

La fenomenología y el diálogo entre fe y razón. Entrevista a Mariano Crespo

Roberto Casales García
UPAEP, Universidad-CONCYTEP
roberto.casales@upaep.mx
<https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

Rubén Sánchez Muñoz
UPAEP, Universidad-CONCYTEP
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>

Introducción

En el marco de las IV Jornadas de Persona y Trascendencia, celebradas en la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla los días 25 y 26 de abril de 2024, nos propusimos dialogar con el Dr. Mariano Crespo, uno de sus participantes especiales, acerca del sentido y la trascendencia de la persona humana. Él es Catedrático de Teoría del Conocimiento en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y ha sido profesor de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein y en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Dirige el Máster en Cristianismo y Cultura Contemporánea que la Universidad de Navarra ofrece en su campus en Madrid desde Septiembre de 2022. Ha sido *Visiting Scholar* en el Phenomenology Research Center de la Southern Illinois University at Carbondale (USA) (2016) y en el Center for Subjectivity Research de la Universidad de Copenhague (2018).

Entre sus publicaciones se encuentran los libros *El perdón. Una investigación filosófica* (2016), *El valor ético de la afectividad* (2012) y, junto con Urbano Ferrer, *Die Person im Kontext von Moral und Sozialität* (2016). Es editor de los libros *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik* (1998) y, el más reciente, *Gratitud y cuidados paliativos. Un diálogo entre filósofos y clínicos* (2023a). Recientemente ha publicado la

traducción al castellano de las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (2023), de Edmund Husserl, y de *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser* (2023), de Edith Stein. Ha publicado artículos sobre diversas cuestiones éticas y epistemológicas, la mayoría de ellas desde una perspectiva fenomenológica.

Sus trabajos son un referente para introducirse al estudio de la fenomenología tanto de Edmund Husserl como de Edith Stein, Dietrich von Hildebrand y Adolf Reinach, y para comprender aspectos importantes de la antropología filosófica, la vida afectiva, la moral, entre otras dimensiones fundamentales de la persona.

El objetivo de este diálogo con Mariano Crespo es acercarnos a las inquietudes personales de un filósofo que, sin perder el rigor que exige la filosofía, su modo de hacer filosofía no renuncia a las cuestiones relativas a la fe, la religión y la revelación. En el mundo en el que nos encontramos, cada vez es más difícil encontrar autores que se toman en serio las relaciones entre la filosofía y la teología. Por ello nos interesa el recorrido personal, su modo de enseñar y de enfrentarse a los retos que supone la educación en nuestro tiempo. Pero, además, siendo un filósofo con una trayectoria que recorre el camino de la fenomenología, nos interesa conocer su punto de vista sobre esta importante corriente del pensamiento, sus aportes para comprender fenómenos fundamentales de la vida humana como son la afectividad, el perdón, el agradecimiento, el sentido del sufrimiento y la muerte, los límites y las posibilidades de nuestra razón y el campo de aplicación de la fenomenología a casos específicos y concretos.

❖ Los comienzos

Rubén Sánchez: Quizá una de las formas más interesantes de aproximarnos al pensamiento filosófico de un autor sea ahondando en aquellas inquietudes que han motivado, e incluso orientado, su quehacer filosófico. Nos interesa, en este sentido, comenzar la entrevista preguntando dos cosas: en primer lugar, ¿cuáles serían aquellas inquietudes personales que han motivado tus incursiones por la filosofía?; en segundo lugar, ¿cómo es que Mariano Crespo llega a la fenomenología?

Mariano Crespo: En cada uno de nuestros procesos educativos ha habido un profesor que nos ha marcado especialmente. Yo tuve la suerte de tener en la enseñanza media un muy buen profesor de filosofía que nos hacía leer y, sobre todo, plantearnos preguntas. En 1984 empecé a estudiar filosofía en la Universidad Complutense en Madrid y me encontré en aquella época con profesores magníficos que nos introdujeron en los problemas centrales de la filosofía, tales como Juan Miguel Palacios o Miguel García Baró (quien posteriormente fue el director de mi tesis doctoral) (Crespo, 1995), los cuales nos animaron a entrar a la fenomenología; recuerdo, por ejemplo, los seminarios que teníamos con Miguel García Baró sobre algunos textos centrales de Husserl. Estos profesores, como digo, nos invitaron a meter la cabeza en los problemas auténticos de la filosofía.

