

Pureza del corazón y percepción de lo real en Pável Florenski

*(Purity of Heart and Perception of Reality
in Pavel Florensky)*

Marisa Mosto

Pontifical Catholic University of Argentina – AR

Abstract

In The pillar and ground of the truth, Pavel Florensky meditates on the anthropological potential of the mysticism of the heart as opposed to false mysticisms that generate a fragmented and distorted experience of life. The mysticism of the heart in one of its highest figures that arises in the sphere of christian asceticism points instead to the integration of the person, to a transfiguration of his perception by which he enters into relationship with a frequency of the real that resembles a sort of entrance to Paradise. Florensky's thought is a challenge to the lifestyle imposed on us by contemporary culture, which is related to those false mysticisms because of its logic centered on the will to control, the maximization of instrumental efficiency, dispersion, consumption, which causes the degradation of human life in isolation and the loss of enthusiasm for existence.

Keywords: heart, asceticism, holistic perception, joie de vivre

Resumen

En La columna y el fundamento de la verdad, Pável Florenski medita sobre el potencial antropológico de la mística del corazón en oposición a falsas místicas que generan una experiencia de la vida fragmentada y distorsionada. La mística del corazón en una de sus figuras más altas que surge en el ámbito de la ascética cristiana apunta en cambio a la integración de la persona, a una transfiguración de su percepción por la que entra en relación con una frecuencia de lo real que asemeja una suerte de entrada al Paraíso. El pensamiento de Florenski significa un desafío al estilo de vida que nos impone la cultura contemporánea emparentada con aquellas falsas místicas por su lógica centrada en la voluntad de control, la maximización de la eficacia instrumental, la dispersión, el consumo que provoca la degradación de la vida humana en el aislamiento y la pérdida de entusiasmo por la existencia.

Palabras clave: corazón, ascetismo, percepción integral, alegría de vivir

1. Introducción: el potencial liberador del corazón

Florensky et moi sommes très proches. Il vient me voir presque chaque jour et nous versons ensemble des larmes sur notre malheureuse Russie dont l'égarément est atroce... C'est le Pascal de notre temps, le Pascal de notre Russie.

Vassili Rozanov (Florenski 1992: 15)

Es especialmente oportuna para nuestro tema la comparación entre Blas Pascal y Pável Florenski que señala aquí Vasili Rózanov y en otro lugar Serguéi Boulgákov (Florenski 1992: 22). Pascal y Florenski ponen el foco de atención en la cuestión del corazón en parte como punto de

apoyo para la superación de la estrechez de la experiencia humana a la que arrastra una mirada racionalista sobre el mundo.

Según el historiador de la filosofía rusa, Basili Zenkovsky, la fragmentación antropológica operada por el racionalismo causó perplejidad ya en los primeros pensadores rusos cuando entraron en contacto con la cultura europea occidental. Señala por ejemplo la reacción de Iván Kireievski (1806-1856)¹ quien rechaza la perspectiva racionalista del conocimiento e insiste en la necesidad de una toma de conciencia sobre la existencia de un centro integrador en el hombre de sus distintas facultades para la recepción de las múltiples formalidades del ser².

Florenski afirmará más tarde dentro de ese mismo espíritu que el verdadero conocimiento es una relación vital plena y no sólo *mental*: «Ningún conocimiento debe ser una burbuja autosuficiente en el alma,

¹ Zenkovsky sobre Kireievski y citando a Kireievski: «...cuando comunicamos con la realidad por medio del conocimiento, lo hacemos con todo nuestro ser completo y no sólo con el pensamiento. La condición primordial para conservar el contacto con el ser consiste en vincular el proceso cognoscitivo con todo lo espiritual humano, es decir, alcanzar la integridad del espíritu. Desde que ésta disminuye o se pierde, desde que el trabajo de conocimiento se hace *autónomo*, aparecen el pensamiento lógico o el entendimiento, y estos ya se hallan fatalmente apartados de la realidad. «Al fragmentar la integridad del espíritu y atribuir al pensamiento lógico una conciencia superior de la verdad, cortamos, en lo profundo de nuestra conciencia de sí, toda relación con la realidad» [...] Cuando rompemos nuestra relación inicial con la realidad, además de que el pensamiento se hace *abstracto* y vacío «el hombre mismo se convierte en un ser abstracto»; pierde la relación activa con el ser, que poseía en el origen. [...] «Un pensamiento lógico separado de las otras fuerzas del conocimiento constituye el carácter natural del espíritu decaído de su integridad» [...] «vivimos en un plano, en lugar de vivir en una casa; habiendo trazado el plano creemos haber construido el edificio» (1967: 203–205).

² «Algunas líneas más allá señala la necesidad de «elevar la razón por sobre su nivel ordinario» y «buscar en el fondo del alma la raíz interior de toda comprensión, en la que todas las energías se funden en una sola visión, viviente e integral del espíritu» (198–199). Sostiene Zenkovsky que el *integrismo* es una *forma mentis* común a los pensadores rusos: «Salvo raras excepciones, nuestros filósofos buscan, precisamente la integridad, la unidad sintética de todos los aspectos de la realidad y de todos los movimientos del espíritu humano» (7). Esta tendencia cristaliza en la categoría metafísica de la unitotalidad (*vseedinstvo*) que contempla la trama de los seres como siendo sostenida por la urdimbre divina. La encontramos con diferentes matices en el pensamiento de Vladimir Soloviov, Pavel Florenski, Semion Frank y Sergei Bulgakov.

sino una línea auxiliar de nuestra relación con el mundo, de nuestro vínculo con el mundo» (Florenski 2017: 154). Sin embargo, las burbujas que produce el esquematismo racionalista «encadenan toda la carne viva del mundo» (Florenski 2016: 136).

Pascal en su lugar y época opuso a la hipertrofia de la razón la capacidad de percepción del corazón más fiel a la riqueza sobreabundante de la naturaleza de las cosas; se asocia de este modo con una fecunda tradición sapiencial bíblica-patrística. El mismo Florenski se inserta en esta antigua tradición que ha tenido una especial acogida en la cultura rusa. Tradición que habiendo recibido un impulso vivificador en los primeros movimientos acéticos cristianos se desarrolló vigorosamente en el hesicasmo, se trasladó de la zona de influencia de los monjes de los desiertos de Egipto al Monte Athos y se difundió más tarde en Rusia a través de la *Filocalia* y la luminosa irradiación espiritual de los *staretz* como san Sergio de Rádonezh y Serafín de Sarov.

