orientación estable hacia el bien fundada en la caridad. Este desplazamiento del centro moral —de lo exterior

a lo interior— constituye uno de los aportes más duraderos de Hilton al pensamiento sobre la conciencia.

Este enfoque encuentra un claro correlato estructural en las teorías contemporáneas del desarrollo moral, particularmente en el modelo de Lawrence Kohlberg, donde la madurez moral se describe como el tránsito desde estadios heterónomos a formas más autónomas y reflexivas de juicio (KOHLBERG, 1992). Aunque Hilton no elabora una teoría de estadios cognitivos, sí describe un proceso análogo: la conciencia madura cuando el bien deja de imponerse desde fuera y se convierte en principio interior de acción.

Sin embargo, Hilton va más allá de una concepción puramente racional del desarrollo moral. Para él, la rectitud de la conciencia no depende solo del juicio correcto, sino de la unidad del querer. En este punto, su pensamiento converge con enfoques contemporáneos que subrayan la dimensión motivacional y afectiva de la moralidad. Investigaciones actuales muestran que una conciencia moral auténtica implica coherencia entre valores, deseos y acciones, una idea plenamente presente en Hilton cuando insiste en que el criterio último de la conciencia es la orientación real de la voluntad.

9.3.5.- Afectividad y moral

Uno de los aspectos más modernos del pensamiento de Hilton es su atención a la dimensión afectiva de la conciencia moral. Aunque defiende que la reforma interior puede darse “en fe” sin cambios sensibles, reconoce que la plenitud de la conciencia implica una transformación del deseo, de modo que el bien sea no solo conocido, sino amado.

Este planteamiento dialoga de forma natural con teorías contemporáneas que cuestionan el racionalismo moral clásico. En la psicología moral actual, autores como Jonathan Haidt han defendido que los juicios morales emergen principalmente de intuiciones y disposiciones afectivas, que luego son justificadas racionalmente (HAIDT, 2013). Hilton anticipa esta intuición al afirmar que el conocimiento intelectual del bien no basta para transformar la conciencia si no va acompañado de una reorientación del afecto.

La distinción de Hilton entre reforma “en fe” y reforma “en sentir” resulta aquí especialmente relevante. Permite comprender que una persona puede actuar moralmente de forma recta sin experimentar afinidad afectiva con el bien, y que esta afinidad, cuando se da, representa un grado más profundo de

maduración. Esta visión evita tanto el emotivismo ingenuo como el intelectualismo moral, ofreciendo un modelo equilibrado de conciencia ética.

9.3.6.- Integración cognitivo-afectiva

Hilton insiste en que la conciencia no madura cuando conoce más, sino cuando conoce y ama de manera integrada. Su célebre distinción entre reforma “en fe” y reforma “en sentir” permite comprender la conciencia como un proceso que puede estar rectamente orientado incluso sin transformación afectiva plena, pero cuya culminación es una integración natural con el bien.

Esta visión encuentra un paralelo filosófico muy preciso en las teorías contemporáneas que rechazan la separación tajante entre cognición y afectividad. Autores como Evan Thompson y Francisco Varela han mostrado que la conciencia es siempre encarnada, situada y afectivamente modulada (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1992). Hilton, desde su marco teológico, sostiene lo mismo: el conocimiento que no transforma el deseo permanece incompleto.

Lo decisivo aquí es que Hilton introduce un criterio normativo que a menudo falta en teorías contemporáneas: la integración no se mide por la coherencia interna del sistema, sino por su orientación ética y relacional. La conciencia integrada es aquella que se traduce en humildad y caridad.

Hilton describe la conciencia madura como un estado de integración entre conocimiento y amor. Su esquema de los tres grados de contemplación culmina en una forma de conciencia en la que razón y afecto no se oponen, sino que cooperan. Esta intuición resulta sorprendentemente cercana a modelos contemporáneos de la conciencia que enfatizan la interdependencia entre procesos cognitivos y emocionales.

En este punto, el paralelismo con la neurociencia afectiva de Antonio Damasio es particularmente significativo. Damasio ha mostrado que la toma de decisiones racionales y la conciencia reflexiva dependen de marcadores somáticos y de la integración emoción-cognición. Una razón separada del afecto se vuelve disfuncional (DAMASIO, 2004; 2018). Hilton, desde otro marco conceptual, sostiene algo análogo: un conocimiento que no desemboca en amor permanece incompleto y no transforma verdaderamente la conciencia.

No obstante, Hilton introduce una cautela que sigue siendo actual: la intensidad emocional no equivale a integración. Una conciencia puede

experimentar afectos intensos y, aun así, permanecer fragmentada. La integración auténtica se reconoce por la estabilidad, la humildad y la caridad, no por la exaltación emocional. Esta advertencia resulta especialmente pertinente en contextos contemporáneos donde la autenticidad se confunde con la expresión emocional intensa.

9.3.7.- Voluntad, segundo orden y agencia

La centralidad de la voluntad en Hilton lo aproxima de manera sorprendente a la teoría contemporánea de la agencia y del autogobierno. Para Hilton, examinar la conciencia es examinar la dirección del querer, no solo los contenidos mentales.

Aquí el diálogo con Harry Frankfurt es especialmente iluminador. Frankfurt define la persona como aquel ser capaz de voliciones de segundo orden, es decir, de querer ciertos deseos y no otros (FRANKFURT, 2006). Hilton describe un proceso análogo cuando habla de la purificación de la intención y de la unificación del querer. La conciencia madura no elimina deseos, sino que ordena el deseo.

Ambos coinciden en que la libertad no consiste en ausencia de condicionamientos, sino en identificación reflexiva con una orientación profunda. Hilton añade a esta estructura una dimensión teológica, pero la arquitectura filosófica de la agencia es sorprendentemente cercana.

9.3.8.- Oscuridad, no-saber y tolerancia a la indeterminación

La “oscuridad espiritual” de Hilton puede leerse como una anticipación de lo que hoy se denomina tolerancia a la ambigüedad o capacidad de sostener el no-saber sin colapso del sentido. Hilton describe una conciencia que aprende a vivir sin apoyos sensibles ni certezas inmediatas, sin por ello perder orientación.

Este punto conecta con corrientes contemporáneas que entienden la conciencia madura como capaz de habitar en la indeterminación (ZAHAVI, 2020). En términos filosóficos, Hilton se sitúa más cerca de una conciencia abierta y no posesiva que de un ideal de control cognitivo total. Su propuesta resuena con enfoques actuales que valoran el descentramiento del yo como condición de lucidez.

10.- Vicente Ferrer (1350 – 1419)

«...Por aquí empieza a arder en el alma aquella perfecta caridad que, como fuego, consume toda la escoria de los vicios. Así la caridad ocupa toda el alma, porque ya no hay lugar por donde entre la vanidad. Y todo lo que piensa, lo que habla o lo que obra, todo proviene del dictado de la caridad...»

«...Mientras el hombre se adentra en su pequeñez, considerando su nada, todo otro pensamiento se desvanece como inútil. Así, a medida que rechaza de sí mismo todo lo que había oído, lo que había visto y obrado temporalmente, relegándolo al olvido, comienza a volver en sí mismo y se robustece de manera admirable, y comienza a acercarse a la justicia original y a la pureza celestial. Y así, mientras vuelve sobre sí mismo, se ensancha el ojo de la contemplación y monta en sí mismo la escalera por la cual sube a contemplar el espíritu angélico y el divino...»