Esto es lo que me abrió camino a la fenomenología: empezar a estudiar algunos escritos de Husserl y de sus primeros discípulos, como Edith Stein, Alexander Pfänder, entre otros. Ahí yo me encontré con un modo de hacer filosofía que huía de la pura erudición, de la pura reconstrucción de polémicas entre autores, y que nos invitaba a considerar justamente *las cosas en sí mismas*. Me atrajo fundamentalmente un nuevo modo de enfrentarse con los problemas centrales del pensamiento.

En ese orden de cosas, también me di cuenta de que podría hacerse un uso amplio del término “fenomenología”, no restringido única y exclusivamente a lo que el propio Husserl hizo. En la medida en que los propios autores reflexionan sobre las “cosas mismas” están haciendo fenomenología. Cuando San Agustín, en las *Confesiones*, habla del tiempo (libro XI), está haciendo una forma fenomenología; cuando Platón habla del amor en el *Banquete* (201d – 212b), hace fenomenología. Esa forma de pensar tan radical fue algo que me atrajo en un primer momento.

Los profesores de filosofía tenemos una responsabilidad muy grande al enseñar la historia de la filosofía en la medida en que intentamos identificar aquellos problemas que los autores procuraron analizar. Yo creo que haríamos un pobre servicio a los estudiantes si únicamente los introdujéramos en las meras discusiones eruditas entre interpretaciones (que tienen su valor, pero lo importante es identificar los problemas centrales).

Por otra parte, surgen preguntas acerca de qué entendemos por fenomenología. Si entendemos por fenomenología como el peculiar modo de hacer filosofía que se inaugura a partir de Husserl, ciertamente podría parecer un tanto anacrónico intentar aplicar un método —que surge en los primeros años del siglo XX— a reflexiones de siglos muy anteriores. También hay que tener en cuenta un dato histórico: el momento en el que surge el método fenomenológico es un momento en el que la filosofía está dominada por las discusiones entre neokantianos y neohegelianos; tipos de filosofías a las que Husserl se refiere en ocasiones como “filosofías del renacimiento”, en el sentido de una suerte de reproducciones y discusiones internas entre filósofos. Husserl, que es un hombre que procede del mundo de las matemáticas, considera que mientras que las ciencias naturales habían experimentado un gran avance en esta época, la filosofía seguía enredada en discusiones internas y hermenéuticas. Por eso propone analizar las “cosas mismas”. Así, si usamos el término fenomenología en sentido amplio, no parece haber problema para extenderlo a otros autores, en la medida en

que intentan aplicar el principio de todos los principios: dar cuenta de lo que se da en la medida en que se da, como pedía Husserl (*Ideas I*, parágrafo 24).

RS: ¿Por qué consideras, si es que lo haces, que la fenomenología es importante para la educación, entendida, como dices, en un sentido amplio?

MC: Muchos de nosotros tenemos la experiencia de haber impartido materias de antropología, de ética, de filosofía, para alumnos que no se van a dedicar profesionalmente a estas disciplinas.

En mi universidad tenemos un programa de antropología para alumnos de primer curso de todas las carreras y de ética para alumnos de segundo. Mi experiencia ahí es que si uno da respuestas a preguntas que los estudiantes no se han hecho, está condenado al fracaso. Por eso, yo dudo mucho de programas que existen para esas asignaturas que son una suerte de recorrido histórico de las distintas posiciones. A los pobres estudiantes se les asalta con un catálogo de teorías como el eudemonismo, el hedonismo, el formalismo, etc. Si a eso se añade que ese tipo de posiciones se suelen estudiar con cierta premura, la impresión de relativismo que surge en el estudiante es inevitable.