El *órgano* del corazón para Pável Florenski, representa el centro de la persona, «el quicio de todas nuestras fuerzas» (2017: 119) y es en él donde radica la posibilidad de integración de las múltiples facetas que conforman la vida personal, una suerte de «*vseedinstvo* subjetivo» (Burzo 2023: 551), también en su capacidad de vinculación con lo existente. Creo que meditar sobre este tema puede ser un motivo seguro de orientación para la situación del hombre contemporáneo.

¿Por qué? Más allá de que las grandes cuestiones antropológicas son siempre vigentes pienso que ésta lo es de un modo especial. En nuestra época asistimos en gran medida a una suerte de cumplimiento de la profecía que Max Weber enunciara hace ya 120 años al final de su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sobre el tipo de hombre que generarían el modo de vida y la organización social que para él se avecinaban:

los últimos supervivientes de esta etapa de la civilización podrán atribuirse estas palabras: «especialistas desprovistos de espiritualidad», «gozantes desprovistos de corazón»: estos ineptos creen haber escalado una nueva etapa de la humanidad a la que nunca antes pudieron dar alcance (1988: 112).

Lo que los ojos de los hombres encandilados por los «gélidos rayos» de la razón y la razón instrumental (Adorno y Horkheimer 1987: 48)³ perciben como un progreso, para Max Weber significa la antesala de un franco regreso en el seno de lo propiamente humano. La división de esferas obviamente no se limita a la interioridad humana sino que se exporta al ámbito de sus relaciones: la ausencia de integración entre los distintos estratos de la vida personal arrastra la dificultad para establecer vínculos genuinos con los seres⁴.

La tendencia al aislamiento, a deslizarse por la vida pragmáticamente, de modo superficial y disperso, obedeciendo los crecientes imperativos tecnológicos, son unos de los grandes problemas de nuestro tiempo. Así lo atestiguan también desde la teología de un Olivier Clement⁵ hasta los conflictivos personajes de las

³ La degradación de la experiencia humana por razones análogas a las que desarrollamos aquí es un tema central en la *Dialéctica del iluminismo*. Cfr. el capítulo «Concepto de iluminismo». En ese capítulo la razón entendida dentro del horizonte nominalista y en función de una voluntad de dominio es la raíz del ocaso de la experiencia.

⁴ Véase el lúcido diagnóstico de Theodor W. Adorno en un párrafo de su obra *Minima Moralia*, obra que lleva por subtítulo: *Reflexiones desde la vida dañada*: «*Ne cherchez plus mon coeur* – [...] La disolución objetiva de la sociedad se manifiesta subjetivamente en que el impulso erótico se ha debilitado demasiado como para unir a las mónadas autosuficientes, como si la humanidad imitase la teoría física del universo en expansión» (1987: 169).

⁵ «La humanidad que observamos y somos, parece una humanidad rota. Rota, en primer lugar, en cada uno de nosotros: el yo es un teatro de sombras, de personajes neuróticos cuyos hilos no manejamos; más bien son ellos quienes manejan los nuestros. Nuestras facultades también están desasociadas y su jerarquía trastocada: una inteligencia puramente cerebral que opone un «corazón» entenebrecido, abandonado a las fuerzas del subconsciente, que confunde. Hemos, pues, patas arriba; sin centro en el que reconciliarnos. Divididos en nosotros mismos, lo estamos

provocativas novelas de Michel Houellebecq⁶.

2. Las tres *místicas*

Por todas partes reluce la plenitud de tu presencia, y yo no te veo. Es en ti que actúo y que tengo mi existencia y, sin embargo, no puedo lograr llegar hasta ti. Tú estás en mí, alrededor de mí y, sin embargo, no puedo verte con mi mirada.
(San Anselmo, *Proslogion*, XVI)

La carta novena en la que Florenski reflexiona sobre la *mística* del corazón (una cuestión ésta eminentemente vinculada a la *subjetividad*, por cierto) se titula "La creatura" (título que anuncia el tratamiento de la *objetividad* de la creación y el lector *sabe* que hablará sobre ello por la secuencia de los temas del libro). Esta ambivalencia (*subjetividad/objetividad*) no es casual. La cuestión de las antinomias o de aquellos elementos que parecerían excluirse a simple vista, es un tópico de la obra de Florenski. No es raro entonces que el remedio a la subjetividad se encuentre oculto en la objetividad.

Pero ¿por qué hablamos de remedio? ¿Quién está enfermo? Y es que la carta novena inicia con la constatación de una patología muy extendida también entre nosotros aunque sea antigua como el hombre: la indiferencia, la insensibilidad y hasta el hastío. «Se ha roto el último hilo que me ataba a la tierra. Siento el pecho oprimido por una loza sepulcral. Todo me es indiferente» (2010: 245)⁷. Florenski

asimismo, entre nosotros. Somos individuos enemigos, solitarios, confundidos, solitarios en la confusión misma» (Clément, 1983: 5-6).

⁶ Los personajes de sus novelas podrían interpretarse como paradigmas de esos «gozantes desprovistos de corazón» (cfr. Daniel, *La posibilidad de una isla*, Bruno, *Las partículas elementales*), o «especialistas desprovistos de espiritualidad» (cfr. Michel, *Las partículas elementales*).

⁷ Es interesante el espacio que ocupa la reflexión acerca del estado de indiferencia de la estructura anímica del hombre contemporáneo en distintas obras de la literatura sobre la denominada posmodernidad como en *La transparencia del mal*, de Jean Baudrillard, *La era del vacío* de Gilles Lipovetsky, *Modernidad líquida* de Zygmunt Bauman, y en los distintos ensayos del popular escritor contemporáneo, Byung-Chul Han como por ejemplo en *La agonía del eros*. Sin embargo este *pathos* aparece ya

abre el discurso sobre la creatura describiendo una situación de aislamiento subjetivo, de mórbida y hasta letal impasibilidad pero al llegar al final del recorrido de la carta habrá llevado de la mano al lector al umbral de la puerta que conduce a la alegría de la Vida. En el camino le esperan el ascetismo y el despertar del corazón a la objetividad.