“El alma, purificada, se une a Dios por la contemplación”.
Tratados espirituales (2005)

El estudio de Vicente Ferrer resulta especialmente significativo para la historia y la comprensión de la conciencia humana porque su figura se sitúa en un momento de crisis profunda —social, política, religiosa y simbólica— en el que la pregunta por el sentido de la vida, la responsabilidad personal y la coherencia moral se vuelve ineludible. En ese contexto, su predicación no fue un simple ejercicio retórico ni una doctrina abstracta, sino una interpelación directa a la conciencia, entendida como el núcleo donde el ser humano se enfrenta a la verdad de sí mismo y de su vida.

La importancia de Vicente Ferrer para el desarrollo de la conciencia y la espiritualidad radica en que desplaza el eje desde la adhesión exterior a normas o instituciones hacia el despertar interior del sujeto. Su mensaje insiste en que la auténtica transformación espiritual no comienza en los ritos ni en los discursos, sino en una conciencia vigilante, lúcida y responsable, capaz de examinarse, rectificarse y orientarse libremente hacia el bien. En este

sentido, su obra constituye una pedagogía de la conciencia más que una teología sistemática.

Además, Vicente Ferrer articula de forma ejemplar conciencia moral, afectividad y acción, mostrando que la vida espiritual madura no se reduce al conocimiento intelectual, sino que implica una integración profunda entre lo que se comprende, lo que se siente y lo que se hace. Esta visión integral lo convierte en un referente clave para dialogar con enfoques contemporáneos que conciben la conciencia como proceso dinámico, encarnado y éticamente orientado.

Por todo ello, estudiar a Vicente Ferrer no es solo acercarse a un gran predicador medieval, sino a un modelo histórico de conciencia despierta, forjada en medio de la crisis, y orientada a la conversión personal, la responsabilidad social y la coherencia interior. Su legado sigue ofreciendo claves valiosas para comprender cómo se forma, se educa y se transforma la conciencia en contextos de incertidumbre, ayer y hoy.

10.1.- Apuntes biográficos

Vicente Ferrer nació en Valencia en 1350, en una ciudad que era entonces uno de los principales centros urbanos de la Corona de Aragón, con una intensa vida económica, cultural y religiosa. Valencia había crecido rápidamente tras la conquista cristiana y vivía una compleja convivencia entre cristianos viejos, judíos y musulmanes, marcada por tensiones sociales y episodios de violencia periódica. Este entorno urbano, atravesado por la inseguridad existencial provocada por la Peste Negra, las crisis económicas y el miedo al fin de los tiempos, constituye el humus espiritual en el que se forma su sensibilidad religiosa⁵⁶.

Procedente de una familia acomodada y piadosa, recibió una educación esmerada. Muy joven ingresó en la Orden de Predicadores (Dominicos), donde se formó en filosofía aristotélica, teología escolástica y Sagrada Escritura. Estudió en Barcelona, Lérida y Toulouse, centros intelectuales de primer orden, lo que explica su sólida preparación doctrinal y su capacidad

⁵⁶ Fuente: Wikipedia. *Vicente Ferrer (Santo)*. Disponible en: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Vicente_Ferrer_\(santo\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Vicente_Ferrer_(santo))> Acceso: 4 ene. 2026.

retórica posterior. Las fuentes dominicas subrayan que ya en esta etapa destacó como lector y maestro, además de predicador brillante⁵⁷.

Un momento decisivo en su vida fue su traslado a Aviñón, donde se convirtió en confesor y consejero del papa Benedicto XIII (Pedro de Luna) durante el Cisma de Occidente. Esta experiencia le permitió conocer de primera mano la fractura institucional de la Iglesia y el desconcierto espiritual de los fieles, lo que profundizó su convicción de que la verdadera reforma debía comenzar en la conciencia personal y no solo en las estructuras. Tras una grave enfermedad en 1398, que él interpretó como una llamada divina, abandonó la corte pontificia y se consagró por completo a la predicación itinerante⁵⁸.

Desde 1399 hasta su muerte, Vicente Ferrer recorrió incansablemente España, Francia, Italia, Suiza y territorios del Sacro Imperio, predicando en plazas, iglesias y campos abiertos. Su fama fue extraordinaria: las crónicas hablan de multitudes, conversiones masivas y una fuerte impresión emocional en los oyentes. Más allá del tono apocalíptico que a menudo se le atribuye, su predicación respondía a un objetivo claro: despertar conciencias adormecidas y mover a una reforma de vida concreta. Murió en Vannes (Bretaña) en 1419, agotado físicamente por décadas de misión continua, y fue canonizado en 1455.

Vicente Ferrer no escribió una obra sistemática comparable a la de los grandes escolásticos. Su producción pertenece al ámbito de la oralidad predicadora, lo que resulta fundamental para comprender su alcance espiritual y antropológico.

El núcleo de su legado lo constituyen los sermones, conservados en numerosos manuscritos medievales gracias a oyentes que los copiaron o resumieron. Se conservan centenares de ellos, en latín y en lenguas romances, dispersos por bibliotecas europeas. Estos sermones abordan temas recurrentes: el tiempo, la muerte, el juicio, la conversión, la misericordia divina y la responsabilidad moral del individuo. No buscan elaborar doctrina

⁵⁷ Fuente: Orden de los Predicadores —España— *San Vicente Ferrer*. Disponible en: <<https://www.dominicos.org/quienes-somos/grandes-figuras/san-vicente-ferrer/>> Acceso: 4 ene. 2026.

⁵⁸ Fuente: Real Academia de la Historia. Historia Hispánica. **San Vicente Ferrer**. Disponible en: < <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/44804-san-vicente-ferrer> > Acceso: 4 ene. 2026.

nueva, sino provocar una experiencia interior de verdad, apelando directamente a la conciencia del oyente⁵⁹.

Entre los textos atribuidos destaca el llamado *Tratado de la vida espiritual*, una obra breve de carácter ascético y práctico en la que insiste en la pureza de intención, la vigilancia interior y la coherencia entre vida interior y conducta exterior. Aunque su autoría ha sido discutida, el contenido coincide plenamente con el espíritu de su predicación y es ampliamente utilizado por la tradición dominicana⁶⁰.

Se conservan también cartas, dictámenes y consejos espirituales, dirigidos tanto a laicos como a autoridades civiles y eclesiásticas. En ellos se percibe a un Ferrer preocupado por la reforma moral de la sociedad y por la rectitud de la conciencia en el ejercicio del poder, lo que explica su intervención en acontecimientos como el Compromiso de Caspe —1412— (GÓMEZ, 2000).

Desde un punto de vista espiritual, sus obras no deben leerse como textos abstractos, sino como instrumentos de transformación interior. El lenguaje directo, reiterativo y simbólico responde a una estrategia consciente: hacer que el oyente se reconozca a sí mismo, se confronte con su vida y asuma la responsabilidad de cambiar.

La importancia de Vicente Ferrer no reside solo en su fama como predicador, sino en haber sido un gran educador de la conciencia en tiempos de crisis. Su biografía muestra cómo la experiencia histórica —peste, cisma, inseguridad colectiva— se traduce en una espiritualidad centrada en el sujeto responsable. Su obra, fundamentalmente oral, revela una profunda comprensión de los mecanismos del despertar interior, lo que explica que su figura siga siendo relevante tanto para la historia de la espiritualidad como para los estudios contemporáneos sobre conciencia moral y transformación personal.