Yo creo que lo que hay que intentar hacer en esos ámbitos, y en los ámbitos de la educación en general, es volver al mundo de la vida, intentar llevar al estudiante ante la pregunta a la cual una determinada respuesta intenta dar solución. Si el alumno no se ha preguntado acerca de si realmente el fin último de la vida humana es la felicidad, si no se ha suscitado en él esa inquietud, no podemos empezar a explicarle una respuesta tan compleja como lo es el eudemonismo o cualquier otra.

Algo diferente sucede en el caso de los estudiantes que se dedican a la educación. Sería interesante preguntarse, por ejemplo, cuál es el objeto de la educación. Yo dudo mucho que la educación

consista tan solo en una serie de mandamientos o prescripciones. Considero, como pensaba Max Scheler, que lo que hay que intentar educar es la disposición moral de fondo (2001: 181-239). Yo tengo un gran interés en que mis estudiantes —y mis hijos— no simplemente realicen o no realicen una serie de acciones; a mí lo que me interesa educar es la disposición fundamental de la cual brotan las conductas. Por eso, el valor del ejemplo, del seguimiento moral, me parece muy importante, mucho más que una serie de prescripciones. Reflexionar sobre el objeto de la educación es un tema filosóficamente muy interesante.

❖ La fenomenología

Roberto Casales: Teniendo en cuenta la amplia variedad de propuestas fenomenológicas que van desde Husserl hasta la actualidad, advertimos fácilmente que la fenomenología es sumamente fecunda. En esta fecundidad y riqueza de la fenomenología nos encontramos con diversas formulaciones de esta (eidética, trascendental, hermenéutica, realista, etc.). ¿Qué idea tienes tú de la fenomenología? En otras palabras, ¿qué es para ti la fenomenología?

Mariano Crespo: Paul Ricoeur decía que la fenomenología es la historia de unas herejías (2004: 9). Ha habido tantos autores que se han atribuido el título de “fenomenólogo”, que realmente parece difícil creer que tengan algo en común. Sin duda, hay varias formas de entender la fenomenología que van más allá de la forma “ortodoxa”, que sería la husserliana. Heidegger consideraba a su propia filosofía como una radicalización de la fenomenología husserliana hasta el punto de sostener que la actitud teórica no sería la actitud radicalmente fenomenológica. Ciertamente, hay autores que intentan buscar una forma de unión entre la fenomenología husserliana y el realismo. De hecho, yo mismo, tengo que admitir, durante muchos años participé en esa interpretación, pero con el paso del tiempo me ha parecido que esa interpretación

tiene problemas importantes, incluso desde el punto de vista cronológico. Es difícil creer que el mismo Husserl, desde el tiempo que va de 1901 a 1905, haya cambiado radicalmente de posición. Aunque los primeros alumnos de Husserl, entre ellos Edith Stein, reconocieron un quiebre en el pensamiento de su maestro a partir de *Ideas I* (1913), a mí me parece que a pesar de todo existe una continuidad en el pensamiento de Husserl, y en ese sentido, sus primeros discípulos no llegaron a comprender exactamente lo que pretendía. Lo único que se encuentra en *Investigaciones Lógicas*, a mi juicio, no es en sentido estricto una forma de realismo. No hay que olvidar que de lo que Husserl estaba hablando, sobre todo en el primer volumen, es de *objetos* ideales, no de *entes* ideales.

En cualquier caso, lo que a mí me parece interesante de esos primeros discípulos de Husserl es el análisis de fenómenos muy concretos. Recuerdo ahora los análisis que Roman Ingarden hace acerca de la responsabilidad (2001), o los análisis de Max Scheler sobre el arrepentimiento y el resentimiento (2007a), o incluso el trabajo de Aurel Kolnai sobre el fenómeno del asco (2013). Dando un gran salto en el tiempo, está la gran polémica sobre si es posible una suerte de aplicación “teológica” de la fenomenología. Esto es muy interesante también.