¿El ascetismo desata la alegría de vivir? ¿La realidad objetiva es el remedio de la subjetividad? Temas incómodos para los oídos contemporáneos.

El lacónico monólogo interior con el que el relator da comienzo a la carta esbozando el inventario de sus aflicciones y recuerdos al compás de la caída del sol en el crepúsculo, es interrumpido de pronto:

Y entonces pataleé de cólera: «No te da vergüenza desdichado animal de quejarte por tu propia suerte? ¿Es que no puedes renunciar a la subjetividad? ¿Es que no puedes olvidarte de ti mismo? ¿Acaso – ¡qué deshonra! – acaso no comprendes que es necesario entregarse a lo que es objetivo? ¿Es que lo objetivo, lo que está fuera y por encima de ti, no es capaz de atraerte? ¡Infeliz, mezquino, estúpido! Lloriqueas y te lamentas como si todos estuvieran obligados a dar satisfacción a tus deseos. ¡Ay, ay! ¡No puedes vivir sin esto y sin lo otro! Bien, ¿y qué? Si no puedes vivir entonces, *muere*, derrama tu sangre, sí, con tal de vivir enteramente de realidades objetivas y no te rebajes a una despreciable subjetividad, no busques *para ti* condiciones favorables de vida. Vive para Dios y no para ti mismo. *Sé robusto*. Mantén el buen temple, vive en la realidad objetiva, en el aire puro de las alturas, en la transparencia de las cumbres, y no en el

descripto en el *Tratado práctico* de Evagrio Póntico (s. IV) bajo la figura de la acedia o el demonio del mediodía como uno de los objetos de las grandes luchas espirituales de los monjes (cfr. Evagrio Póntico, 2015: 74–75).

bochorno de los valles putrefactos, donde las gallinas se arrebozan en el polvo, y los cerdos se revuelcan en el fango. ¡Qué vergüenza! (2010: 247)⁸

El lector siente que le han dado un cachetazo. Florenski ha conseguido toda su atención. El remedio a la melancolía reside entonces en despertar a la *objetividad*. Sacudirse esa pantanosa actitud autorreferencial y percibir la maravilla oculta en la creación. «Vive en la realidad objetiva», «vive para Dios y no para ti mismo»:

«La objetividad *existe*: es la creación, obra de Dios. Vivir y sentir en compañía de toda la creación, pero no de aquella creación que el hombre ha profanado, sino de la que salió de las manos de su Creador: volver a percibir en *esta* creación otra naturaleza más alta; atravesando la corteza del pecado, palpar el núcleo puro de la creación divina [...] Expresar esto es proponer la exigencia de la persona restaurada, es decir espiritual. Y de nuevo el ascetismo» (*Ib.*).

⁸ El realismo u objetivismo y el subjetivismo aparecen a menudo asociados en el pensamiento de Florenski a diferentes espíritus religiosos y epocales en distintas obras (cfr. *La perspective inversée*, 1992: 82 y ss; *El iconostasio*, 2016: 119 y ss). En concreto, a las perspectivas gnoseológicas del realismo y el nominalismo (con el que el racionalismo se encuentra emparentado) y al espíritu metafísico que las soporta. Dice en *Il significato dell' idealismo*: «¿En qué consiste el *pathos* de la tendencia al realismo y en qué el *pathos* de la tendencia al terminismo? Para este último, tal *pathos* es un *egoísmo* metafísico y gnoseológico. La realidad está totalmente aislada, completamente extraña a todo lo que es diferente de sí. La realidad es aquella y sólo aquella. La realidad está privada de lo que se podría definir como un *cordón umbilical* que pudiera ligarla a una matriz fértil de toda la existencia. No tiene raíces con las que penetrar en otros mundos. [...] Al contrario los movimientos realistas son generados por un sentido de afinidad con la existencia, a partir de la percepción de que las cosas, los momentos y las condiciones no están absolutamente aislados, sino que están íntimamente unidos, pero no a fuerza de una de una comunicación mecánica ni a causa de la vaguedad y de una confusión de sus determinaciones, sino a fuerza de una relación sustancial, de una afinidad y una unidad que brotan de una profundidad interior» (2012: 31–32. La traducción es mía). «L'individualismo, che è anche nominalismo, è la malattia del nostro tempo» (*Ib.*: 75).

«Volver a percibir en *esta* creación otra naturaleza más alta»; «su núcleo puro»; «atravesar la corteza del pecado». Esa es la descabellada meta del asceta, artista de la vida. La mortificación, la escases, la penuria, que es aquello con lo que primeramente solemos emparentar al ascetismo, es camino, no meta. Es purificación. El ascetismo desgarrar los velos, derrumba los muros que levanta el pecado entre la percepción humana y la realidad del mundo.

Así, la finalidad a la que tiende el asceta es la de llegar a percibir la creación *entera* en la belleza en que fue primordialmente creada, su victoriosa hermosura. El Espíritu Santo se revela en la capacidad de contemplar la belleza de la criatura. Ver siempre y en todo la belleza: esto significaría haber resucitado ya antes de la resurrección general, significa anticipar la última Revelación, la del Paráclito (285).

¿Es esto posible? ¿Cómo se logra?

La agudeza de la percepción que penetra en el "núcleo puro" de la creación se hace posible si el hombre mismo vuelve a su *integridad original*, a vivir desde su núcleo personal también purificado. El arte del asceta orada en su naturaleza una disposición restauradora de ese núcleo: «la sabiduría integral (*ytselomudrennaia*) [...] que consiste según san Ambrosio de Milán en una "naturaleza intacta", "no deteriorada": "pudor virginis est intemerata natura"» (248).

El camino a la integridad del hombre entonces tiene un nombre: *tselomudrie*⁹. ¿En qué consiste? La *tselomudrie* es la encarnación de

⁹ Florenski en varias partes de su obra establece un paralelo entre la *tselomudrie* y su versión griega, la *sophrosyne* (2010: 248–249; 184–185). Josef Pieper por su parte, traduce la palabra *sophrosyne* en paralelo con la *temperantia* latina como "discreción ordenadora" (1976: 222). Nótese la similitud del contenido semántico con la expresión "sabiduría integral".

un orden, una disposición vital, una "ortopedia *sui generis*" (*Ib.*). purificadora del carácter o del *ordo amoris* del sujeto, para usar la expresión de san Agustín. Esa organización está latente como posibilidad en la realidad humana, como un cierto orden que intenta reflejar el orden del ser y que puja por ser restaurado sacudiendo el yugo del desorden que lo paraliza. El asceta lo actúa, lo despliega, le dice sí, pelea por él.