⁵⁹ Fuente: *Sermons Project*. Disponible en: <<https://www.svfsermons.org/>> Acceso: 4 ene. 2026.

⁶⁰ Ver texto online titulado *St. Vincent Ferrer -- Treatise on the Spiritual Life cc. 1-3*. Disponible en: <<https://www.svfsermons.org/TreatiseCC123.htm>> Acceso: 4 ene. 2026.

10.2.- Aportaciones fundamentales

Vicente Ferrer desarrolló una comprensión sofisticada de la conciencia que integra elementos tomistas con su propia experiencia mística y pastoral. Para él, la conciencia es el núcleo más íntimo del ser humano donde se realiza el encuentro entre lo divino y lo humano.

La aportación de Vicente Ferrer al estudio de la conciencia no se presenta como una teoría explícita, sino como una antropología espiritual práctica, forjada en la predicación, la orientación y el asesoramiento a fieles y la experiencia histórica de la crisis del siglo XIV. Su originalidad reside precisamente en haber convertido la conciencia en el núcleo operativo de la vida espiritual, el lugar donde se decide la verdad de la persona. Básicamente, sus aportaciones relacionadas y vinculadas de algún modo a lo que hoy entendemos por conciencia son las siguientes:

1. **La conciencia como lugar interior de verdad y discernimiento.** Para Vicente Ferrer, la conciencia es el espacio interior donde el ser humano se sitúa ante la verdad de su vida y ante Dios. No es mera autopercepción psicológica ni simple conocimiento moral abstracto, sino un ámbito existencial en el que se juega la autenticidad de la persona. Por eso, su predicación insiste reiteradamente en la necesidad de “entrar dentro de sí”, examinar la propia vida y reconocer con lucidez el propio desorden interior. Este énfasis en la conciencia como lugar de verdad explica la centralidad del examen de conciencia en su espiritualidad. No se trata de un ejercicio obsesivo de culpabilidad, sino de un acto de clarificación interior que permite distinguir entre apariencia y realidad, entre vida exteriormente correcta y vida interiormente recta. En este punto, Vicente Ferrer se sitúa en continuidad con la tradición patristica y monástica, pero con un tono marcadamente popular y existencial⁶¹.
2. **Conciencia despierta frente a conciencia adormecida.** Uno de los ejes más característicos de su pensamiento espiritual es la distinción implícita entre una conciencia despierta y una conciencia adormecida. Para Ferrer, el mayor peligro espiritual no es el error intelectual, sino la insensibilidad moral, la rutina y la indiferencia. De ahí el tono fuerte, a veces dramático, de sus sermones, cuyo objetivo princi-

⁶¹ Fuente: Orden de los Predicadores —España— *San Vicente Ferrer*. Disponible en: <<https://www.dominicos.org/quienes-somos/grandes-figuras/san-vicente-ferrer/>> Acceso: 4 ene. 2026.

pal no es informar, sino despertar. Las imágenes del juicio, del tiempo que se acaba o de la muerte inminente no deben leerse solo en clave apocalíptica, sino como estrategias pedagógicas orientadas a romper la anestesia interior del oyente. En este sentido, su predicación actúa como una auténtica “sacudida de la conciencia”, comparable —en otro registro histórico— a lo que hoy se denomina activación de la atención consciente.

3. **Conciencia dinámica y posibilidad de transformación.** Vicente Ferrer concibe la conciencia como una realidad dinámica, capaz de crecer, endurecerse o transformarse. No existe una conciencia fija o definitivamente determinada. El ser humano puede habituarse al mal hasta dejar de percibirlo como tal, pero también puede reorientar su vida mediante la conversión, entendida como cambio interior de dirección. Esta visión dinámica resulta clave para comprender su espiritualidad: nadie está perdido de manera definitiva, pero nadie está a salvo sin vigilancia interior. La conciencia necesita ser educada, ejercitada y purificada, lo que introduce una dimensión claramente formativa y procesual del desarrollo espiritual⁶².
4. **Integración de razón, afectividad y voluntad.** Otro rasgo fundamental de su aportación es la concepción integrada de la conciencia. Vicente Ferrer no apela solo al entendimiento racional, sino que moviliza los afectos y la voluntad. Sabe que conocer el bien no basta: es necesario amarlo y quererlo. Por eso, sus sermones conmueven, interpelan y exhortan, buscando una respuesta vital completa. Esta integración anticipa, en clave espiritual, enfoques contemporáneos que rechazan una conciencia puramente racional y subrayan el papel constitutivo de la emoción y la motivación en la toma de decisiones morales. En Ferrer, la conciencia madura es aquella en la que verdad, afecto y acción convergen.
5. **El proceso de formación de la conciencia:** Vicente describe un itinerario pedagógico preciso:
 - a) Primero, el *examen de conciencia* como práctica fundamental. No se trata solo de identificar pecados sino de desarrollar una capa-

⁶² Fuente: Real Academia de la Historia. Historia Hispánica. *San Vicente Ferrer*. Disponible en: < <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/44804-san-vicente-ferrer> > Acceso: 4 ene. 2026.

cidad de autoobservación que permita reconocer los movimientos más sutiles del alma.

- b) Segundo, la *purificación* mediante la confesión sacramental y la penitencia. Vicente insiste en que no basta el arrepentimiento interior; se requiere una transformación que involucre también el cuerpo y las relaciones sociales.
 - c) Tercero, la *iluminación* a través de la meditación de las Escrituras y la contemplación de los misterios de la fe. Aquí la conciencia se abre a dimensiones más profundas de la realidad.
 - d) Cuarto, la *unificación* donde la conciencia alcanza una simplicidad y transparencia que permite la unión mística con Dios sin perder la propia identidad.
6. **Dimensión comunitaria de la conciencia:** A diferencia de otros místicos más individualistas, Vicente insiste en que la conciencia personal no puede desarrollarse plenamente sin una dimensión comunitaria. La predicación, para él, es el medio privilegiado para despertar las conciencias dormidas y crear una "conciencia colectiva" orientada hacia el bien común.
7. **Conciencia moral y coherencia de vida.** Para Vicente Ferrer, la autenticidad de la conciencia se verifica necesariamente en la vida concreta. No hay verdadera vida espiritual sin coherencia moral. La conciencia no es un refugio interior desvinculado de la realidad social, sino el principio desde el cual se ordena la conducta cotidiana: relaciones económicas, justicia, reconciliación, cuidado del prójimo. Este énfasis explica su preocupación por los pecados sociales, la corrupción y el abuso de poder, así como su implicación en asuntos públicos cuando estaba en juego el bien común. La conciencia, en su visión, tiene siempre una dimensión personal y social inseparable (GÓMEZ, 2000).
8. **Desarrollo espiritual como proceso de unificación interior.** Finalmente, el desarrollo espiritual, según Vicente Ferrer, puede describirse como un proceso de unificación interior. La conciencia dispersa, dividida entre deseos contradictorios, se va ordenando progresivamente en torno a un principio de verdad y de amor. La conversión no es solo moral, sino también interior y estructural: el sujeto aprende a vivir desde un centro unificado. Esta visión conecta a Vicente Ferrer con una larga tradición mística cristiana, pero con un lenguaje accesi-

ble y orientado a la vida cotidiana. La madurez espiritual no se mide por experiencias extraordinarias, sino por la estabilidad interior, la claridad de conciencia y la coherencia vital.