Todo se juega en gran medida en cómo se entienda la noción de fenómeno: si hay que entenderlo en el sentido husserliano ortodoxo, o si se puede hacer uso de un sentido más amplio. La idea que yo tengo de fenomenología es esa suerte de intento de dar cuenta de lo que se da en cuanto que se da; no intentar construir un sistema en el cual las teorías o las proposiciones tienen que encajar perfectamente, sino describir lo que se da, sin perder de vista que lo que se busca en última instancia es identificar —si se puede hablar así— la *esencia* de la cosa, no solo hacer un catálogo de experiencias particulares e individuales.

Lo que hay que hacer es empezar describiendo lo que se da en cuanto que se da. Es decir, si yo quiero saber en qué consiste una

cosa tendré que empezar describiendo cómo se me da esa cosa. Por ejemplo, si yo quiero saber en qué consiste un fenómeno moral como el arrepentimiento, tendré que empezar analizando cómo se me da. Eso no significa, claro, que haya una separación radical entre la apariencia de algo y aquello en lo cual consiste ese algo. Hay algunos autores, como Robert Sokolowski, que dicen que “el ser de las cosas gobierna a su modo de aparecer”, y yo creo que eso es verdad. El modo inicial de acercarse al ser de las cosas es la descripción de su modo de darse, de su aparecer.

❖ Sobre la fe y la razón

RC: Siguiendo el pensamiento filosófico y teológico de Joseph Ratzinger, entre otros autores, defiendes algo así como una “razón fiel”. Esta razón fiel, acorde a lo que sostienes en una conferencia titulada “Cristianismo y regeneración de la sociedad” (Crespo, 2023b), se expresa tanto en el reconocimiento de la riqueza de dimensiones de la realidad y su carácter inteligible, como en el dejarse informar por la fe. Mi pregunta, en consecuencia, apunta a la relación entre fe y razón y al tipo de interacción que debe existir entre la filosofía y la Revelación, en aras de construir algo así como una “filosofía cristiana”.

Sin embargo, la idea de una filosofía cristiana, tal y como la formula Gilson, suele ser un tanto discutida, particularmente ahí donde se habla de ese dejarse informar por la fe. Pareciera que a los filósofos creyentes no les causa tanto problema sostener que la filosofía resulta fundamental para esclarecer algunos conceptos básicos de la teología, al grado que incluso les parece razonable sostener, junto con Clemente de Alejandría, que la filosofía es una suerte de propedéutica para la teología (*Stromata* I, 15, 3; 28, 1; 100, 2). No obstante, si nos quedamos con esto, limitamos la relación entre fe y razón a lo que la razón aporta a la fe, entendiendo la relación en un sentido meramente unidireccional, como si esta última no aportara nada a la razón.

Al hablar de una “razón fiel”, sin embargo, incluyes este segundo momento, que no es un momento ordenado temporalmente, sino, de alguna forma, simultáneo, donde creer y razonar van siempre de la mano. ¿Cómo debemos entender, pues, esta “razón fiel” y, por ende, la relación entre fe y razón? ¿Cómo es que la fe, la Revelación, potencia —si nos permites la expresión— a la filosofía? ¿Podemos hablar de una “filosofía cristiana”? Si es así, ¿en qué consiste? ¿Cuáles serían los elementos de una filosofía cristiana?

MC: Comencemos por el final, con la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía cristiana. Yo tengo que admitir que tengo algunas reservas acerca de esa expresión. Al inicio de *Ser finito, ser eterno* (2023: 41-57), Edith Stein se ocupa de esa cuestión, y ella retoma ahí una distinción, realizada por Jacques Maritain, entre el estado y la naturaleza de la filosofía (1933). Podríamos decir que, en virtud de su naturaleza, la filosofía no es ni cristiana ni no-cristiana, igual que no hay una matemática cristiana o una matemática no-cristiana. Por su propia naturaleza, la filosofía es la búsqueda racional de la verdad. Pero ciertamente sí que se pueden distinguir “estados” de la filosofía. Con “estado” se alude a determinados “modos” o “fases históricas” que la filosofía ha adoptado a lo largo de la historia. Así, podemos distinguir un estado cristiano de la filosofía. Por eso, personalmente, yo no me identificaría como un “filósofo cristiano”, sino como un cristiano que se dedica a la filosofía. Habría que esclarecer qué es lo que se entiende por filosofía cristiana.