Pero vayamos por partes. La realidad humana es primeramente *cuerpo y cuerpo singular*. Este cuerpo. Mi cuerpo.

[...] detrás de la materia impersonal, una personalidad única nos mira. En todas las particularidades del cuerpo se refleja su unidad". [...] "[Es imperioso] pasar de la periferia ontológica del cuerpo a su centro ontológico, es decir, a *aquel* cuerpo que transforma en unidad esta multiplicidad de órganos y actividades" [...] De esta «raíz de la unidad del cuerpo» de este «cuerpo en el cuerpo» nos vamos a ocupar aquí. Lo que habitualmente se llama cuerpo no es más que la *superficie* ontológica; tras de ella, al otro lado de esta *envoltura*, está escondida la *profundidad* mística de nuestro ser. De hecho, todo aquello que llamamos «naturaleza externa», la entera «actividad empírica», incluyendo aquí nuestro «cuerpo», no es más que la superficie que separa las profundidades de la existencia: las profundidades del «Yo» y las profundidades del «no-Yo», y por eso no se puede decir si nuestro «cuerpo» pertenece al Yo o al no-Yo (249)¹⁰.

¹⁰ Francisco López Sáez aclara esta idea y señala su alcance: «El cuerpo es el mundo en el hombre, y el mundo es la extensión de su cuerpo. Por eso la integridad espiritual de la persona humana restablecida de la ascesis de la purificación del corazón, *en el Espíritu de Cristo*, no se reduce al mero individuo, sino que como una consecuencia necesaria se extiende a la realidad universal en la gracia que regenera al mundo caído a partir del corazón humano» (2008: 633).

Este cuerpo es mi cuerpo. Mi yo personal le da al cuerpo, un cuerpo, su singularidad, desde su profundidad *mística, vital*. Somos “un cuerpo en el cuerpo”. Lo que solemos llamar cuerpo aparece aquí como una suerte de puente entre dos profundidades o “núcleos puros” como lo denominó anteriormente.

Ahora bien, para Florenski el cuerpo-puente puede ser un genuino o un falso puente que conduce a la nada. Dependiendo esto de la orientación que le imprima al cuerpo nuestra «profundidad mística interior». Y esta orientación a su vez depende de desde qué *órgano* prefiera el yo relacionarse con el no-yo. ¿Cuáles son estos órganos?

Florenski reconoce tres órganos fundamentales en la estructura de la persona: la cabeza, el tórax y el abdomen: «En el *abdomen* se concentran las funciones nutritivas y reproductoras, en el *tórax* la sensibilidad y, finalmente, en la *cabeza* la vida de la conciencia» (250). La existencia personal se despliega según el mayor o menor protagonismo de cada uno de estos órganos, dando lugar a diferentes tipos de *místicas*, o de perspectivas desde las cuales el yo se vincula con la objetividad.

Las *místicas* de la cabeza y del vientre no consiguen cada una desde sí integrar las diferentes facultades en un dinamismo armónico, desembocan en un protagonismo desmesurado de esos órganos que destruye la unidad de la persona y ensombrece su tonalidad vital. Florenski pone como ejemplo de la mística del vientre a los cultos orgiásticos¹¹ y de la mística de la cabeza a algunas prácticas orientales

¹¹ “De este tipo es la mística del vientre, es decir, la mística orgiástica de los cultos de la antigüedad, y en parte también del catolicismo” (2010: 250). ¿Por qué del catolicismo? Aquí no lo explica. En *El iconostasio* da alguna pista al vincular la pintura al óleo del renacimiento y barroco propias del catolicismo con una disposición a la sensualidad (2016: 122 y ss). Por otra parte es interesante la perspectiva que presentan Adorno y Horkheimer en su capítulo “Juliette, iluminismo y moral” de la *Dialéctica del iluminismo*. En palabras de Florenski sostendrían allí una lógica común entre la mística del cerebro y la del vientre o entre el racionalismo y la sensualidad y emparentan en esa lógica las filosofías de Kant, Sade y Nietzsche.

como el yoga que generan una hipertrofia «de la mente [...] que cree abarcar todos los misterios del cielo y de la tierra con un orgullo diabólico» (*Ib.*).

Las místicas del vientre y de la cabeza se entrenan en la perspectiva de un órgano que es incapaz de incluir con eficacia a los demás. Conducen respectivamente a esos hombres fragmentados, los “gozantes desprovistos de corazón” (/vientre) o “especialistas desprovistos de espiritualidad” (/cabeza), sobre los que nos advertía Max Weber. En ambas místicas la percepción de la persona resulta desfigurada, desequilibrada, reducida, falsa, *descentrada*.

¿Por qué es esto así? Porque la cabeza y el abdomen son órganos periféricos. No se hallan en el centro de la persona. El centro de la persona coincide con su ubicación física. El centro es el tórax y el centro del tórax es el corazón (251).

El desarrollo correcto de todos los órganos, bajo la dirección de aquel al que está ligada por excelencia la persona humana, es decir, el *tórax*, constituye la mística normal, y esta no se alcanza más que en el medio de la gracia de la eclesialidad (250).

No vive ya el asceta de todo aquello que surge de modo espontáneo en un órgano u otro particular [cabeza, vientre], sino de lo que se produce en el centro vital de su ser, en el corazón, de lo que emana de aquí por el influjo de la gracia del Espíritu Consolador. [...] Y se extiende luego de un modo natural [...] sobre los órganos vitales, y por eso todos actúan en concordancia y conformes unos con otros (255).

En la vida del corazón se encuentran integradas las facultades del yo personal: el conocer conceptual y empático, el sentir, amar, la

capacidad de libertad¹², las que pueden asumir y dejar su impronta en los movimientos de la cabeza y del abdomen.