9. **La conciencia escatológica:** Una aportación original de Vicente es su énfasis en la dimensión escatológica de la conciencia. La conciencia humana está constitutivamente orientada hacia su plenitud futura. Esta orientación no es alienante, sino que intensifica el compromiso presente. Sus famosas predicaciones sobre el fin del mundo buscaban despertar esta dimensión escatológica dormida en sus oyentes.
10. **Psicología de la conversión:** Vicente desarrolló una aguda comprensión psicológica del proceso de conversión. Identificó los mecanismos de resistencia de la conciencia (orgullo, apego, miedo) y elaboró estrategias pedagógicas para superarlos. Su método combinaba la apelación racional con la movilización emocional y la propuesta de acciones concretas.

En síntesis, las aportaciones de Vicente Ferrer al estudio de la conciencia y del desarrollo espiritual pueden sintetizarse como una pedagogía del despertar interior, centrada en la verdad personal, la responsabilidad moral y la transformación progresiva del sujeto. Su pensamiento y su práctica muestran que la conciencia no es solo un objeto de reflexión, sino un camino de crecimiento, especialmente relevante en tiempos de crisis. Por ello, su figura sigue siendo una referencia sólida para el diálogo entre espiritualidad histórica y reflexiones contemporáneas sobre la conciencia humana.

10.3.- Correlatos contemporáneos

Las aportaciones de Vicente Ferrer a la conciencia —formuladas en clave espiritual y pastoral— encuentran hoy un campo fértil de diálogo con múltiples enfoques contemporáneos de la psicología, la filosofía de la mente, la neurociencia afectiva y la ética. Este diálogo no pretende establecer identidades anacrónicas, sino correlatos funcionales y estructurales que permiten comprender la vigencia de su intuición central: la conciencia como proceso dinámico de despertar, integración y responsabilidad.

1. **Conciencia como proceso de atención y “despertar”.** La comprensión que Vicente Ferrer tiene de la conciencia como despertar no es una metáfora ocasional, sino el eje funcional de toda su predicación. En su horizonte espiritual, la conciencia no se define primariamente por contenidos (ideas, creencias), sino por un estado activo de

atención lúcida que permite reconocer la verdad de la propia vida y responder a ella. Esta concepción encuentra hoy correlatos precisos en los modelos contemporáneos que entienden la conciencia como proceso atencional dinámico.

2. **Despertar frente a automatismo: conciencia activa vs. conciencia pasiva.** En los sermones de Vicente Ferrer aparece de manera reiterada la denuncia de una vida vivida “en sueño”, “en costumbre” o “en olvido de sí”. El problema antropológico fundamental no es la ignorancia doctrinal, sino la vida automática, gobernada por hábitos no examinados. Su predicación busca interrumpir ese automatismo mediante una palabra que sacuda y haga presente la urgencia del ahora. Este planteamiento conecta directamente con la distinción contemporánea entre procesamiento automático y procesamiento consciente desarrollada en psicología cognitiva. Daniel Kahneman, por ejemplo, ha mostrado cómo gran parte de la vida mental transcurre en modos automáticos que requieren poca atención, y cómo la conciencia despierta implica un cambio cualitativo en la asignación de recursos atencionales (KAHNEMAN, 2012). En Ferrer, el “despertar” equivale a pasar del vivir arrastrado por la inercia al vivir deliberado, atento y responsable.
3. **Atención como núcleo operativo de la conciencia.** Vicente Ferrer no teoriza la atención, pero sí la práctica pedagógica. Su retórica —repetitiva, enfática, dramática— no busca informar, sino capturar y sostener la atención del oyente, llevándolo a confrontarse consigo mismo. El sermón funciona así, como una tecnología espiritual de la atención, diseñada para sacar al sujeto de la dispersión interior. En la psicología contemporánea, la atención es considerada uno de los componentes centrales de la conciencia. Michael Posner y Mary Rothbart describen la conciencia como inseparable de los sistemas atencionales que permiten seleccionar, mantener y modular la información relevante (POSNER; ROTHBART, 2007). Desde esta perspectiva, la labor de Ferrer puede leerse como un entrenamiento premoderno de la atención consciente, orientado a fines éticos y espirituales.
4. **Despertar y presencia: afinidades con la conciencia plena.** El “estar despierto” en Vicente Ferrer no significa solo anticipar el juicio futuro, sino estar plenamente presente a la propia vida aquí y ahora. La conversión no se pospone; acontece cuando la persona toma conciencia de su situación real. Este énfasis en la presencia enlaza con la noción contemporánea de conciencia plena (mindfulness),

entendida como atención deliberada al momento presente con claridad y discernimiento. Jon Kabat-Zinn define mindfulness como “prestar atención de un modo particular: a propósito, en el momento presente y sin juzgar” (KABAT-ZINN, 2007). Aunque el marco espiritual sea distinto, la función antropológica es comparable: pasar de una conciencia dispersa y reactiva a una conciencia despierta y presente. En Ferrer, esta presencia no es neutral, sino orientada a la verdad moral; en mindfulness, suele presentarse de forma no normativa. Aun así, ambos coinciden en identificar la atención como condición de posibilidad de cualquier transformación interior.

5. **El sobresalto como activación de la conciencia.** Un rasgo característico de Vicente Ferrer es el uso deliberado del sobresalto: imágenes del juicio, de la muerte o del tiempo que se acaba. Leídas superficialmente, estas imágenes pueden parecer meramente apocalípticas; sin embargo, desde una perspectiva funcional, actúan como disruptores atencionales. La neurociencia cognitiva ha mostrado que los estímulos emocionalmente relevantes incrementan la activación atencional y facilitan la toma de conciencia de la situación (PHELPS, 2006). Ferrer, con un conocimiento empírico de la psique humana, utiliza el impacto emocional para romper la habituación y devolver al sujeto a un estado de alerta consciente.
6. **Vigilancia interior y autorregulación consciente.** El “velad” evangélico, central en la espiritualidad de Ferrer, implica una vigilancia sostenida de la conciencia. No se trata de un instante puntual de lucidez, sino de mantener despierta la atención a lo largo del tiempo. Este planteamiento encuentra un correlato claro en los modelos contemporáneos de autorregulación, que describen la conciencia como capacidad de monitorear y corregir el propio comportamiento. En psicología, la autorregulación consciente se vincula a funciones ejecutivas como la atención sostenida y el control inhibitorio (BAUMEISTER; VOHS; 2007)⁶³. Vicente Ferrer insiste en que la conversión debe sostenerse mediante prácticas continuas de vigilancia interior, lo que equivale a una conciencia entrenada, no meramente ocasional.
7. **Despertar de la conciencia y transformación del sujeto.** Finalmente, el despertar de la conciencia en Ferrer no es solo cognitivo,

⁶³ Un excelente resumen de esta obra sobre el concepto de autoregulación se encuentra en: <<https://positivepsychology.com/self-regulation/>> Acceso: 4 ene. 2026.

sino existencial. Despertar implica darse cuenta de quién se es, cómo se vive y hacia dónde se orienta la propia vida. Esta comprensión enlaza con enfoques contemporáneos que entienden la conciencia como proceso transformador del yo, no solo como percepción. Desde la fenomenología, se subraya que la conciencia despierta modifica la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo (ZAHAVI, 2020). En términos de Vicente Ferrer, el despertar inaugura una vida nueva porque reorganiza el centro interior desde el cual se actúa. En el mismo sentido y desde el desarrollo personal y de la conciencia, la aportación de Ferrer tiene un claro paralelismo con la obra de Anthony de Mello (1931-1987)⁶⁴. De Mello expresa la misma intuición en lenguaje psicológico y sapiencial: despertar es darse cuenta, liberarse de condicionamientos y reaccionar con libertad interior. La espiritualidad comienza cuando la persona ve la realidad tal como es, sin autoengaño (DE MELLO, 2010). Pese a sus diferencias de marco —teológico en Ferrer, interreligioso y psicológico en De Mello—, ambos coinciden en lo esencial: sin atención no hay conciencia, y sin conciencia despierta no hay transformación espiritual auténtica. Uno de los ejes fundamentales de la predicación de Vicente Ferrer es la oposición entre conciencia despierta y conciencia adormecida. Su insistencia en “velar”, “despertar” y “no vivir distraídos” encuentra un claro correlato en los modelos contemporáneos que definen la conciencia como un proceso atencional más que como un mero estado pasivo.