En una aproximación general, yo diría que es una filosofía que se abre al dato de la fe, que se abre a la consideración de una “razón ampliada”, como el propio Ratzinger siempre defendía (Crespo, 2008). En la Modernidad asistimos a una especie de autolimitación, que yo diría que es más bien una automutilación de la propia razón, por estar centrada exclusivamente en el ámbito de las ciencias empíricas. Cuando hoy hablamos de una demostración racional o una demostración científica, automáticamente todos pensamos en el trabajo que, por ejemplo, se hace en un laboratorio. En ese sentido, una filosofía cristiana o una filosofía abierta al dato de la fe, es una filosofía que trabaja con una razón ampliada al dato de la fe.

Por otra parte, Revelación es un concepto eminentemente fenomenológico. “Revelar” es manifestar, darse a conocer, mostrarse. De esta forma se apunta no sólo al contenido de lo revelado, sino también a aquello que se “revela”, que se “muestra”. En ese orden de cosas, yo creo que desde la filosofía no podemos pasar por alto el dato de la fe. Ciertamente, no hay una contradicción entre razón y fe, sino que hay muchas cosas que sabemos por fe que no contrarían a la razón, sino que más bien la sobrepasan (recordemos esa distinción que Gabriel Marcel hace entre problema y misterio) (1969). En este sentido, es importante destacar la confianza que la Iglesia católica tiene en el papel de la razón.

Esa expresión a la que haces referencia, “razón fiel”, yo la encontré en un autor británico llamado John Haldane, quien la llamaba *faithful reason* (2004). Me pareció muy interesante esta apertura de la razón al dato de la fe. Visto en el campo de la fenomenología todo esto me parece algo muy interesante y apasionante.

Hace algunos años apareció un libro muy controvertido, titulado *El giro teológico de la fenomenología*, del francés Dominique Janicaud (1991), donde criticaba a algunos autores franceses que intentaban aplicar la fenomenología al análisis de algunas cuestiones de orden teológico, ya que consideraba que eso suponía una traición a la noción husserliana de fenómeno. A mí lo que me parece es que en estos autores franceses lo que hay es una ampliación de la noción de fenómeno: ¿por qué no analizar el modo en el cual se me da Dios y las cosas sagradas? Una obra de análisis fenomenológico interesantísimo es el libro de Robert Sokolowski *Presencia Eucarística* (1994), donde intenta llevar a cabo lo que él llama una *theology of disclosure*, esto es, una teología de la manifestación. Para el diálogo fe-razón, esta discusión fenomenológica me parece especialmente fructífera.

RC: Según Hegel, la conciencia de la libertad, en términos históricos, aparece con el cristianismo, pues reclama que todos somos imagen de Dios, y por tanto, todos somos iguales ante Dios, lo que cambia

radicalmente al ser humano e introduce dentro del mismo discurso filosófico categorías como igualdad, dignidad, persona, etc. ¿Tú verías esto como una forma en que también la fe nos ayuda a vislumbrar algo más que no estaba en la filosofía?

MC: Esto es un fenómeno interesante. Muchos conceptos filosóficos centrales surgen en un ámbito claramente teológico. El concepto de persona, que es un concepto típicamente filosófico, es un concepto que empieza a analizarse a raíz de las discusiones en torno a la Santísima Trinidad. Esto muestra también cómo para la propia filosofía la fe tiene una fecundidad importante, y ciertamente lo que supone el cristianismo es una gran revolución con respecto al pensamiento griego. El hecho de que se haya producido la encarnación, que Dios se haya hecho hombre, en la mentalidad griega sería, como dice San Pablo, una necedad, una locura (1 Cor 1, 22-24). La fe puede tener también una fecundidad filosófica importante.

Scheler tiene algunos textos al respecto (2007b), donde muestra que la gran novedad del cristianismo es que es la primera religión propiamente en la que es Dios quien se acerca al hombre y no el hombre el que se acerca a Dios. Eso introduce un factor novedoso en el pensamiento. Eso tiene que ver también con el modo en el cual, por ejemplo, Joseph Ratzinger (2005) ha considerado en sus obras a la filosofía griega y ha mostrado cómo la filosofía que más apostó por la racionalidad en aquella época fue la filosofía cristiana o el propio cristianismo. Agustín y otros padres apologetas también hablaba de la filosofía griega como una preparación para el cristianismo.