Así como no contempla separadamente la dimensión corporal orgánica de la anímica y espiritual, la mirada de Florenski incluye también con naturalidad como ya se habrá observado, la perspectiva cristiana de la gracia y la eclesialidad en la que, dentro de la coherencia radical de su pensamiento, es indispensable habitar al ser humano. Un hombre que suprimiera alguna de estas instancias es un hombre en mayor o menor medida mutilado, impotente, soso, carente de sabiduría integral (*tseolomudrie*).

La *mística* del corazón es a nuestro parecer, a la que le cabe con mayor propiedad la palabra "mística" en el sentido común del término – al menos en nuestro idioma –, que apunta a una cierta experiencia de presencia mutua entre Dios y el hombre porque en ella se despliega la vida de la gracia:

La semilla del alma germina en las entrañas de la Santísima Trinidad [...] Sólo la mística del *centro* del ser humano que asegura desde un principio el acceso a la gracia hasta el hombre para alimentar sus mismas entrañas, sólo esta mística rectifica a la persona y le permite crecer de medida en medida (250).

¹² Florenski dedica un capítulo complementario a esta carta, el capítulo XXI, a presentar el significado antropológico del corazón tal como figura en las Sagradas Escrituras. En ese apartado Florenski registra las referencias bíblicas de estas afirmaciones sobre los movimientos del corazón: es el centro de la vida anímica y espiritual, en él se originan los deseos y las decisiones, los actos cognoscitivos y reflexiones, los sentimientos, la vida moral. «En la medida en que es el centro de la vida corporal del hombre, tanto como de su variada vida espiritual, el corazón es llamado el origen o la fuente de la vida: "Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón, porque de él brotan las fuentes de la vida" (Prov 4,23)» (2010: 460–462).

3. La pureza del corazón. Los ojos de Adán¹³

El tiempo de nuestra vida es un tiempo de lucha
Isaac el Sirio (cfr. Lossky 1982: 150)

De modo que para recuperar la objetividad, para percibir los seres como son detrás de la «corteza del pecado», en su «núcleo puro» lo que hay que alcanzar es la integridad, *tseolumudrie* y esa sabiduría integral por otra parte equivale a una *purificación* del corazón, nuestro órgano receptivo- fuente.

la tarea de la vida ascética, la *integridad espiritual* (*tseolumudrie*), se define como *la pureza del corazón*. [...] El corazón es el foco de nuestra vida espiritual, y “espiritualizarse” no significa otra cosa que “ordenar”, “restaurar el bien”, “volver íntegro” el propio corazón (Florenski 2010: 252).

Dicho en palabras de Isaac de Nínive: «es la pureza del corazón la que devuelve a la contemplación del espíritu su integridad» (cfr. Lossky 1982: 151). Para ilustrar el camino a la purificación del corazón, Florenski se sirve en gran medida de quienes juzga «los máximos representantes del ascetismo ortodoxo, el venerable Macario el Grande e Isaac de Nínive, verdaderas columnas de la Iglesia» (Florenski 2010: 286).

Tanto Macario el Grande como Isaac de Nínive desarrollaron el arte del ascetismo y la purificación del corazón dentro del espíritu del

¹³ La pureza de esta mirada original integradora fue experimentada por el mismo Florenski ya en su más temprana infancia y quedó grabada en su alma como una *forma mentis* desde la cual encara todo conocimiento. Para este tema ver la imprescindible obra de L' Ubomír Žák, *Verità come ethos*, (1998, capítulo 2). También para la valoración de la pureza de la mirada infantil en el acto de conocimiento: Florenski 2018: 67 y ss.

hesicasmo (del griego: *hesyquía*, paz, tranquilidad)¹⁴. Un elemento esencial para la purificación del corazón en el hesicasmo es la vigilancia, la atención constante, el poner luz sobre los movimientos del corazón¹⁵.

El corazón debe estar «siempre ardiente pero el espíritu es necesario que permanezca frío», sostienen, porque es quien vela por el corazón, por ese «laboratorio de justicia e iniquidad» como lo llama Macario (Lossky 1982: 149). Esta vigilia se denominó la «guarda del corazón». El monje está atento a los estímulos que el corazón recibe y a lo que sale del él¹⁶. El objetivo principal de esta atención del corazón es evitar las distorsiones, la dispersión, el descentrarse del alma en la confusión y el desasosiego interior.

Afirma Gregorio Palamas sobre Macario en un pasaje de la *Filocalia*¹⁷

Dice el gran Macario: «El corazón preside todo el organismo.
Cuando la gracia se ha apoderado de las praderas del corazón,

¹⁴ El hesicasmo, aunque existente desde el siglo IV, fue fijado por escrito por san Simeón el nuevo teólogo en el siglo XI, expuesto por Nicéforo el monje, siglo XIII y Gregorio Sinaita reestableció la práctica en el siglo XIV en el monte Athos (cfr. V. Lossky 1982: 155). Nilo Sorskii, impulsa el hesicasmo en Rusia en el siglo XIV (cfr. Špidlik 1986: 120).

¹⁵ Dice Florenski por su parte, que la cabeza es un órgano *intermediario* entre la totalidad del ser del alma y las influencias que experimenta desde fuera (2010: 251). Y en la carta séptima, El pecado, Florenski le dedica un amplio espacio a la cuestión de la atención como vía de purificación (2010: 177–200).

¹⁶ Ocupan un lugar importante en esta tradición los consejos de Evagrio Póntico para la guarda del corazón, la atención a los *logismoi* que confunden al monje y lo apartan del *recuerdo de Dios* (2015).