8. **Examen de conciencia y metacognición.** El examen de conciencia, central en la espiritualidad de Vicente Ferrer, puede ponerse en diálogo con el concepto contemporáneo de metacognición, entendido como la capacidad de observar, evaluar y regular los propios procesos mentales. En psicología y filosofía de la mente, la metacognición se define como “pensar sobre el propio pensamiento” y se considera un componente clave de la conciencia reflexiva (FLAVELL, 1979). Vicente Ferrer no emplea este lenguaje, pero su insistencia en mirarse interiormente, reconocer intenciones, hábitos y autoengaños cumple una función análoga: hacer explícito lo implícito y permitir una reorientación consciente de la vida. Desde

⁶⁴ Anthony de Mello (1931-1987) fue un Jesuita indio, psicoterapeuta y maestro espiritual, formado en filosofía, teología y psicología. Integró la espiritualidad cristiana con la sabiduría oriental (especialmente budista) y la psicología humanista. Su aportación central es una pedagogía del “despertar” de la conciencia: vivir atentos (*awareness*), salir del automatismo psicológico y acceder a la libertad interior. Difundió estas ideas mediante relatos breves y enseñanzas prácticas en obras muy influyentes en español como *La oración de la rana*, *Sadhana* y *Despierta*.

esta perspectiva, Ferrer puede ser leído como un educador premoderno de la metacognición moral, orientada no al rendimiento cognitivo, sino a la verdad existencial y ética del sujeto.

9. **Conciencia dinámica y modelos de desarrollo moral.** Vicente Ferrer concibe la conciencia como una realidad dinámica, educable y transformable. Nadie posee una conciencia plenamente formada de una vez por todas; esta puede endurecerse, refinarse o despertar progresivamente. Este planteamiento encuentra claros paralelos con los modelos contemporáneos del desarrollo moral. En el ámbito de la psicología moral, Lawrence Kohlberg describió el desarrollo de la conciencia moral como un proceso estructurado por etapas, en el que el sujeto pasa de una moral heterónoma a una moral autónoma. Aunque el marco teórico es distinto, la idea de crecimiento progresivo y responsabilidad personal conecta con la pedagogía moral implícita en Ferrer. Más recientemente, enfoques narrativos y constructivistas —como los de Dan P. McAdams— subrayan que la conciencia moral se construye a lo largo del tiempo mediante la integración de experiencias, decisiones y relatos personales (MCADAMS, 2006). La conversión, en Ferrer, puede interpretarse precisamente como un punto de reconfiguración narrativa del yo, en el que la persona reorganiza el sentido de su vida.
10. **Integración de razón, emoción y voluntad: neurociencia afectiva.** Uno de los rasgos más actuales de la antropología espiritual de Vicente Ferrer es su comprensión integrada de la conciencia. Él sabe que no basta con comprender intelectualmente el bien: es necesario sentirlo y quererlo. Esta intuición coincide de manera notable con los resultados de la neurociencia afectiva contemporánea. Autores como Antonio Damasio han mostrado que la toma de decisiones conscientes y morales depende de la interacción entre procesos cognitivos y emocionales, y que una razón desligada del afecto resulta disfuncional (DAMASIO, 2004; 2005; 3018). Ferrer, desde otro lenguaje, actúa exactamente sobre este punto: conmueve los afectos para movilizar la voluntad y orientar la razón hacia la acción. Así, su predicación puede entenderse como una activación integral de la conciencia, no fragmentada, donde emoción, juicio y decisión se alinean.
11. **Conciencia moral, responsabilidad y dimensión social.** Vicente Ferrer insiste en que la conciencia auténtica se verifica en la coherencia de vida y en la responsabilidad social. Esta visión encuentra un correlato claro en las teorías contemporáneas que entienden la

conciencia moral como una capacidad relacional, orientada al otro. En filosofía moral y psicología social, autores como Jonathan Haidt han subrayado que la conciencia moral no es solo un cálculo racional, sino una respuesta intuitiva y socialmente situada (HAIDT, 2012). Aunque Ferrer opera en un marco teológico, comparte la convicción de que la conciencia se forma y se expresa en el tejido de las relaciones sociales, económicas y políticas.

12. **Unificación interior y teorías contemporáneas del Self.** Finalmente, el desarrollo espiritual descrito por Vicente Ferrer como unificación interior encuentra paralelos en las teorías contemporáneas del self que conciben la conciencia madura como integrada, coherente y capaz de habitar la complejidad sin fragmentarse. Desde la fenomenología y la psicología humanista, se habla de integración del yo como condición de salud psíquica y madurez (por ejemplo, en Carl Rogers o en la fenomenología de la experiencia vivida). La conciencia unificada de Ferrer no es ausencia de conflicto, sino capacidad de orientación estable, una idea sorprendentemente cercana a estos enfoques.

Las aportaciones de Vicente Ferrer a la conciencia dialogan de forma fecunda con los modelos contemporáneos cuando se leen en clave funcional y no literal. Su énfasis en el despertar atencional, la reflexión interior, la integración afectiva, el desarrollo progresivo y la responsabilidad social anticipa —desde un lenguaje espiritual— intuiciones que hoy se expresan en términos de atención, metacognición, desarrollo moral, neurociencia afectiva e integración del self.

Este diálogo confirma que la obra de Vicente Ferrer no pertenece solo a la historia de la espiritualidad medieval, sino que ofrece categorías vivas para pensar la conciencia humana en contextos de crisis, transformación y búsqueda de sentido también en el mundo contemporáneo.

Referencias

ALIGHIERI, Dante. *La divina comedia*. Trad. Ángel Crespo. Barcelona: Seix Barral, 1973.

ALIGHIERI, Dante. *Vida nueva*. Trad. Carlos Alvar. Madrid: Alianza, 1999.

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris: Seuil, 2000.

BARA BANCEL, Silvia. El pensamiento del maestro Eckhart: ¿Discípulo de santo Tomás? *Teología y Vida*, Santiago de Chile, vol. 63, n.º 1, 2022, p. 81-106.

BARAÑSKI, Zygmunt G.; PERTILE, Lino (eds.). *The Cambridge companion to Dante*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998.