❖ El concepto de “fenómeno”

RS: Estos fenómenos que mencionabas, a los que te has referido antes y que de alguna manera sobrepasan la razón, ¿son los que podríamos llamar “fenómenos saturados”? Estos fenómenos

saturados no son propios de una dimensión teológica o religiosa, están presentes ya en la vida cotidiana, pero de manera muy particular ocupan un lugar dentro de los fenómenos religiosos. ¿Qué piensas al respecto? Me gustaría saber si en ello constatamos al menos alguna de las limitaciones de la fenomenología, y quizá, incluso, de la filosofía.

MC: La teoría de los fenómenos saturados de Jean-Luc Marion (1992, 1998) me parece sumamente interesante, porque creo que apunta justamente a este dato que tú identificas: esta suerte de verse sobrepasada la intención significativa. Uno puede dirigirse a un objeto, pero hay una especie de sobreabundancia o de exceso de donación, por así decirlo. Me parecen muy interesante algunas de las cosas que Anthony Steinbock (2007) dice al respecto, en una línea un tanto diferente: él habla de evidencia vertical, frente a la evidencia horizontal; la segunda es la evidencia judicativa, mientras que la primera se produce en este tipo de fenómenos. Por ejemplo, si uno contempla un ícono, una imagen religiosa, lo que ahí se le da es mucho más de lo que está en esa figura material, concreta. Eso supone también, como decíamos antes, una ampliación de la noción de fenómeno. Así es como podemos decir que determinadas realidades se nos dan de una forma sobreabundante. Ciertamente, siempre será más lo que no sabemos que lo que sabemos. De alguna forma el método fenomenológico, en este sentido, tiene sus limitaciones, como lo tiene la propia filosofía.

❖ Fenómenos concretos

RS: A lo largo de tu trabajo te has enfocado en el estudio de fenómenos concretos como el perdón y, últimamente, la compasión y la gratitud. Fenómenos que conectan con una dimensión religiosa, aunque no necesariamente. ¿Qué importancia tiene la fenomenología para el estudio de las vivencias religiosas?

MC: Yo creo que tiene una importancia radical. He de confesar que no me gusta escuchar conferencias o ir a congresos donde sólo hay discusiones meramente interpretativas: “si lo que tal o cual autor dijo en tal sitio es compatible con lo que dijo en tal otro sitio”. Son discusiones que han perdido el contacto con las cosas mismas. En ese sentido, el método fenomenológico me parece excelente para recuperar ese contacto con la realidad tal y como se da. En el caso de este tipo de fenómenos que a mí me han interesado estudiar, como el tema del perdón (2016) o el tema de la compasión (2012a) o de la gratitud (2022), lo he intentado hacer desde una perspectiva puramente filosófica, aunque por otra parte no puedo ocultar mi condición de cristiano. Lo que yo veo es que ese tipo de cuestiones se ven en última instancia asumidas, completadas y perfeccionadas por una visión de fe.

La fe no contradice la razón, sino que la complementa y la supera. Esta es una afirmación central de la visión cristiana, especialmente de la católica, que está presente en grandes pensadores de esta tradición. Podríamos decir que el Buen Samaritano ciertamente no necesita ser cristiano para experimentar, por ejemplo, compasión; pero si es cristiano, va a darse cuenta que el sentido del acogimiento del sufriente es, en última instancia, acoger a la persona de Jesucristo.

En el ámbito de los cuidados paliativos, puede defenderse la necesidad del cuidado del sufriente en cuanto persona desde una perspectiva estrictamente racional, pero claro que todo eso se completa desde una visión cristiana. En cualquier caso, lo que hay que evitar es que aparezca una dualidad entre lo que uno piensa como filósofo y lo que piensa como cristiano; somos la misma persona. El perdón por ejemplo, en casos de ofensas graves, si no se aborda desde una perspectiva cristiana, resulta muy difícil de explicar (Crespo, 2012b).