¹⁷ El origen de *La Filocalia* se encuentra vinculado a esta característica de la espiritualidad del hesicasmo: «A principios de este siglo [XVIII] se manifestó en la Iglesia griega un renacimiento espiritual. Fueron sus principales promotores Macario, obispo de Corinto, que murió más tarde siendo ermita en Chio (1731-1805) y Nicodemo de Naxos, conocido con el sobrenombre de el Agiorita, porque era monje en la Santa Montaña (Athos). Juntos publicaron en Venecia, en 1782, la *Filocalia*, de los santos *népticos* (vigilantes, esto es, aquello que practicaban la vigilancia interior de los pensamientos, con el fin de orar como se debe). Consiste en una gran antología de textos tomados de los Padres y autores bizantinos sobre la oración, con particular insistencia en la oración hesicasta» (Špidlik, 1986, 248).

reina sobre todos los pensamientos y sobre todos los miembros. Pues es allí donde se encuentran el espíritu y todos los pensamientos del alma» Nuestro corazón es entonces el asiento de la razón y su principal órgano corporal. Si queremos aplicarnos a vigilar y enderezar nuestra razón, por medio de una atenta sobriedad qué mejor manera de vigilarla que reunir nuestro espíritu disperso en lo exterior por las sensaciones, reconducirlo dentro de nosotros hasta ese mismo corazón que es asiento de los pensamientos. Por ello Macario prosigue más abajo: «Esto es lo que hace falta considerar para ver si la gracia ha grabado las leyes del Espíritu». ¿Dónde? En el órgano director, el trono de la gracia, allí donde se encuentran el espíritu y todos los pensamientos del alma, en resumen, en el corazón. Tú puedes medir ahora la necesidad de aquellos que han resuelto vigilarse en la quietud, reunir, recluir su espíritu en su cuerpo y sobre todo en ese cuerpo que está en el seno del cuerpo y que nosotros llamamos corazón (1996: 191).

El monje mediante la guarda del corazón se separa del *mundo* entendido como el *reino del olvido* en el que lo sumergen las enfermedades del alma. ¿Olvido de qué? De su verdadera situación ontológica, de su ser creatura, del hecho de que «somos, nos movemos y existimos» en y como don del Amor. Las pasiones exponen el alma a un peligroso movimiento errático¹⁸. Huir de las místicas del vientre y la cabeza hacia el corazón implica no sólo volver al centro personal sino también ontológico: habitar la vida en la *memoria de Dios*. En

¹⁸ Sostiene Pavel Florenski sobre la relación entre las pasiones, el alma y el *mundo* que «la pasión es la ausencia en el alma del ser concreto objetivo. Entonces, en la casa desocupada y barrida entran y se instalan máscaras de la realidad, ya completamente apartadas del mundo» (2016: 47).

presencia de la Presencia que sostiene desde el interior a todos los seres (cfr. García Colombás 2004: 732 y ss)¹⁹. De modo que convergen aquí *tres núcleos puros*: el subjetivo, el objetivo y su «cordón umbilical» con el Origen que los crea y confirma.

Renunciar al *mundo* no equivale a un abandono de la *objetividad* y de la *afectividad*, al contrario, el asceta alcanza una exaltación y expansión del sentimiento merced al retorno a la fuente genuina de donde proceden toda objetividad y subjetividad: el Amor divino. Dice san Juan Clímaco: «¿Qué monje es fiel y sabio? El que ha conservado el ardor hasta el fin, el que no cesa de añadir hasta el fin de su vida un fuego al fuego, un ardor al ardor, un celo al celo, un deseo al deseo» (Cfr. Lossky 1982: 149). El velar no equivale a la mutilación del sentir y del deseo, sino al discernimiento de hacia dónde se orientan intencionalmente por creación. Con relación a esto Gregorio Palamas se dirige a Dios diciendo: «Tú no solamente has hecho tuya la parte concupiscible de mi alma, sino que, si quedaba dentro de mi cuerpo algún foco de ese deseo, lo has reunido a su origen, por la fuerza misma de ese deseo, se ha elevado hacia ti, se ha ligado a ti» (*Filocalia* 1996: 195).

El errar disperso en la sensualidad de la mística del vientre o la mirada parcial de orgulloso dominio de la mística del cerebro, aíslan a la subjetividad, atan al hombre a una pasionalidad impotente, carente de energía genuina. La vigilancia purificadora concentra la mirada del asceta en el núcleo puro de lo real y lo dispone a la experiencia del fuego proveniente de la Llama de todo fuego. Lo *templa* con su origen, lo equilibra, lo cura del desasosiego y lo introduce en la órbita de la paz. La paz entonces que busca el hesicasta reside más que en una

¹⁹ "Pureza de corazón" es, en la Biblia, la condición esencial para presentarse ante la santidad de Dios. Para alcanzar esta pureza señalan, al unísono la Escritura y la tradición monástica, un medio muy eficaz: el recuerdo de Dios o *memoria Dei*, esto es, el pensamiento, tan constante como sea posible de su presencia invisible (Colombás 2004: 654).

suerte de insensibilidad, en su apego al fuego del Amor divino.

Este estado espiritual transfigura la percepción del asceta. Afirma Isaac de Nínive: «El corazón es el órgano central de los sentidos interiores, el sentido de los sentidos, porque él constituye la raíz. “Si la raíz es santa, también las ramas” (Rm 11, 16)» (86) Y en otro lado: el «alma que progresa en la vida espiritual ya no conoce el éxtasis sino una experiencia constante de la realidad divina en la que vive» (Lossky 1982: 155).

«Quien posee la gracia tiene *otra* mente, *otra* comprensión y *otra* sabiduría, con respecto a la sabiduría de este mundo», dice Macario (Florenski 2010: 256). Y consuela a su discípulo asegurándole que mediante la oración del corazón: «verás su divinidad reposar en ti, apartar las tinieblas de las pasiones y purificar al hombre interior retornándolo a la pureza de Adán cuando estaba en el Paraíso» (*Filocalia* 1996: 57).

La gracia irradia del corazón a todo el ámbito de la naturaleza del hombre (Lossky 1982: 149)²⁰, transforma su percepción *físicamente* y le capacita a mirar la realidad, en su «núcleo puro» creatural, detrás de la «corteza del pecado», como a través de los ojos de *Adán cuando habitaba el Paraíso*. Y entonces el asceta, dice Macario, es atravesado por la intensidad del sentimiento: «el alma se vuelve toda luz, toda ojos, toda espíritu, toda gozo, toda pacificación, toda júbilo, toda amor, toda misericordia, toda bondad y fortaleza»; «se vuelven como los que se regocijan en el banquete del rey»; «como los borrachos de vino, jubilosos y embriagados por el Espíritu, en la ebriedad de los divinos

²⁰ Florenski se refiere a la convicción sobre la *santidad* del cuerpo que está detrás de la ascética cristiana: «Las columnas de la concepción eclesial de la vida, san Ireneo de Lyon, san Metodio de Olimpo, san Atanasio el Grande, san Juan Crisóstomo y muchos otros han expresado esta idea [de la santidad del cuerpo] con tanta claridad y la han sostenido con tal grado de firmeza, que el lector acostumbrado a mirar el ascetismo a través de los ojos de los escritores laicos (que se atreven a formularse sobre este fenómeno, bien por ignorancia, bien por mala voluntad, contra la Santa Iglesia) no podrá menos que quedar estupefacto» (2010: 271).

misterios espirituales»; «son como la esposa en comunión con su esposo»; quedan encendidos por «tal incendio y júbilo de amor que, si fuese posible, abrazarían a cada hombre en su propio cuerpo, sin hacer distinción entre el malo y el bueno» (cfr. Florenski 2010: 287). Y «en otras ocasiones el alma se serena como en un gran silencio y quietud, viviendo sólo en el gozo espiritual, y en una paz indescriptible, y en el agradecimiento» (*Ib.*).