BAUDOIN, Magela. Francesco Petrarca y el legado de una ética escritural para la Modernidad. *Rev. Aportes de la Comunicación* N.º.36 Santa Cruz de la Sierra jun. 2024. Disponible en: <[Francesco Petrarca y el legado de una ética escritural para la Modernidad](#)> Acceso: 6 dic. 2025.

BAUMEISTER, R. F.; VOHS, K. D. (Eds.). *Handbook of self-regulation: Research, theory, and applications*. New York, NY: The Guilford Press, 2007.

BECK, Don E.; COWAN, Christopher C. *Spiral Dynamics: Mastering Values, Leadership and Change*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

BOCCACCIO, Giovanni. *Trattatello en alabanza de Dante*. In: —. *Vida de Dante*. Trad. Carlos Alvar. Madrid: Alianza, 1993.

BOEHNER, Philotheus; GÁL, Gedeon; BROWN, Stephen (eds.). *Opera theologica*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1980.

BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.

- BOWLBY, John. *Apego y pérdida. Vol. 3: La pérdida: tristeza y depresión*. Barcelona: Paidós, 1983.
- BRITTON, James et al. *The Development of Writing Abilities (11-18)*. Londres: Macmillan, 1975.
- BRUNER, Jerome. Vygotsky: a historical and conceptual perspective. In: WERTSCH, James V. (ed.). *Culture, communication and cognition: Vygotskian perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 21-34.
- BRUNI, Leonardo. *Vida de Dante*. En: BOCCACCIO, Giovanni. *Vida de Dante*. Trad. Carlos Alvar. Madrid: Alianza, 1993.
- BURCKHARDT, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia (1860)*. Madrid: Akal, 2023.
- CAPUTO, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.
- CARTWRIGHT, Mark. La Guerra de los Cien Años. *World History Encyclopedia*, 2021. Disponible en: <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-18721/la-guerra-de-los-cien-anos/> > Acceso: 30 dic. 2025.
- CASTELLANOS, Nazareth. *El espejo del cerebro*. Madrid: La Huerta Grande, 2021.
- CHALMERS, David. *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CHALMERS, David. Enfrentando el problema de la conciencia. *Journal of Consciousness*. Nº 2. 1995. Universidad de California.
- CIRLOT, Victoria. *Figuras del destino: mitos y símbolos de la Europa medieval*. Madrid: Siruela, 2005.
- COLLEDGE, Edmund (ed.). *The medieval mystics of England*. New York: Charles Scribner's Sons, 1961.
- COLLEDGE, Edmund; MCGINN, Bernard (eds.). *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. New York: Paulist Press, 1981.

- COMBS, Allan. *Consciousness explained better: towards an integral understanding of the multifaceted nature of consciousness*. St. Paul: Paragon House, 2009.
- COZOLINO, Louis. *The neuroscience of human relationships: attachment and the developing social brain*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. *Fluir (Flow)*. Una psicología de la felicidad. Barcelona: Kairós, 1997.
- 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*. Traducción de Ferran Meler Ortí. Barcelona: Destino, 2010.
- DAVIDSON, Richard J.; BEGLEY, Sharon. *El perfil emocional de tu cerebro*. Barcelona: Destino, 2012.
- DAVIDSON, Richard J.; LUTZ, Antoine. Buddha's brain: neuroplasticity and meditation. *IEEE Signal Processing Magazine*, v. 25, n. 1, p. 176–174, 2008.
- DE LIBERA, Alain. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Tradução de Manuel Serrat Crespo. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1999.
- DE MELLO, Anthony. *Autoliberación interior*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- DE MELLO, Anthony. *Despierta*. Peligros y posibilidades de la realidad. Móstoles (Madrid): Gaia, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- DUPRÉ, Louis. The mystical theology of Ruusbroec. *Louvain Studies*, Louvain, v. 9, n. 4, p. 290–310, 1984.
- ECKHART, Maestro. *Obras alemanas. Tratados y Sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983.

- ECKHART, Meister. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega. Madrid: Siruela, 2001.
- ECKHART, Meister. *Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013. Edición digital.
- ERIKSON, Erik H. *Identidad: juventud y crisis*. Madrid: Taurus, 1980.
- FARB, Norman A. S.; SEGAL, Zindel V.; MAYBERG, Helen; BEAN, Jim; MCKEON, Deborah; FATIMA, Zainab; ANDERSON, Adam K. Attending to the present: mindfulness meditation reveals distinct neural modes of self-reference. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, v. 2, n. 4, p. 313–322, 2007.
- FERRER MONCHO, Vicente. *El encuentro con la realidad: las respuestas a las preguntas del ser humano sobre el sentido de la vida*. Barcelona: Planeta, 2003.
- FERRER, Vicente, Santo. *Tratados espirituales de San Vicente Ferrer: De la vida espiritual; Sobre las tentaciones de la fe; De la vida de Cristo en la misa*. Madrid: EDIBESA, 2005.
- 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.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- FOWLER, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- FOX, Matthew. *Meister Eckhart: A Mystic-Warrior for Our Times*. Novato: New World Library, 2014.
- FRANKFURT, Harry G. *La importancia de lo que nos preocupa*. Madrid: Katz, 2006.
- FRANKL, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. 12. ed. Barcelona: Herder, 1991.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1975.
- FREUD, Anna. *El yo y los mecanismos de defensa*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- FRISTON, Karl. The free-energy principle: a unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, London, v. 11, n. 2, p. 127–138, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- GEBSER, Jean. *Origen y presente*. 2. ed. Traducción de José Rafael Hernández Arias. Vilaür (Girona): Atalanta, 2024.
- GILLIGAN, Carol *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013. Serie: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, nº 30. Disponible en: <[6964_etica_del_cuidado_2013.pdf](#)> Acceso: 3 ene. 2026.
- GOFF, Philip. *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- GOLEMAN, Daniel. *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 1996.
- GOLEMAN, Daniel. *La práctica de la inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 1999.
- GOLEMAN, Daniel; DAVIDSON, Richard. *Los beneficios de la meditación. La ciencia demuestra como la meditación cambia la mente, el cerebro y el cuerpo*. Kairós: Barcelona, 2017.
- GÓMEZ B., José V. *Figura y predicación del “Para Vicent Ferrer”*. Conferencia pronunciada en el día 7 de abril de 2000 en la Casa de Valencia en Madrid. Disponible en: <[figura-y-predicacion-del-pare-vicent-ferrer.pdf](#)> Acceso: 4 ene. 2026.
- GROF, Stanislav. *Más allá del cerebro: nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós, 1994b.

- GROF, Stanislav. *La mente holotrópica: los niveles de la conciencia humana*. Barcelona: Kairós, 1994a.
- GROF, Stanislav. *La psicología del futuro*. Lecciones de la investigación moderna sobre la conciencia. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2003.
- HAAS, Alois M. “Maestro Eckhart”. En: DINZELBACHER, Peter (dir.). *Diccionario de la mística*. Barcelona: Herder, 2000, p. 338-344.
- HAAS, Alois M. *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. Freiburg (Suiza): Universitätsverlag, 1979.
- HAAS, Alois Maria. *Nim din selbes war: Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1992.
- HAI DT, Jonathan. *La mente de los justos*. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata. Barcelona: Deusto, 2013.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.
- HANSON, Rick; MENDIUS, Richard. *El cerebro de Buda*. La neurociencia de la felicidad, el amor y la sabiduría. Santander: Milrazones, 2007.
- HART, Tobin. Opening the contemplative mind in the classroom. *Journal of Transformative Education*, Thousand Oaks, CA, v. 2, n. 1, p. 28–46, 2004.
- HAY, Denis. *Europa en los siglos XIV y XV*. Madrid: Aguilar, 1980.
- HENRY, Michel. *Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- HENRY, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- HENRY, Michel. *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- HILTON, Walter. *The Scale of Perfection*. Editado por Thomas H. Bestul. Kalamazoo. Michigan: Medieval Institute Publications, 2000.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry d'. *Sistema de la naturaleza*. Traducción y epílogo de José Manuel Bermudo et al. Pamplona: Laetoli, 2008.