En ese sentido, la fenomenología puede ayudar a explicar mejor ese tipo de experiencias: el perdón, la gratitud, la compasión. Pero siempre hay que comenzar la casa por los cimientos.

❖ Sobre la afectividad

RC: Si bien es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía podemos encontrar diversos tratamientos sobre la vida afectiva, nos parece justo decir que la fenomenología ha contribuido de manera significativa a esclarecer el papel que ésta juega en la comprensión de nuestro ser personal y, en particular, de nuestra espiritualidad. Siguiendo esta misma tradición, a lo largo de tu trayectoria has dedicado varios esfuerzos a esta temática, como se puede apreciar en tu libro *El valor ético de la afectividad* (2012) y en un gran número de artículos y publicaciones especializadas en las que recuperas toda esta vasta tradición fenomenológica. Nos gustaría, en este sentido, preguntarte qué papel juega la afectividad dentro de nuestra vida y en la constitución de nuestra identidad personal.

MC: Ciertamente, es un tema que me ha interesado, y no solo desde una perspectiva fenomenológica, sino también desde otras perspectivas. Hace algún tiempo una revista en Madrid quería que escribiera algo sobre emociones y política, así que tuve la oportunidad de pensar un poco y de leer aproximaciones diversas al mundo de las emociones. La afectividad, a mi juicio, desempeña un papel central en la vida de las personas. Todos somos seres racionales, pero todos también tenemos una dimensión afectiva fundamental. Hay una cierta tradición, sobre todo en la filosofía moderna, de desprecio o de consideración de que el mundo de la afectividad es el mundo de la mera facticidad, un mundo en el cual no existiría ningún tipo de legalidad, ningún tipo de ley. De este modo, se piensa, por ejemplo, que cuando uno se enamora de otra persona es que le ha caído una especie de losa encima y que la voluntad no puede intervenir en ningún momento.

Yo creo que esto no es adecuado. A mí, personalmente, me ayudó mucho la distinción que hace Dietrich von Hildebrand en *El corazón* (1997) entre la afectividad sensible y la afectividad espiritual (capítulo 2: 57-89). El mundo de la afectividad sensible es un mundo enteramente fáctico, pero existe un mundo espiritual

de la afectividad, en la cual sí que hay una cierta racionalidad, la cual también es educable, y que nos permite hablar de respuestas afectivas correctas y respuestas afectivas incorrectas. Esto, que puede parecer un poco fuerte, lo puedo explicar con un ejemplo: puede existir una respuesta afectiva, como la alegría al mal ajeno, que es incorrecta. Ciertamente, en el origen de dicha respuesta no interviene la voluntad, pero la voluntad puede tomar distancia de ese sentimiento, en cuyo origen no ha intervenido, pero puede también solidarizarse con ese sentimiento.

Esto lo he encontrado también en la propia tradición fenomenológica, ya no solo en Hildebrand, sino en el propio Husserl (2023). Esta idea de una crítica de la razón afectiva o emotiva, un intentar mostrar que en el ámbito de la afectividad es posible una cierta legalidad. Estos son fenómenos también muy conectados con la experiencia cotidiana que todos tenemos. Respuestas afectivas tan centrales, como el amor, desempeñan un papel absolutamente decisivo en la vida cotidiana. Claro, la cuestión se complica no tanto en el nivel de la ética, sino en el nivel de la estética. ¿Cómo identificar actos afectivos de apreciación estética correctos o incorrectos? Este es un problema particularmente difícil que no he pensado con detenimiento. Yo he puesto más atención en el papel que juega la afectividad en la vida moral de las personas.

Por su parte, Husserl (2023) no insistía en que hubiera tres razones: una razón teórica, una razón práctica y una razón afectiva, sino que decía que eran tres lados o tres esferas de la misma razón. Sin embargo, no deja nunca de reconocer la soberanía de la razón lógica. Es verdad que hay un ámbito de inefabilidad que la razón no puede explicar.