Es el *miserable asceta* entonces, contrariamente a lo que vulgarmente se piensa, quien tiene el privilegio de esa visión del cielo en la tierra:

¿Quién de entre los hombres poderosos, o entre los sabios y entendidos, *permaneciendo aún sobre la tierra, ha ascendido al cielo* y ha realizado allí acciones espirituales, contemplando las bellezas del espíritu? Pues bien: ahora un hombre cualquiera, un pobre según todas las apariencias, mísero hasta la saciedad, humillado e incluso totalmente desconocido para sus vecinos, se inclina ante Dios hasta tocar la tierra con su rostro; conducido por el Espíritu asciende hasta el cielo, y con una certidumbre infalible en el alma se alegra de las maravillas que encuentra allí (Macario en Florenski 2010: 225).

Pero añadamos algo más: el asceta no retorna a una *idéntica* visión a la de Adán en el paraíso. Es consciente en su mirada integral, del sufrimiento que produce el mal en las creaturas que Dios sostiene con su amor. Su experiencia es también dolorosa. Señala Florenski que anida en su corazón una:

Esperanza de salvación y renovación para la criatura, un sentimiento doloroso de libre responsabilidad por lo creado,

una aguda compasión hacia toda criatura, una profunda consciencia de la propia impotencia, impotencia que viene del pecado y de la falta de pureza, todo esto invade el alma del asceta, penetrando en ella hasta la fuente secreta de las lágrimas (269).

Lo confirman las palabras de Isaac de Nínive:

La perfección de toda ascesis consiste en estas tres cosas: en la penitencia, en la pureza y en el perfeccionamiento. ¿Qué es la pureza? Brevemente: *un corazón que tiene misericordia de toda la naturaleza creada* ¿Y qué es un corazón compasivo? El arder del corazón por toda la creación, por los hombres, por los pájaros, por los animales, por los demonios y por toda criatura [...] y no puede soportar o escuchar o ver daño alguno ni la más pequeña tristeza causada a una criatura (cfr. 288)²¹.

En el alma del asceta conviven entonces la fiesta por el don de la vida, la tristeza por el daño con que la erosiona el mal y una inmensa ternura que lo mueve a aliviar el sufrimiento del mundo. El asceta es alguien que *sale de sí* desde *lo más íntimo de sí* para acoger en sí la verdad desnuda de la creación incluso la propia. Desde la desnudez hacia la desnudez.

Así pues [es] «la pureza en un corazón que tiene

²¹ En sintonía con esto en su obra *La sal de la tierra*, en la que se refiere a la vida y a las enseñanzas espirituales de su maestro, el *staretz* Isidor, Florenski dedica un capítulo a relatarnos. «La fe en la benevolencia del *abba* Isidor, similar a la que tiene Dios, Creador y Autor del hombre, para con toda criatura divina, para con las bestias irracionales, para con las plantas terrestres y para con todo aquello que alienta la vida» (2005: 55 y ss).

misericordia de toda la naturaleza creada», y «un corazón compasivo es el arder del corazón por toda la creación», cuando se revela para este corazón aquel aspecto propio de toda criatura que la hace digna de un amor pleno y que constituye en consecuencia su aspecto eterno y santo [...] El corazón se purifica de aquella inmundicia que le había aislado de Dios y de las criaturas. Y así, aislado ahora por medio de la hazaña ascética de aquel otro aislamiento negativo, el corazón se vuelve casto en la sabiduría (*tselomúdreenny*), es decir, se hace capaz de percibir sin relación a la propia aseidad la belleza de la criatura y se inflama en amor hacia toda la creación (289).

Retengamos esa expresión: el asceta se hace «capaz de percibir sin relación a la propia aseidad». Creemos que allí se encuentra la calve y el síntoma de la purificación del corazón. La incapacidad de salir de la propia aseidad es la que experimentaba al inicio de la carta el autor de ese monólogo interior pleno de melancolía. Florenski nos ha llevado entonces de una ubicación espiritual a la otra.

La pureza del corazón y la mística a la que accede el asceta quizás consista por lo tanto en la radicalidad de la intencionalidad de la mirada desde donde se abre a la objetividad del propio ser y del ser de los otros. Pues como vimos con Isaac de Nínive: «es la pureza del corazón la que devuelve a la contemplación del espíritu su integridad», y de allí que el «alma que progresa en la vida espiritual ya no conoce el éxtasis sino una experiencia constante de la realidad divina en la que vive».

Por ello la purificación del alma mediante la ascesis, eliminando todo lo subjetivo y casual, descubre al asceta la verdad eterna y primigenia de la naturaleza humana, de la humanidad creada según Cristo [...] Desde su profundidad

interior el asceta, incluso en medio del ajetreo cotidiano, ve la belleza del cielo estrellado (Florenski 2016: 100).

4. Apostilla final

Un luminoso rayo de sol, un azul radiante del cielo, un paisaje sereno, una risa alegre de niños, una palabra que nos anima: todo esto puede despertar una nueva vida en el alma. Lo que aquí cae bajo los sentidos, es expresión de algo espiritual que pide ser asumido por el alma para aportar vida a ella. (Edith Stein 1988: 450)

Me parece oportuno, dado el perfil de la tradición en la que busca insertarse esta revista, sugerir una semejanza entre la propuesta inicial de la fenomenología de Edmund Husserl de recuperar la objetividad en el ámbito del conocimiento frente a los reduccionismos vigentes en su época, y el llamado de atención que venimos presentando de Pável Florenski.