HÖLZEL, Britta K.; CARMODY, James; VANGEL, Mark; CONGLETON, Christina; YERRAMSETTI, Sita M.; GARD, Tim; LAZAR, Sara W. Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, v. 191, n. 1, p. 36–43, 2011.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de cultura Económica, 1993.

IRADIEL, Paulino. La crisis bajomedieval. Un tiempo de conflictos. *Semana de Estudios Medievales*. Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003. Dialnet. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/978615.pdf>> Acceso: 30 dic. 2025.

JÄGER, Willigis. *En busca de la verdad: Caminos – esperanzas – soluciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

JÄGER, Willigis. *En busca de la verdad: experiencias en la frontera entre el Oriente y el Occidente*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana*. Madrid: Alianza, 2002.

JULIANA DE NORWICH. *Libro de visiones y revelaciones*. Madrid: Trotta, 2002.

KABAT-ZINN, John. *Vivir con plenitud las crisis: Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para enfrentarnos al estrés, el dolor y la enfermedad*. Barcelona: Kairós, 2016.

KABAT-ZINN, John. *La práctica de la atención plena*. Barcelona: Kairós, 2007.

KABAT-ZINN, John. *La psicología de la consciencia*. Barcelona: Salvat, 2018.

KAHNEMAN, Daniel. *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate, 2012.

KANE, Robert. *The significance of free will*. New York: Oxford University Press, 1996.

KAPLAN, Rachel; KAPLAN, Stephen. *The experience of nature: a psychological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- KEGAN, Robert. *In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- KEGAN, Robert. *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- KIRKPATRICK, Lee A. *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford Press, 2005.
- KOHLBERG, Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.
- KOLB, David A. *Experiential learning: experience as the source of learning and development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1984.
- KRISTELLER, Paul O. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- LANGER, Otto. *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie: zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*. München: Artemis Verlag, 1987.
- LARNER, John. *Culture and society in Italy 1290–1420*. London: B. T. Batsford, 1971.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Aprendizaje situado: participación periférica legítima*. Traducción de Marta Pardo. Barcelona: Morata, 2003.
- LECLERCQ, Jean; VANDENBROUCKE, François; BOUYER, Louis. *La spiritualité du Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor Distribuciones, 1991.
- LIBET, Benjamin. *Mind time: the temporal factor in consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- 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.

MARCIA, James E. Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 3, n. 5, p. 551-558, 1966.

MASLOW, Abraham H. *El hombre autorrealizado: Hacia una psicología del ser*. Barcelona: Kairós, 2003.

MASLOW, Abraham H. *Religiones, valores y experiencias cumbre*. Barcelona: Ediciones La Llave, 2013.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate, 1996.

MATURANA, Humberto. *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Providencia (Chile): J.C. Sáez, 2003.

MCADAMS, Dan P.; JOSSELSO, Ruthellen; LIEBLICH, Amia (eds.). *Identity and Story: Creating Self in Narrative*. Washington, DC: American Psychological Association, 2006.

MCGINN, Bernard. *El florecimiento de la mística. Hombres y mujeres de nueva espiritualidad (1200-1350)*. Madrid: Trotta, 2006.

MCGINN, Bernard. *The harvest of mysticism in medieval Germany (1300–1500)*. New York: Crossroad Publishing Company, 1994. (The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, v. 4).

MCGINN, Bernard. *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*. New York: Crossroad Publishing Company, 2001.

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 reimpresiones), 1991–2017.

METZINGER, Tomas. *El túnel del yo: ciencia de la mente y mito del sujeto*. Madrid: Enclave de Libros, 2018.

MEZIROW, Jack. *Dimensiones transformadoras del aprendizaje adulto*. Barcelona: Paidós, 2000.

MILANI, Giuliano. *L'esclusione dal comune: conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2011.

MOMMAERS, Paul. *The land within: the process of possessing and being possessed by God according to the mystic Jan Ruusbroec*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1984.

MORAES, Maria C. *Educar na biologia do amor e da solidariedade*. Petrópolis: Vozes, 2010.

MORAES, Maria C. *Paradigma Educacional Ecosistêmico – Por uma nova ecologia da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Wak, 2021.

MORIN, Edgar. *El método VI: ética*. Madrid: Cátedra, 2006.

MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1994.

MORIN, Edgar. *La mente bien ordenada: repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral, 2000

MORIN, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Traducción de Mercedes Vallejo-Gómez. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, Durham, NC, v. 83, n. 4, p. 435–450, oct. 1974.

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 transdisciplinariedad. Manifiesto*. Hermosillo: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 1996.

NODDINGS, Nel. *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press, 1984.

NOLEN-HOEKSEMA, Susan. Responses to depression and their effects on the duration of depressive episodes. *Journal of Abnormal Psychology*, v. 100, n. 4, p. 569-582, 1991.

OCKHAM, Guillermo de. *Summa de lógica. Primera parte*. Trad. Cipriano Sevillano Martín. Madrid: Edición Personal, 2010.

OCKHAM, William of. *Opera philosophica et theologica*. Ed. Philotheus Boehner; Gedeon Gál; Stephen F. Brown. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1967-1988. 17 v.

OCKHAM, William of. *Quodlibeta septem*. En: BOEHNER, Philotheus; GÁL, Gedeon; BROWN, Stephen F. (eds.). *Opera theologica*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1980.

OZMENT, Steven E. *Homo spiritualis: a comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1997.

PALMER, Parker J. *The Courage to Teach: Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.

PANIKKAR, Raimon. *La experiencia de Dios*. Madrid: PPC, 1994.

PANIKKAR, Raimon. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 1997.

PANIKKAR, Raimon. *La Trinidad y la experiencia religiosa del hombre*. Barcelona: Obelisco, 1993.

PANKSEPP, Jaak. *Affective neuroscience: the foundations of human and animal emotions*. New York: Oxford University Press, 1998.

PARKES, Colin Murray. *El duelo: estudios sobre la pérdida en la vida adulta*. Barcelona: Paidós, 1998.

PENNEBAKER, James W. *Opening up: the healing power of expressing emotions*. New York: Guilford Press, 1997.

PENNEBAKER, James W.; SMYTH, Joshua M. *Opening up by writing it down: how expressive writing improves health and eases emotional pain*. 3. ed. New York: Guilford Press, 2016.