Volviendo al ámbito de los cuidados paliativos, al ámbito de la compasión por el sufrimiento, en muchas ocasiones lo único que le queda a aquél que acompaña al sufriente es estar físicamente a lado de este, sin tener que decir mucho. Esto no significa una insuficiencia del discurso racional, sino más bien una limitación

del propio discurso racional. Yo sí que pienso que existe una racionalidad en el ámbito de la afectividad, que hay respuestas correctas e incorrectas, aunque también reconozco que hay ciertos fenómenos que son especialmente difíciles de explicar desde una perspectiva estrictamente racional.

■ Referencias

- Agustín, San. (1979). *Las confesiones*. Traducción de Á. Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos .
- Clemente de Alejandría. (1996). *Stromata I. Cultura y religión*. Traducción de M. Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva.
- Crespo, M. (1995). *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios. La contribución del realismo fenomenológico a la fundamentación a priori de la lógica y la ontología*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. <https://docta.ucm.es/entities/publication/63b98b91-14ce-44a4-944c-4608b3966dcf>
- (ed.) (1998). *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- (2008). Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, 3(18): 65-83.
- (2012). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- (2012a). Prolegómenos a una fenomenología de la compasión. *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile: 85-98.
- (2012b). El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte. *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile: 133-146.
- (2016). *El perdón. Una investigación filosófica*. Traducción de M. Crespo. Madrid: Encuentro.
- (2022). Sobre el objeto del agradecimiento. *Gratitud y cuidados paliativos. Un diálogo entre filósofos y clínicos*. M. Arantzamendi y M. Crespo (eds.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra: 93-101.
- (ed.). (2023a). *Gratitud y cuidados paliativos. Un diálogo entre filósofos y clínicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- (2023b, febrero 16). Cristianismo y regeneración de la sociedad. XXXV Jornadas Culturales de Santo Tomás de Aquino. Instituto Teológico San Eufrasio (Jaén) e Instituto de Ciencias Religiosas San Dámaso (Jaén) [Archivo de video]. Localizable en: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=bbM4TGIWwIU>.
- Crespo, M. y Ferrer, U. (2016). *Die Person im Kontext von Moral und Sozialität. Studien zur frühen phänomenologischen Ethik*. Nordhausen: Verlag Traugott.
- Haldane, J. (2004). *Faithful reason. Essays Catholic and Philosophical*. London / New York: Routledge.
- Hildebrand, D. v. (1997). *El corazón. Una análisis de la afectividad humana y divina*. Traducción de J. M. Burgos. Madrid: Palabra.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura. Traducción de A. Ziriñ Quijano. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2023). *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908 – 1914)*. Traducción de M. Crespo. Madrid: Universidad Pontificia Comillas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ingarden, R. (2001). *Sobre la responsabilidad*. Traducción de J. M. Palacios. Madrid: Caparrós.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de L'Éclat.
- Kolnai, A. (2013). *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Traducción de I. Vendrell Ferrán. Madrid: Encuentro.
- Marcel, G. (1969). *Diario metafísico (1928-1933)*. Traducción de F. del Hoyo. Madrid: Guadarrama.
- Marion, J.-L. (1992). Le phénomène saturé. *Phénoménologie et théologie*. J.-L. Marion, M. Henry, J.-L. Chrétien y P. Ricoeur (eds.). Paris: Criterion: 79-128.
- (1998). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Maritain, J. (1933). *De la philosophie chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Platón. (1988). *Banquete. Diálogos*, tomo III. Traducción de M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos: 143-287.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Traducción de C. Ruiz Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (2004). Edmund Husserl (1859–1938). *A lécole de la phénoménologie*. Paris: Vrin: 7-18.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de H. Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós.

- (2007a). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Traducción de S. Sánchez Migallón. Madrid: Encuentro.
- (2007b). *De lo eterno en el hombre*. Traducción de J. Marías y J. Olmo. Madrid: Encuentro.
- Sokolowski, R. (1994). *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*. Washington, D. C: Catholic University of America Press.
- Stein, E. (2023). *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*. Traducción de M. Crespo. Madrid: Encuentro.
- Steinbock, A. J. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press.