El binomio apertura a la objetividad / entusiasmo vital, se percibe claramente en el testimonio de Edith Stein. Cuenta Stein que las *Investigaciones Lógicas* la

habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se consideraba la obra como una «nueva escolástica», debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un «recibir» que tenía su estatuto regulador en la cosa y no – como en el criticismo – en el que el conocimiento es un «determinar» cuya ley connota a la cosa. Todos los jóvenes fenomenólogos eran decididos realistas

(1992: 231)²².

Para Edith Stein ese fue el inicio de un camino que la condujo hasta su propia mística del corazón (cfr. 1959: 207 y ss).

Proponemos con este escrito entonces recuperar y fortalecer la intuición presente en estos autores acerca de que el alimento genuino de la vida humana se alcanza mediante ese movimiento centrífugo de apertura y disponibilidad a la recepción de la riqueza de los seres que la rodean. Como «especialistas desprovistos de espiritualidad» y «gozantes desprovistos de corazón» tendemos a vincularnos con el mundo de modo instrumental y en términos de dominio. Caemos en la trampa del aislamiento en la aseidad mientras la vida nos pasa de largo llevándose consigo la oportunidad de experimentar sus mayores tesoros.

Como sintetiza Domenico Burzo:

el corazón es, pues, el «punto de conexión de la forma viviente», el centro ontológico del que parte y al que vuelve el «movimiento de vibración» ontológico, que hay que volver a «sentir» para arraigar en él la existencia, ya que es el espacio «desde el que únicamente es posible vivir» (2023: 554, traducción mía).

Desgarrar los velos, romper los muros porque «el mundo espiritual,

²² José Ortega y Gasset por su parte afirma algo similar sobre la fenomenología en la necrológica que escribiera en 1928 luego de la repentina muerte de Max Scheler: «La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la «fenomenología» de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes – Dios, los astros, los números –, lo mismo que las humildes y más próximas [...] Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una “esencia”, a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una “consistencia”» (2006: 218).

invisible, no está en un sitio alejado de nosotros, sino que nos rodea. Es como si nos encontrásemos en el fondo de un océano, estamos sumergidos en el océano de la luz benéfica» (Florenski 2016: 69).

A propósito de esa luz, retomo aquí unas palabras que Olivier Clement dedica a Serafín de Sarov pero que podrían aplicarse también a Florenski:

Puede ser que después de la «muerte de Dios» y la «muerte del hombre», la elección se plantee entre la locura y la santidad, entre la desintegración en la nada y la reintegración en la Luz de la que san Serafín de Sarov constituye un testigo y un intercesor (2019: 100).

Nuestra gratitud al padre Pavel, testigo e intercesor de la Luz.

Bibliografía

- AAVV. (1996). *La Filocalia de la oración de Jesús*. Trad. Equipo editorial Lumen sobre textos de *Patrología griega*, Migne. Buenos Aires: Lumen.
- Adorno, TH. W-Horkheimer, M. (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H.A. Murena. Buenos Aires: Sudamericana.
- Adorno, TH. W. (1983). *Minima moralia*. Trad. J. Ch. Mielke. Madrid: Taurus.
- Burzo, D. (2023). *Guardare alLa Totalità. Polarità e antinomia tra Romano Guardini e Pavel A. Florenskij*. Milano: Mimesis.
- Clément, O. (1983). *Sobre el hombre*. Trad. M. González. Madrid: Encuentro.
- Clément, O. (2019). *El rostro interior*. Trad. J. C. Jarama. Buenos Aires: Agape.
- Florenski, P. (2005). *La sal de la tierra*. Trad. J. M. Vegas. Salamanca: Sígueme.

- Florenski, (2010). *La columna y el fundamento de la verdad*. Trad. F. J. López Sáez. Salamanca: Sígueme.
- Florenski, P. (2017). *El arte de educar*. Edición de N. Valentini. Sevilla: Fundación Altair.
- Florenskij, P. (1992). *La perspective inversée suivi de L'íconostase*. Trad. F. Lhoest. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Florenski, P. (2012). *Il significato dell'idealismo*. A cura di N. Valentini. Milano: SE.
- Florenski, P. (2016). *El iconostasio*. Trad. N. Timoshenko Kuznetsova y F. J. López Sáez. Salamanca: Sígueme.
- Florenski, P. (2011). *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*. A cura di N. Valentini e Lubomir Žák, Milano: Mondadori.
- Florenski, P. (2022). *La nature magique de la parole*. Trad. R. Nicolas. Paris: Payot & Rivages.
- García M. Colombás (2004). *El Monacato Primitivo I*. Madrid: BAC.
- López Sáez, F. (2008). *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenski*. Burgos: Monte Carmelo.
- Lossky, V. (1982). *Teología mística de la Iglesia de oriente*. Trad. F. Gutiérrez. Barcelona: Herder.
- Ortega y Gasset, J. (2006). Un embriagado de esencias. En *Obras completas*. Tomo V. Madrid: Taurus, pp. 216–220.
- Póntico, E. (2015). *Tratado práctico*. Trad. E. Contreras et al. Buenos Aires: Agape.
- Pieper, J. (1976). *Las virtudes fundamentales*. Trad. M. Garrido et al. Madrid: Rialp.
- Špidlik, T. (1986). *Los grandes místicos rusos*. Trad. B. Parera Galmés. Madrid: Ciudad Nueva.
- Stein, E. (1992). *Estrellas Amarillas*. Trad. C. Castro Cubells et al. Madrid: Editorial de espiritualidad.
- Stein, E. (1988). *Essere finito ed Essere Eterno*. Trad. L. Vigone. Città

Nouva: Roma.

Stein, E. (1959). *La ciencia de la cruz*. Trad. Carmelitas del Carmelo de Begoña. San Sebastián: Dinor.

Villegas Gutiérrez, F. (2017). Pavel Florenski en "La isla de los vientos". El combate por la belleza, *Lateranum*, 83(3): 669–688.

Weber, M. (1988). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. J. Chávez Martínez. México: Premiá.

Žák, L. (1998). *Verità come ethos*, Roma: Città Nuova.

Zenkovski, B. (1967). *Historia de la Filosofía Rusa*. Trad. J. Amellier. Buenos Aires: EUDEBA.