- PEREBOOM, Derk. *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PETRARCA, Francesco. *Cancionero*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- PETRARCA, Francesco. *Cartas familiares*. Madrid: Alianza, 2003.
- PETRARCA, Francesco. La ascensión al Mont Ventoux. En: PETRARCA, Francesco. *Cartas familiares*. Madrid: Alianza, 2003.
- PETRARCA, Francesco. *La vida solitaria*. Traducción de Jesús Cotta Lobato. Madrid: Cypress Asociación Cultural, 2021.
- PETRARCA, Francesco. *Mi secreto; Epístolas (selección)*. Edición de Rossend Arqués Corominas. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.
- PETRARCA, Francesco. *Secretum*. Madrid: Alianza Editorial, 2022.
- PETROCCHI, Giorgio. *Vita di Dante*. Roma-Bari: Laterza, 1983.
- PHELPS, Elizabeth A. *Emotion and Cognition: Insights From Studies Of The Human Amygdala*. New York: Annual Reviews Psychol, 2006. Disponible en: <[\(99+\) EMOTION AND COGNITION: Insights from Studies of the Human Amygdala](#)> Acceso: 4 ene. 2026.
- POSNER, Michael I.; ROTHBART, Mary K. *Educating the Human Brain*. Washington, DC: American Psychological Association, 2007.
- POURRAT, Pierre. *La spiritualité chrétienne*. Tome II: Le Moyen Âge. Paris: Lecoffre, 1947-1951.
- REID, Thomas. *Essays on the active powers of man*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2010.
- RICO, Francisco. *Petrarca poeta, pensador, personaje*. Barcelona: Arpa, 2024.
- RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. 3 vols. Madrid: Siglo XXI, 1987-1996.
- RINALDI, Carla. *In dialogue with Reggio Emilia: listening, researching and learning*. London: Routledge, 2006.

- ROBLES SIERRA, Adolfo (ed.). *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1996.
- ROGERS, Carl R. *El proceso de convertirse en persona*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Barcelona: Paidós, 1981.
- RUH, Kurt. *Historia de la mística occidental*. Vol. III: La mística del siglo XIV. Traducción de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Siruela, 1996.
- RUUSBROEC, Jan van. *Bodas del alma; La piedra brillante*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- RUUSBROEC, Jan van. *Obras escogidas de Jan van Ruusbroec*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- SALOVEY, Peter; MAYER, John D. Emotional intelligence. *Imagination, Cognition and Personality*, Amityville, v. 9, n. 3, p. 185-211, 1990.
- SANTAGATA, Marco. *Dante: il romanzo della sua vita*. Milano: Mondadori, 2012.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- SEUSE, Heinrich (Beato Enrique Suso). *El Libro de la Sabiduría Eterna*. Traducción del cuerpo de traductores de la editorial. Buenos Aires: Hastinapura, 1982.
- SEUSE, Heinrich. *Horologium sapientiae*. Edição crítica de Pius Künzle. Freiburg (Suiza): Universitätsverlag Freiburg, 1977.
- SEUSE, Heinrich. *Vida*. Traducción de Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2013.
- SIEGEL, Daniel J. *Mindsight: la nueva ciencia de la transformación personal*. Traducción de Isabel Ferrer Marrades. Barcelona: Ediciones B, 2011.
- SIEGEL, Daniel J. *The mindful brain: reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company, 2007.
- SINGLETON, Charles S. *Dante studies. v. 1: Commedia: elements of structure*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1954.

- SUSO, Henry. *The Exemplar, with Two German Sermons*. Tradução de Frank Tobin. New York: Paulist Press, 1989.
- SUSO, Henry. *Wisdom's Watch upon the Hours (Horologium Sapientiae)*. Tradução de Edmund Colledge. Washington: Catholic University of America Press, 2019.
- SUTICH, Anthony J.; VICH, Miles A. (orgs.). *Readings in Humanistic Psychology*. New York: Free Press, 1969.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Mysticism: Christian and Buddhist*. New York: Dover Publications, 2002.
- TAULER, Johannes. *Die Predigten Taulers*. Hrsg. von Ferdinand Vetter. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1910. Reimp.: Dublin; Zürich: Weidmann, 1968.
- TAULER, Johannes. *Predigten*. Vollständige Ausgabe. Hrsg. von Georg Hofmann; Einleitung von Alois Maria Haas. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1979.
- TAULER, Johannes. *Sermones*. Trad. José María Coll. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984
- TAULER, Johannes. *Sermons*. Trans. Maria Shraday; introd. Joseph Schmidt. New York: Paulist Press, 1985. (Classics of Western Spirituality).
- TAYLOR, Charles. *Las fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós, 1996.
- TEASDALE, John D.; SEGAL, Zindel V.; WILLIAMS, J. Mark G.; RIDGEWAY, Victoria A.; SOULSBY, John M.; LAU, Mark A. Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: empirical evidence. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, v. 70, n. 2, p. 275-287, 2002.
- TEDESCHI, Richard G.; CALHOUN, Lawrence G. Posttraumatic growth: conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, v. 15, n. 1, p. 1-18, 2004.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1965.

- TOBIN, Frank. *Meister Eckhart: thought and language*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.
- TRUSEN, Winfried. *Der Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1988.
- VALDEÓN, Julio. El impacto de la Peste Negra. *Cuadernos de Historia* 16, 1985. Disponible en: < https://kupdf.net/download/cuadernos-historia-16-17-aa-vv-la-peste-negra-35883-r11-3_642d77e9e2b6f57728c88b8e_pdf > Acceso: 30 dic. 2025.
- VAN INWAGEN, Peter. *An essay on free will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- VAN MANEN, Max. *El tacto en la enseñanza: el significado de la sensibilidad pedagógica*. Barcelona: Paidós, 1998.
- VANNESTE, Albert. Nature et grâce dans la théologie de Ruusbroec. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, v. 38, p. 669–726, 1962.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *De cuerpo presente*. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Barcelona: Gedisa, 1992.
- VÁZQUEZ, Carmelo; HERVÁS, Gonzalo (eds.). *Psicología positiva aplicada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- VEGA, Amador. *La llama del desierto: Ejercicios espirituales en la mística renana*. Barcelona: Herder, 2006.
- VEGA, Amador. *Tentativas sobre el vacío: ensayos de estética y religión*. Barcelona: Fragmenta, 2022.
- VEGA, Amador. *Tres poetas del exceso: la hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- VYGOTSKI, Lev S. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica, 1979.
- WACKERNAGEL, Wolfgang. *Ymagine denudari: Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: J. Vrin, 1991.
- 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. *Espiritualidad integral*. El nuevo papel de la religión en el mundo actual. Barcelona: Kairós, 2007.
- WILBER, Ken. *Psicología integral: conciencia, espíritu, psicología, terapia*. Traducción de David González Raga. Barcelona: Kairós, 1994.
- WILBER, Ken. *Sexo, ecología y espiritualidad: el alma de la evolución*. Barcelona: Kairós, 2001.
- WILBER, Ken. *Una teoría de todo: una visión integral de la ciencia, la política, el mundo de los negocios y la espiritualidad*. Barcelona: Kairós, 2001.
- WILLIAMS, Mark; PENMAN, Danny. *Mindfulness: una guía práctica para encontrar la paz en un mundo frenético*. Barcelona: Paidós, 2012.
- WINNICOTT, Donald W. *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Barcelona: Laia, 1981.
- ZAHAVI, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020.
- ZAJONC, Arthur. *Meditation as Contemplative Inquiry: When Knowing Becomes Love*. Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 2009.
- ZENNER, Charlotte; HERRNLEBEN-KURZ, Solveig; WALACH, Harald. Mindfulness-based interventions in schools: a systematic review and meta-analysis. *Frontiers in Psychology*, v. 5, art. 603, 2014.



Krisis

Un sitio para la
Educación y el
Desarrollo de la Conciencia
CAMAS (Sevilla) -España-